





COYUNTURAS PASADAS Y PRESENTES  
DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS



# COYUNTURAS PASADAS Y PRESENTES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

*Cristian Arias*

*Carlos Choque*

*Jorge Hidalgo Lehuedé*

*Cristián Andrés Lagos Fernández*

*Salvador Millaleo Hernández*

*Luz María Méndez Beltrán*

*Xochitl Inostroza Ponce*

*Mauricio Uribe Rodríguez*

*Francisca Urrutia Lorenzini*

# COYUNTURAS PASADAS Y PRESENTES DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Edición a cargo de Alejandra Cornejo Espinosa  
Coordinación editorial: Sonia Montecino Aguirre

Todos los derechos reservados.  
Esta publicación no puede ser reproducida,  
en todo o en parte, ni registrada o transmitida  
por sistema alguno de recuperación de información,  
en ninguna forma o medio, sea mecánico,  
fotoquímico, electrónico, magnético,  
electroóptico, por fotocopia o cualquier otro,  
sin permiso previo, por escrito,  
de la editorial.

ISBN: 978-956-324-291-1  
Registro de Propiedad Intelectual N° xxx.xxx

Diseño de portada: Guarulo & Aloms  
Diagramación: Salgó Ltda.  
Edición de textos: Luis San Martín Arzola  
Impreso en Salesianos Impresores  
Producción general: Editorial Catalonia – [www.catalonia.cl](http://www.catalonia.cl) – Twitter: @catalonialibros

# Índice

PRESENTACIÓN <i>Sonia Montecino Aguirre</i>	9
DIÁLOGO ENTRE ESPAÑOLES E INDÍGENAS EN LOS PARLAMENTOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII <i>Luz María Méndez Beltrán</i>	13
IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS DE LOS MAPUCHE URBANOS EN TORNO AL MAPUDUNGUN: Una aproximación desde la lingüística antropológica aplicada a la promoción y revitalización de la lengua mapuche <i>Cristián Lagos Fernández</i>	83
LIBROS DE LA PARROQUIA DE BELÉN: HISTORIA Y MEMORIA <i>Xochitl Inostroza, Carlos Choque, Francisca Urrutia, Jorge Hidalgo, Mauricio Uribe, Cristian Arias</i>	113
LA PROTECCIÓN LEGAL DE LOS CONOCIMIENTOS INDÍGENAS Y LOS DERECHOS DE PROPIEDAD INTELECTUAL <i>Salvador Millaleo, María Gabriela Valenzuela, Alejandro Arancibia</i>	137



## PRESENTACIÓN

“Coyunturas pasadas y presentes de los pueblos originarios” se origina en el marco de la Cátedra Indígena creada en el año 2012, como iniciativa de acercamiento entre la Universidad de Chile y los pueblos originarios, mediante la firma de un Convenio de Colaboración entre la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y la Vicerrectoría de Extensión.

La Cátedra Indígena tiene como objetivo promover, fomentar e intercambiar información en el ámbito de los conocimientos indígenas, ya sea tradicionales o contemporáneos en distintas disciplinas, realizando programas docentes de investigación y capacitación, cursos, seminarios y diplomados y actividades de extensión a través de conferencias y charlas destinadas a un amplio público. Asimismo la Cátedra se vincula con la Oficina de Equidad e Inclusión (OEI) de nuestra Universidad para proyectar un trabajo a largo plazo en este ámbito que permita generar acciones con pertinencia cultural en la relación academia-pueblos originarios.

Se trata de una iniciativa inédita y pionera en nuestra institución que aglutinó a un conjunto de académicos(as) y estudiantes indígenas, provenientes de las facultades de Derecho, del Instituto de Asuntos Públicos, los primeros, y de las Facultades de Filosofía y Humanidades y Economía y Negocios, los segundos. Por otro lado, la Cátedra constituyó una red de académicos(as), estudiantes y funcionarios(as) que, en muchos casos provienen de pueblos originarios y en otros investigan y trabajan con materias ligadas al mundo indígena con los(as) cuales se han emprendido diversas actividades docentes, de extensión y de investigación. La Cátedra, de ese modo, se ha constituido como un modelo de relaciones horizontales y recíprocas entre la Universidad de Chile y los pueblos originarios, intentando superar las miradas colonialistas y discriminadoras respecto de sus saberes y conocimientos, así como de su participación en la toma de decisiones respecto de los programas, metas y actividades propuestas en la misma.

Los principales proyectos de la Cátedra Indígena se han desarrollado en la formación de pregrado impartiendo hasta ahora cuatro Cursos de Formación General en el ámbito de las sociedades mapuche, rapa nui y aymara, con contenidos ligados a su lengua, sus valores y sus articulaciones organizacionales. Del mismo modo efectúa Diplomas de Extensión en Lenguas y Culturas Indígenas —dirigidos a funcionarios(as), a educadores interculturales, y a líderes indígenas y sociales—. También imparte Cursos de Extensión en Lengua y Metodología Aplicada al Mapudungun para educadores(as) indígenas, así como de Lengua y Metodología de la Enseñanza al Rapa

Nui para profesores(as) y educadores(as) interculturales que ejercen en Isla de Pascua. Del mismo modo, realiza diversas actividades de extensión participando activamente en la Feria Internacional del Libro de Santiago y promoviendo distintas acciones culturales, como la Primera Feria del Libro de Isla de Pascua, en coordinación con el Observatorio del Libro y la Lectura.

Promover el estudio y la investigación sobre los pueblos originarios fue otro de los trabajos emprendidos por la Cátedra. Es así como se ha colocado en la Web de la Vicerrectoría de Extensión un Repositorio con las principales obras para el estudio de los pueblos originarios chilenos, y en conjunto con la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo se abrió el Fondo Concursable “U-Cátedra Indígena”, cuyo objetivo es fomentar la investigación relacionada con la cultura, el etnoconocimiento y las lenguas indígenas.

En 2012 se abrió el concurso y postularon trece proyectos, de los cuales fueron seleccionados cuatro por un jurado compuesto por el profesor Sergio Lavandero, Vicerrector de Investigación y Desarrollo, la profesora Marcela Pardo, Académica del Centro de Investigación Avanzada en Educación, la profesora Paola González, Académica de la Facultad de Derecho, el profesor Leonardo León, Académico de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y representando a la CONADI, el Sr. Necul Painemal, Jefe del Programa de Revitalización Lingüística.

Los resultados de estos proyectos son los que hoy presentamos al público académico y a la ciudadanía. Dos abordan aspectos relacionados con el pasado: el primero, “Libros de la Parroquia de Belén: Historia y Memoria”, de Xochitl Insotroza, Carlos Choque, Francisca Urrutia, Jorge Hidalgo, Mauricio Uribe y Cristian Arias, nos confronta a los documentos parroquiales de esa localidad ariqueña y el modo en que ellos develan las lógicas andinas, leyendo la historia desde perspectivas decolonizadoras. El segundo, “Diálogo entre españoles e indígenas en los parlamentos de los siglos XVI y XVII” de Luz María Méndez Beltrán, un texto que revisa el papel fundamental de los parlamentos en las negociaciones coloniales entre el pueblo mapuche y el poder hispano, nos lleva a reflexionar sobre los tempranos vínculos políticos entre la Corona y el mundo indígena, así como la capacidad de agencia de este.

Las miradas contemporáneas emergen de la investigación de Cristian Lagos, “Ideologías lingüísticas de los *mapuche* urbanos en torno al *mapudungun*: una aproximación desde la lingüística antropológica aplicada a la promoción y revitalización de la lengua mapuche”, aborda un tema central para las políticas de educación intercultural y la problemática de la conservación de la lengua en contextos urbanos. Por último, “La protección legal de los conocimientos indígenas y los derechos de propiedad intelectual”, de Salvador Millaleo, entrega valiosas herramientas para la construcción de políticas públicas ligadas a la protección de los saberes y prácticas indígenas, así como de las diversas aristas involucradas en su propiedad.

Estas cuatro investigaciones ponen de manifiesto el valor de indagar sobre el pasado, revisitando viejos temas (como el de los parlamentos), pero sobre todo la incesante apertura de preguntas y modos de encarar la investigación sobre los pueblos originarios de cara a las interrogaciones que las nuevas perspectivas del postcolonialismo colocan

a las ciencias sociales y humanas en su abordaje de las temáticas indígenas. La Cátedra Indígena ha querido así iniciar un nuevo camino reflexivo y de aportes a las distintas fisuras de la relación entre el mundo de los pueblos originarios, el Estado colonial, el republicano y el actual sistema de relaciones interétnicas.

Los(as) invitamos a recorrer sus páginas y a conocer otros ángulos del pasado y el presente de nuestros pueblos originarios.

Sonia Montecino Aguirre  
Vicerrectora de Extensión



# DIÁLOGO ENTRE ESPAÑOLES E INDÍGENAS EN LOS PARLAMENTOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

*Luz María Méndez Beltrán*<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Para comprender cabalmente este estudio así como los resultados que ofrece el extenso proyecto de investigación que lo sustenta ha sido necesario anteponer estas imprescindibles reflexiones.

Es preciso dar a conocer que se ha emprendido una investigación de carácter interdisciplinario, que integra los conocimientos de historiadores, lingüistas, geógrafos, paleógrafos y cartógrafos, cuyos resultados se aquilatarán mejor cuando se edite el corpus documental que está en preparación sobre las diversas instancias de paz. Este trabajo es un avance en la comprensión del tema y se instala como una propuesta histórica, por ser la especialidad de su autora.

Para iniciar el estudio propuesto, se debe considerar que las conversaciones de paz entre los españoles y los aborígenes americanos emergen en la fase primigenia de la conquista hispánica de América. Los cronistas novohispanos relatan con detalle los encuentros y contactos establecidos por Hernán Cortés después de 1519, con los embajadores que les envían los toltecas.

Nuevos contactos se produjeron entre los hispanos y los representantes del Imperio Inca en el Perú después de arribada la expedición de Diego de Almagro y Francisco Pizarro con su firme propósito de conquistar el Perú y hacerse ricos. Cuando consideraron que su presencia ya estaba afianzada, nació el interés en Diego de Almagro por desplazarse hacia el sur en 1535, para lo cual preparó una hueste de quinientos españoles, apoyados por un numeroso contingente de indios y negros.

Con estos antecedentes y siendo posterior la llegada de los hispanos a Chile, se puede comprender plenamente que surgieran diversas formas de conversaciones y distintas

---

1 Este trabajo se deriva de una investigación sobre “Los parlamentos entre españoles e indígenas en los siglos XVI y XVII”, financiada por la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad de Chile, Proyecto U-Cátedra Indígena (2012). Investigación interdisciplinaria en la cual participan los siguientes académicos: Luz María Méndez Beltrán (Historiadora, investigadora principal), Héctor Caviedes Brante (Geógrafo histórico), Sonia Pinto Vallejos (Historiadora y paleógrafa), Gilberto Sánchez Cabezas (Lingüista y etnolingüista) y ayudante de transcripción documental e investigación bibliográfica Fernando Ulloa Valenzuela (Magister (c) en Historia, mención Etnohistoria), junto con Felipe Vergara Méndez (Licenciado en Historia), ayudante para la transcripción de crónicas y textos documentales del siglo XVI, y Cristóbal García Peralta (Cartógrafo encargado de los mapas).

acepciones de paz en los siglos XVI y XVII. Las hubo, tanto por parte de los hispanos como de los aborígenes, y no siempre sus concepciones fueron similares o coincidentes, sino más bien, activas en la diversidad.

Se debe tener presente que la historiografía tradicional en nuestro país no focalizó bien el tema, sino más bien lo desestimó; ello explica por qué hasta el presente no se han editado la mayoría de las fuentes documentales que hacen referencia a los encuentros pacíficos.

Es imprescindible plantear que en Chile los contactos de paz entre los hispanos y los aborígenes fueron plenamente posibles, que existieron realmente desde 1549 y se mantuvieron en la segunda mitad del siglo XVI, asunto muy ignorado, y que además se proyectaron a través de las tres centurias siguientes, es decir en los siglos XVII, XVIII y XIX, para los cuales si bien hay más elaboración histórica y recientemente antropológicas, aún está incompleto su conocimiento.

En este sentido, las instancias de paz que denominaremos parlamentos corresponden a una modalidad superior de diálogo intercultural donde confluyen tradiciones tanto hispanas como indígenas. Esta comprensión del Parlamento como un encuentro de dos culturas es el eje fundamental de esta investigación, y así lo hemos planteado en las conferencias que se han realizado para divulgar este proyecto desde junio de 2013.

Necesariamente se debe entender que aunque cambiaron los actores en esas centurias, es decir, los muchos sujetos involucrados en estas instancias de paz, la tradición existente en ambas culturas, tanto en los hispanos como en los aborígenes preexistía, y por tanto, los encuentros pacíficos se proyectaron al contacto real entre los grupos, siendo siempre esporádicos.

Es preciso trazar la hipótesis de que hubo acuerdos de paz entre los hispanos y casi todos los segmentos importantes de grupos aborígenes existentes en Chile. Es decir, que se realizaron conversaciones con los indios del valle central, entre los ríos de Aconcagua y el Mataquito; con los de la región centro-sur situados entre el río Maule y el Toltén; y, más al sur todavía, con aquellos indios que vivían entre el río Toltén y la isla de Chiloé.

Afirmar también, que no se puede avanzar en una nominación amplia y precisa para los indígenas que vivían en esos sectores, como lo han hecho falsamente los autores provenientes de distintas disciplinas, así como los autores de los textos escolares, generando una conceptualización errada que ha inundado nuestra cultura contemporánea.

Es imprescindible establecer que, a partir del siglo XVI, la existencia de los grupos aborígenes que poblaban el territorio se percibía mucho más fragmentada y su nominación correspondía a topónimos, o por extensión al nombre que usaban algunos de sus jefes o caciques. Así, por ejemplo, los del valle del Aconcagua eran los indios de Chile o chilenos, los del valle del Mapocho se conocían como *mapochoes*, al sur de ellos los *promaucaes*, y enseguida los establecidos al sur del Maule y del Biobío se fragmentaban en muchos grupos, tales como: los itatas, coyunchos, catirayes, mareguanos, araucanos, elicuras, toltenes, purenes, maquehuano, y más al sur los cuncos, etc. Todo ello se desliza y percibe en estas páginas, aunque necesariamente se traducirá en los años venideros en nuevos e imprescindibles estudios.

Igualmente, la abundante documentación que se editará con posterioridad a este trabajo pondrá en conocimiento y en discusión muchas formas e instancias de paz, como ser: los pactos, las paces, las pacificaciones, las capitulaciones, las confederaciones, las alianzas, las juntas, las parlas, los parlamentos y otros. Aquí no cabe aclararlas, ya lo he intentado para el siglo XVIII, y espero hacerlo próximamente cuando se editen los textos que hemos compilado para los siglos XVI y XVII.

Se tiene conciencia que desbrozar la realidad histórica de un tema tan difícil como son las relaciones de paces extendidas en el tiempo, presenta una suma complejidad, si se toma en consideración la abundancia y no la escasez de fuentes documentales, su necesaria interrelación con otros temas y la realidad histórica, la instalación de interpretaciones erróneas al respecto que se han sucedido por más de una centuria, y la dificultad de cambiar las percepciones historiográficas ya establecidas.

En ese sentido, uno de los resultados más relevantes que la autora puede proponer se refiere al origen de la política denominada “Guerra Defensiva” y al cambio que genera la Monarquía española, en su relación con los aborígenes chilenos. Ahora ya es posible dar a conocer y probar que su autor en Chile no fue el Padre Luis de Valdivia, sino el protector de naturales, ascendido después a sargento mayor del ejército real, el español Miguel de Olavarría —conocido también como Miguel de Olaverria— cuyos planteamientos escritos en 1594 antecedieron por una década a los del sacerdote jesuita que los asumió y aplicó.

En este estudio, también se avanza en conocer algunas de las instancias de paz del siglo XVI, las que aún estamos develando, y el análisis se vuelve más preciso para el período de 1593 a 1613, dejando abierta la proyección posterior. El propósito ha sido penetrar en el diálogo intercultural a través de una revisión continua y sistemática de los textos documentales, para entender profundamente la historia de esos encuentros reformulando muchos aspectos y haciendo nuevas propuestas.

Así, esta investigación patrocinada por la cátedra U-Indígena de la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad de Chile, ha permitido replantear las hipótesis tradicionales referidas tanto al inicio de las relaciones pacíficas a principios del siglo XVI como a sus gestores intelectuales. En este sentido, cabe señalar que previamente a la edición del texto escrito, se han dado a conocer resultados preliminares de esta investigación en conferencias propias a la extensión académica universitaria, en las ciudades de Temuco, Lautaro, Santiago y Cañete, desde junio de 2013 a enero de 2014.

## ORÍGENES DE LAS PACES Y PARLAMENTOS EN CHILE

Como resultado de esta investigación, se puede sostener ahora que las relaciones formales de paz se iniciaron en Santiago de Chile en julio de 1549, entre el jefe indígena Michimalonco (también conocido como Michimalongo) y el gobernador español Pedro de Valdivia. Posteriormente, hubo otros intentos de paces realizadas bajo el concepto de pacificaciones por él mismo y por varios gobernadores del siglo XVI. A modo de ejemplo, se analizará en el texto la efectuada por el gobernador García Hurtado de Mendoza,

antes de la fundación de la ciudad de Cañete de la Frontera en 1557 y la de Martín Ruiz de Gamboa, una década después.

Estas formas de paces, obtenidas mediante el uso de la fuerza militar, según la investigación, predominaron en el siglo XVI hasta que se elabora una nueva política con una forma diferente de establecer conversaciones con los indígenas, la cual se inicia en 1593, dando origen a los parlamentos, que fueron ceremonias y conversaciones de paz entre los gobernadores españoles y los jefes indígenas.

Ya se tiene conocimiento que el primer texto documental que hace referencia a un Acta de Parlamento se origina en la reunión sostenida por el gobernador Martín García Óñez de Loyola, con los indígenas próximos a la ciudad de Concepción (Penco) el 22 de noviembre de 1593. Según la investigación, ha sido posible cuantificar hasta ahora unos treinta parlamentos para el siglo XVII, otros veinte para el XVIII, y una cantidad aún sin precisar para el siglo XIX.

Avanzamos en su comprensión hace algunos años analizando, las instancias de conversación pacífica en La Araucanía histórica, las cuales se vertieron a través de diversas instancias de diálogo, algunas de ellas han sido analizadas por la autora de este estudio, en trabajos anteriores<sup>2</sup>. A saber:

- a) Los parlamentos
- b) Las juntas de indios
- c) Las parlas

Ahora, retrotraemos el estudio documental para los siglos XVI y XVII. La metodología utilizada para componer el tema que sustenta esta propuesta es en extremo compleja, tanto a nivel documental como del análisis e interpretación histórica, porque ha sido preciso no sólo encontrar una documentación que se encuentra muy dispersa en diferentes archivos, sino también, abordar el estudio de la política real, de la política virreinal, de la política de los gobernadores de Chile y, a la vez, analizar los acuerdos y el ceremonial que manifiestan las reuniones de los parlamentos y de las juntas propiamente indígenas.

También, debe considerarse que estas formas de relación tienen un precedente histórico en las conversaciones de paz sostenidas entre los hispanos y los moros en la península ibérica. La modalidad fue traspasada a la relación que se efectúa entre los españoles y los indígenas americanos, pues también se desarrollaron en otros ámbitos espaciales, como fueron México y las Antillas; y en el sur del continente, en Chile y Paraguay. El tema tiene una dimensión propia de la interrelación cultural que se dio

---

2 Méndez, L.M., “La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII”, en el libro *Relaciones fronterizas en La Araucanía*, Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1982, págs. 107-173. Se estudian cada una de las formas de relaciones formales con los indígenas y la preparación de los parlamentos.

en el Imperio español, y en relación con las comunidades y pueblos indígenas pre-existentes en América<sup>3</sup>.

El conocimiento anterior acerca de los parlamentos se ha filtrado dentro de las historias generales y también en las crónicas antiguas, como parte de un estilo de reunión sin efectos positivos, pero no hay estudios profundos y amplios de estas conversaciones a lo largo de la Historia de Chile que permitan conocer el diálogo intercultural, y también se carece de un trabajo que integre las actas de parlamentos como un *corpus* documental, que es el objetivo actual del proyecto de investigación<sup>4</sup>.

En esta ocasión, el texto que he preparado se proyecta fundamentalmente a entender el diálogo intercultural que se puede percibir a través de los testimonios de los cronistas y de los acuerdos tomados en las actas de las ceremonias de los parlamentos del siglo XVI y principios del siglo XVII. Naturalmente, el análisis puede extenderse al período histórico siguiente, en estudios futuros<sup>5</sup>.

Se debe advertir al lector que estos contactos de paz fueron intentos de entendimiento, en una relación de gran belicosidad que se extendió por todo el siglo XVI y una buena parte del siglo XVII.

---

3 Respecto al tema de los parlamentos, en una comprensión más actualizada, la autora lo inició en 1979, para abordar todas las ceremonias del siglo XVIII en sus aspectos políticos, económicos y ceremoniales. De ese trabajo, se logró publicar un texto en 1982, en el cual se abordó principalmente la preparación de los encuentros y su organización económica, el que fue intitulado: "La organización de los parlamentos de indios". Inesperadamente, este trabajo que tuvo por objeto abordar las relaciones en su dimensión cotidiana y más bien cultural, abrió la discusión del tema de los parlamentos a nivel nacional e internacional. Las críticas recibidas se han orientado a que reduje el tema a la fiesta o ceremonia, pero es preciso señalar que me propuse ampliar el conocimiento para comprender La Frontera en su dimensión humana. Con el estudio que presentamos y otros anteriores citados en la bibliografía, se puede visualizar mi comprensión a otros aspectos tales como la espacialidad, el trabajo indígena, la política de reducciones, la minería y otras facetas de estas complejas relaciones. Posteriormente, otros autores han generado dos libros en el tema, que deseamos destacar por su dimensión americana: Ávila, C.L., *Las fronteras de América y los Flandes Indianos*, Madrid: CSIC, 1997; y Levaggi, A., *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

4 Barros Arana, D., *Historia Jeneral de Chile*, Tomo I al VIII (16 tomos), Santiago: Rafael Jover (Ed.), 1884-1887.

5 La historiografía chilena y americana del siglo XX avanzó en comprender las regiones donde hubo contacto entre españoles e indígenas, no solamente como áreas de guerra sino como espacios de frontera. En este sentido se pueden consultar trabajos pioneros como los siguientes: Jara, Á. (ed.), *Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX)*, El Colegio de México, 1969; Zavala, S., *Las fronteras de Hispanoamérica*, N°4, Tomo VII, en *Memorias del Colegio de México*, México, 1973; y para Chile, Méndez, L.M., "Relaciones hispano indígenas en la frontera de Arauco", ponencia presentada a las III Jornadas de Historia de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, julio de 1979. Enseguida, el libro en coautoría de Villalobos, S., Aldunate, C., Zapater, H., Méndez, L.M. y Bascañán, C., *Relaciones fronterizas en La Araucanía*, Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, diciembre de 1982. Diversos autores han ampliado también el conocimiento vinculado al tema, tanto en el trabajo histórico donde destacan los estudios de Álvaro Jara, Horacio Zapater, Leonardo León, Julio Pinto, y los antropológicos Louis C. Faron, Rolf Foerster, José Bengoa, Guillaume Boccara, Carlos Contreras Painemal, José Manuel Zavala y otros que se citan en este trabajo.

## ANTECEDENTES DE CEREMONIAS DE PAZ EN EL SIGLO XVI

Los antecedentes más antiguos del contacto pacífico con los indígenas de Chile se encuentran ya en tiempos del gobernador Pedro de Valdivia, quien se reunió en Santiago con Michimalonco a su regreso del viaje al Perú.

Las referencias documentales más precisas la entrega el cronista del siglo XVI Pedro Mariño de Lobera, en su escrito intitulado *Crónica del Reino de Chile*. Se debe destacar además, el análisis y realce de la primera reunión de paz que hizo el investigador Carlos Keller R. en su libro *Michimalonco, Pedro de Valdivia y el nacimiento del pueblo chileno*, editado en 1976<sup>6</sup>.

### El pacto de Santiago del Nuevo Extremo de 1549

Siguiendo a esos autores antiguos y modernos, la primera reunión formal del contacto pacífico se efectuó después del regreso de Pedro de Valdivia a Santiago del Nuevo Extremo, valle del río Mapocho, en julio de 1549. Por entonces, Michimalonco, que luego de rebelarse a la dominación hispana residía en Cuyo, fue informado que los españoles se mantenían ocupando los valles a pesar del incendio de la ciudad de Santiago que él mismo había ocasionado el 11 de septiembre de 1541, y habían sobrevivido a los ataques indígenas, al hambre y a la falta de vestuario. La situación de los naturales también era similar, pues disminuían progresivamente “por las continuadas guerras y trabajos”, luego de ocho años de lucha y conflicto<sup>7</sup>.

Michimalonco regresó a Chile y decidió convocar a una gran junta, “una general consulta, con deseo de echar por otro rumbo”. Se sabe por el cronista Mariño de Lobera que en ella estuvieron presentes los principales capitanes y cabezas del reino, vale decir, los jefes indígenas desde el Aconcagua hasta Mataquito. Participaron del valle de Aconcagua su hermano o tío Trangolonco y el toqui Chigaymanqui; del de Maipo, los caciques de Colina, Lampa y Apoquindo, Maipún, Lipillán, Butacura, Melipilla y Puangue; y de los promaucaes, los de Cachapoal, Pico (Picún), Peumo, Teno y Hualemo (Hualañé), y dirigió la reunión el jefe Michimalonco, como el más principal.

Michimalonco les dirigió un extenso y bien fundamentado discurso, que el cronista Lobera transcribe en extenso, cuyos principales aspectos se pueden sintetizar así: los convoca a reflexionar en los resultados de los trabajos y de la guerra, pues se iban extinguiendo, que él ha pensado en la necesidad de dar la paz a los cristianos que se han arraigado en la tierra, que los indios desde que entraron les han hecho la guerra, que los fueron a buscar a su ciudad y los han tratado de desbaratar pero han recibido muchas

---

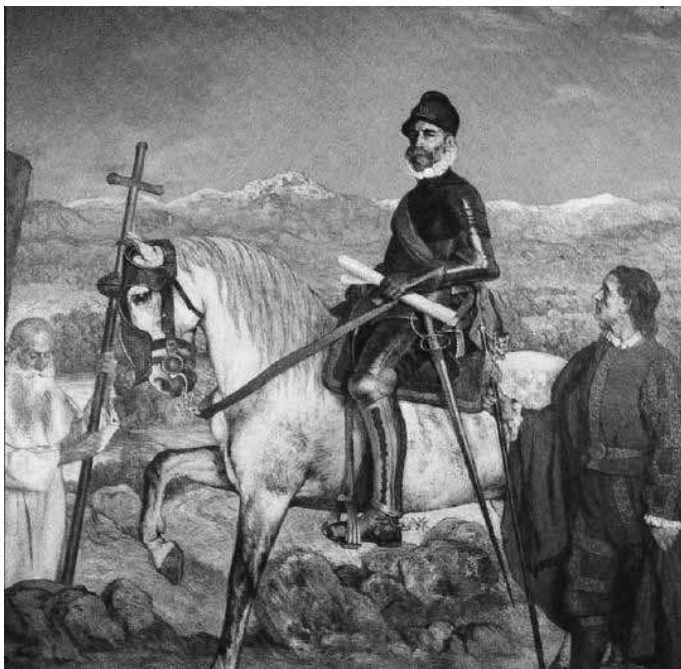
6 Keller, C., *Michimalonco, Pedro de Valdivia y el nacimiento del pueblo chileno*, editado en forma póstuma por su hijo y la Sociedad de Historia y Arqueología de Aconcagua, 1976.

7 Para construir este relato hemos utilizado al autor citado y la crónica de Mariño de Lobera, *Crónica del Reino de Chile*, tomo 131, Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1960. Esta última contiene la reunión y los discursos de Pedro de Valdivia y Michimalonco, y por la precisión del texto estimo que ese cronista debe haber sido testigo presencial.

muertes, y que no hay ninguno de los presentes y ausentes que no haya perdido padres, madres, hijos, hermanos y parientes, de modo que les ha azotado el hambre y la pérdida de sus casas. Les pide reflexionar en lo que más les convenga. Y agregó, según el cronista: “mi parecer y mi determinación es que demos la paz y nos sujetemos de voluntad a esta gente, que al fin ya sabemos que cuanto son de bravos y valientes en la guerra, son de mansos y afables en la paz. Y más vale vivir en sujeción gozando de alguna quietud y reposo que no morir como animales, y dejar mujer e hijos desamparados, y a que los maten, como cada día los han hecho, pues en tomando la mujer le cortan los pechos y el hijo lo matan, y dan con él en las paredes, y a los hombres les cortan las narices, y lo mismo harán de aquí en adelante”. Sin duda, se les iba a exigir que realizaran toda clase de trabajos en las encomiendas, pero podrían impedir excesivos tributos y extorsiones “con los medios que el tiempo fuese demostrando”. Tal defensa se haría más fácil: “mientras más conocida tuviéramos la condición de esta gente”, pues de ese modo “tanto mejor sabremos de acometerles.”

Michimalonco pensaba en su gente y la sobrevivencia, y en lograr en el futuro un mayor conocimiento para poder tratar con los españoles. No era una entrega total.

En esa reunión estos jefes discutieron, hubo posiciones opuestas, los más ancianos apoyaron a Michimalonco y su idea de paz, los más jóvenes se opusieron, prevaleció la primera, y acordaron que se hiciese un buen presente a Pedro de Valdivia y se le ofreciese “en nombre de todos los caciques y señores de aquellas tierras la paz y confederación para siempre”. Después, ese jefe juntó todo el oro posible, más de doscientas libras de oro muy fino, unos 92 kilos que valían unos 20.000 pesos, además una buena cantidad de ganado y otras cosas, para que con mayor facilidad fuera dada la paz.



Cuadro al óleo de fray Pedro Subercaseaux. El gobernador Pedro de Valdivia representado montando su corcel al pie de la Cordillera de Los Andes en el Valle del Mapocho, junto a un letrado y a un sacerdote. Las tres figuras simbolizan los tres poderes del dominio hispano en el Chile del siglo XVI.

El encuentro entre esas dos autoridades, Michimalonco y Pedro de Valdivia, se hizo en la casa y palacio de este último en Santiago, allí estaban los más principales españoles. Michimalonco ingresó con sus acompañantes, con mucha autoridad y el rostro bajo y todos ellos sin armas, le ofreció su presente al gobernador, suplicándole oyese sus razones: “porque venía en nombre de toda la tierra y señores de ella a rogarles tuviese por bien que la guerra que con él tenían y él con ellos tuviese fin, y los recibiese su señoría debajo de su amparo, que él y los demás prometían serles leales, sumisos y súbditos, y servirles con toda obediencia”. Al final de su plática, comenzó a alzar los ojos, mirando a todas partes y desechando el miedo que traía, volviendo a su natural ánimo y brío. Valdivia se encontraba sentado en un sillón y Michimalonco de pie frente a él, su valioso presente estaba en el suelo, sin que Valdivia le mostrara mucha atención, y mirándolo le respondió con otro largo discurso.

Valdivia les recibe con buena disposición, como hermanos y naturales de esta tierra, diciéndoles que sus juntas, acciones de armas y su negación a sembrar ha hecho daño a ellos y a los españoles, y textualmente dijo: “yo os quiero recibir a la paz que venís a pedir; porque bien se entiende que vos, Michimalongo [sic], como hombre prudente cabeza de todos, habéis buscado el remedio, y lo habéis aconsejado como hombre de valor, y que estáis siempre entero en las cosas que se deben mirar por los buenos capitanes”. Es decir, reconoce su petición de paz y su jefatura.

Enseguida da a entender que ha conversado con él anteriormente, para explicarles que ellos han venido a estas tierras como cristianos, y que su misión por disposición del monarca es evangelizarlos y que deben aceptar la instrucción que les den el bachiller Rodrigo González y el padre Juan Lobos por ser sacerdotes, por tanto deben aceptar ser cristianos. Luego le plantea la exigencia del servicio y de darles de comer, sin ser sometidos a trabajo exagerado que atenten contra su salud y sustento, en otras palabras, que acepten la encomienda, y les exige proporcionar gente para el trabajo minero, como antes lo sacaban para tributar al inca, y como también lo hacían antes de rebelarse para los españoles. Finaliza expresándoles que pueden llevarse el presente que han traído, según elijan la paz o la guerra, y que él se guiará por sus obras.

Michimalonco le respondió que ellos deseaban servirles y reconocer la sujeción, que se ofrecían a ello y que esperaban que les indicaran las tareas que debían hacer.

Terminó la reunión con un agasajo para celebrar este pacto o “confederación”, que dio Pedro de Valdivia especialmente dirigido al jefe indígena, e igualmente, lo hizo Inés Suárez, que le dio algunas cosas, como peines, tijeras, chaquira y un espejo. En retribución el cacique le regaló una pluma de cóndor, un ave que “se engendra y cría en lo más alto de los volcanes de la nieve, sin salir jamás de ella.”

Se debe destacar la opinión del investigador Carlos Keller sobre el significado de este pacto: “Este solemne acto de cooperación y paz entre dos grandes caudillos de la conquista de Chile, que en realidad representó el nacimiento del pueblo chileno, apenas es mencionado por nuestros historiadores, ni le han atribuido éstos importancia alguna”<sup>8</sup>.

---

8 Keller, C., op. cit., págs. 70-71.

Posteriormente, estos naturales, denominados actualmente picunches, se integraron a la vida cotidiana de la naciente ciudad de Santiago, a las labores agropecuarias y mineras, dieron su trabajo a los encomenderos y después, incluido Michimalonco como jefe, fueron considerados los indios de servicio que acompañaron a los españoles tanto en la paz como en la guerra. Cuando Valdivia emprende la conquista del sur de Chile, sus indios auxiliares fueron esos aborígenes que habían dado la paz en el Valle Central, quienes mostraron fidelidad al compromiso contraído, a pesar del asesinato de su jefe Michimalonco en Concepción por el capitán Jerónimo de Alderete, en la primavera de 1550, al recelar de una posible traición por su intento de conversar con los indígenas comarcanos. Acción que no concitó una opinión favorable entre los jefes militares españoles de la época.

Tan importante fue esa paz que aún en 1600, un escritor anónimo recordaba perfectamente que Pedro de Valdivia la había logrado con los indígenas. Dice el texto: “Avecindáronse y poblaron los dichos conquistadores enriqueciéndose a costa del sudor de los naturales del que como nuevos y bozales con facilidad se dieron y entregaron a la primera paz en tiempo de Valdivia y otros insignes gobernadores que después acá no con poco trabajo y solicitud los redujeron, pero después con el tiempo, como fueron conociendo el desengaño sintiendo la dura sujeción, la aspereza y crueldad de sus dueños y por ser su natural más soberbios y feroces que los del Perú, Nueva España y otras partes, con la misma facilidad se han rebelado...”<sup>9</sup>.

## LAS PACIFICACIONES EN EL SIGLO XVI

Al continuar el avance de la conquista hispánica hacia el sur, Pedro de Valdivia encuentra indígenas que oponen una resistencia fuerte y constante; de modo que cuando intentó fundar las ciudades en distintas áreas del territorio al sur del río Itata, se vio enfrentado a efectuar pacificaciones a fin de afianzar el dominio español de los territorios adyacentes. Estas pacificaciones se imponían luego de obtener una victoria militar sobre diversos grupos de indígenas que habitaban los valles, obligándolos a aceptar una pretendida paz que tenía por objeto captar una fuerza laboral que quedaría sujeta y subyugada al sistema de trabajo de la encomienda o de la mita, para sus actividades urbanas y económicas.

Según la investigación se realizaron varias pacificaciones en la época de Pedro de Valdivia con los indígenas del sur. También, existe constancia documental que en tiempos del gobernador García Hurtado de Mendoza, hijo del virrey, este tuvo conversaciones con algunos indios de Arauco que vinieron de paz por 1557. Según el cronista Pedro Mariño de Lobera: “En este tiempo, unos indios que habían estado rebelados, vinieron

---

9 Toribio Medina, J., *Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile*, Tomo V, Segunda Serie, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago, 1961. Número de Documento 58, fechado el 28 de enero de 1600. “Memorial sin firma presentado a la Junta de Guerra de Indias sobre la importancia de conquistar y pacificar a los naturales del reino de Chile”, págs. 261-268.

de paz adonde estaba el gobernador, y le trajeron un caballo que habían tomado a los españoles en el desbarato postrero de los vecinos de la Concepción, con lo cual se alegró don García y envió nuevos mensajeros a todos los indios de los estados, para que sin temor acudiesen pacíficamente a la obediencia de Su Majestad, como antes lo habían hecho”.

El gobernador mandó mensajeros para que acudiesen pacíficamente a dar obediencia a Su Majestad. Estos mensajes los recibió inclusive Caupolicán y otros caciques principales del Reino, los cuales enviaron, a su vez, a un embajador llamado Millalauco, mozo que no pasaba de los treinta años, prudente y bien hablado y de mucha autoridad entre los indios, este conversó y dijo: “valeroso capitán de tu dichosa compañía que por tal la tengo en ser tuya: yo vengo de parte del bravo ejército araucano y tucapelino y de los demás señores del reino los cuales quedan en consulta sobre la determinación de lo que mandó (...) en lo cual aun no están resueltos, por ser negocio que no mostraríamos la prudencia de buenos capitanes, si no nos arrojásemos en un negocio tan arduo a cosa que no estuviese primero muy bien considerada. Mas con todo eso vengo por embajador a darte noticia de este punto, para que no haya innovación alguna hasta ver la resolución que sobre él se toma”<sup>10</sup>.

El gobernador lo recibió, lo trató con amabilidad, lo mandó vestir de seda y lo envió donde Caupolicán para que persuadiese de paz a los demás indígenas de la tierra. El asunto no prosperó porque la política que adoptó el gobernador fue hacer una dura campaña bélica en la región de Arauco que se extendió por todo ese año y que culmina con la fundación de la ciudad de Cañete de la Frontera, en enero de 1558, donde estuvo presente el licenciado Hernando de Santillán. Lugar en el cual el gobernador instaló a varios encomenderos, entre ellos el mismo cronista Pedro Mariño de Lobera, por estar situada esa ciudad cerca de lavaderos de oro<sup>11</sup>.

García Hurtado de Mendoza reunió a su ejército y lo hizo realizar trabajos de caballería en la costa de Concepción, en presencia de los sacerdotes y el visitador del Rey. Luego, mandó a Francisco Ulloa a juntar gente a La Imperial y a los estados de Arauco. Y continuando la guerra en distintas partes, regresó el gobernador a Concepción, hasta que se decide a fundar Cañete de la Frontera a orillas del río Cayucupil, afluente del río Tucapel. Las tentativas de paz habrían tenido lugar, entonces, entre septiembre de 1557 y enero de 1558. Probablemente, con el propósito de tener a la población pacificada para lograr instalar esa ciudad donde habían encontrado arenas auríferas que permitían instalar trabajos mineros.

Fue en este escenario, que se sostuvo la Batalla de Millapoa en la ribera sur este del río Biobío, en terrenos habitados por los indios catirayes, y enseguida otras muy cruentas en el llamado Estado de Arauco, que tuvieron lugar en Paicaví y Ongolmo, y además una victoria hispana en Purén.

---

10 Mariño de Lobera, P., op. cit., pág. 372.

11 Ibid., pág. 373.



La Guerra de Arauco según Gerónimo de Bibar. Este largo conflicto bélico entre españoles e indígenas en el sur de Chile, está representado en este grabado donde se puede observar a ambos grupos de combatientes con sus respectivos armamentos.

El ejemplo analizado que implica un actuar extremadamente bélico para lograr la paz, en nuestra opinión representa al concepto de pacificación que usaron los conquistadores en el siglo XVI.

Esa instancia de paz la recoge el historiador Diego Barros Arana, como muchas otras de los parlamentos posteriores, sin embargo, este autor a lo largo de su obra muestra una visión extremadamente crítica respecto a los resultados y efectos que estas ceremonias de paz que habían tenido en la política aplicada por los gobernadores.

Difiero de su interpretación, en el sentido que estas ceremonias obligadamente tuvieran que generar acuerdos o una paz permanente, sino por el contrario, las comprendo como una instancia de diálogo intercultural que pueden responder a situaciones bélicas, económicas o de mutua necesidad. Es en ese marco que discuto la parte final del texto de Barros Arana: “El mismo don García que había comenzado la guerra proclamando los principios de humanidad i que había querido reducir a los indios con palabras de paz i

con la predicación evangélica, *estaba convencido de la absoluta inutilidad de esos medios* [el subrayado es propio]<sup>12</sup>.

En mi opinión, a los gobernadores Pedro de Valdivia, García Hurtado de Mendoza y Óñez de Loyola les interesaba la paz para poder establecer encomiendas y trabajos mineros y asentar el dominio territorial. Ese mismo interés explica la materialización de la Tasa de Santillán en el gobierno de Hurtado de Mendoza. El licenciado y creador intelectual de esa normativa para el trabajo minero en Chile fue Hernando de Santillán, quien incluyó en ese mismo texto las “Ordenanzas para la Concepción, Imperial, Cañete, Valdivia, Villarrica y Osorno”, la cual ya he analizado<sup>13</sup>.

Pedro Mariño de Lobera, quien como testigo de época relata los hechos, fue encomendero y estuvo en la fundación de Cañete cuando el gobernador instaló también a otros encomenderos como don Miguel de Velasco, Cristóbal de la Cueva, el capitán Villarroel, Pedro de Pantoja y Pedro Aguayo. Mandó don García a los vecinos que enlistaran sus servicios en el reino para recibir premios acorde a ellos. Todo lo anterior es descrito treinta y seis años después por Mariño de Lobera, que hacia 1594 está escribiendo su crónica.<sup>14</sup>

Hay constancia que luego de la instalación de la ciudad en 1558 hubo seiscientos indígenas trabajando en los lavaderos de oro de Cañete.<sup>15</sup>

Alonso de Reinoso había quedado a cargo de Cañete de la Frontera, y a casi un año de su fundación tuvo lugar la Batalla de Quiapo (más próximo a la costa). Tras estos hechos, los intentos de paz de García Hurtado de Mendoza van complicándose, en parte porque se suceden muchas acciones bélicas que realiza el gobernador hacia el sur.

Solo se obtuvo pacificar el levo de guerra de Tucapel en octubre de 1567, en tiempos del gobernador Martín Ruiz de Gamboa, según el acta del escribano del Cabildo de esa ciudad Juan Muñoz de Ávila, quien enumera la asociación entre diversos *levos* que lo integran con sus respectivos encomenderos para trabajar en las mitas y servir en la ciudad y a sus vecinos<sup>16</sup>.

Hubo que esperar hasta fines del siglo XVI para que otro gobernador retomara la idea de establecer un diálogo con los indígenas de Arauco.

---

12 Barros Arana, D., *Historia Jeneral de Chile*, Tomo II, Santiago: Rafael Jover (Ed.), 1884, pág. 186.

13 Luz María Méndez, “La minería en el sur de Chile en el siglo XVI”, en Enriqueta Quiroz (coord.), *Hacia una historia latinoamericana: Homenaje a Álvaro Jara*, México D.F., 2012, págs. 74-75.

14 Pedro Mariño de Lobera, *op. cit.*, p. 389.

15 Villalobos, S., *Historia del pueblo chileno*, Volumen II, Santiago: Editorial Zig-Zag, 1983, págs. 12, 13 y 17. En esta obra general, el autor señala con un mapa la amplitud de la encomienda de Pedro de Valdivia en Arauco, la cual equivale a lo que se nominaba en la época como “Estado de Arauco”.

16 Mariño de Lobera, P., *op. cit.*, págs. 397-399; Zavala Cepeda, J.M., Dillehay, T., “El ‘Estado de Arauco’ frente a la conquista española: Estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII”, en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, N°2, 2010, pág. 439. Interesante artículo que avanza en la comprensión de la espacialidad de la región en el siglo XVI, tema que desarrollamos anteriormente en nuestro trabajo “La población indígena, su distribución espacial y el proceso de aculturación en La Araucanía (siglos XVII y XVIII). El Recuento de 1796”, en *Memoria americana. Cuadernos de Etnohistoria*, N°3, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1994, págs. 9-40.

El gobernador García Hurtado de Mendoza, fundador de Cañete de La Frontera, avanzó en la encomienda de indígenas en el área araucana, para trabajar lavaderos de oro, y a la vez en su gobierno se dictó la Tasa de Santillán, para regular el trabajo indígena. Intentó efectuar un Parlamento con los indios de Tucapel.



## EL INICIO DE LAS RELACIONES FORMALES DE PAZ EN ARAUCO

### Los parlamentos de Quilacoya, Rere, Tarudima y de La Imperial de 1593

Pasaron los años y un nuevo intento por establecer relaciones de paz con los “indios de guerra”, se hizo por iniciativa del gobernador Martín García Óñez de Loyola en 1593. Este gobernador realizó el primer Parlamento formal en Chile, del cual se conoce documentación escrita. Constancia de este Parlamento existe en un acta, documento intitulado “Requerimientos y capitulaciones de paz que hizo el gobernador Martín García Óñez de Loyola con algunos caciques de los indios de guerra”, que contiene los acuerdos concertados con los indígenas y fue suscrita en el asiento minero de Quilacoya, con fecha 22 de noviembre de 1593.<sup>17</sup>

---

17 “Requerimientos y capitulaciones de paz que hizo el gobernador Martín García Óñez de Loyola con algunos caciques de los indios de guerra”, original en Archivo de Indias, Patronato, 2-4-1/5-28. Texto usado, copiado de manuscritos de José Toribio Medina (en adelante M.M.), Biblioteca Nacional de Chile, Tomo 95, documento N° 1438, págs. 227-241. Editado anteriormente en la *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*, Segunda Serie, Tomo IV, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago de Chile, 1960, págs. 376-381.

Esta ceremonia la realizó el gobernador enseguida que asumió sus funciones en el reino. Así, luego de desembarcar en Concepción a mediados de marzo de 1593, tuvo noticia que el fuerte de Arauco al mando de Alonso García Ramón, estaba asediado por los indígenas, y salió a esa plaza con 200 hombres, encontrándola en estado ruinoso. Convocó a Junta de Guerra el 12 de abril de 1593, en ese lugar, para conocer la opinión de los militares y los de mayor experiencia le plantearon la muy difícil defensa del territorio y una fuerte oposición a fundar nuevas ciudades o poblados en la región<sup>18</sup>.

Oponiéndose a los capitanes, mantuvo la plaza de Arauco, organizó primero una expedición militar y se dirigió hacia Talcamávida y Mareguano, donde procedió a destruir sementeras de indígenas y a matar muchos de ellos en diversos encuentros, repitiendo esa acción en el verano siguiente mientras esperaba refuerzos del virrey García Hurtado de Mendoza, quien no confiaba en su capacidad militar y tenía mala impresión de su persona por su tendencia a ser mercader y no soldado.

En ese momento, el gobernador convocó a los ribereños del río Biobío a dar la paz, “cosa que nunca se había visto en estas tierras, desde los tiempos de don García de Mendoza”<sup>19</sup>.

Cuando la Guerra de Arauco estaba viva, el gobernador Martín García Óñez de Loyola, de carácter más conciliador, fue el responsable de iniciar las primeras conversaciones de paz en el sur de Chile. Impulsó la realización de la primera junta formal de paz conocida y que hasta el presente no ha sido trabajada en profundidad, la cual analizaremos a continuación acorde al Acta del Parlamento conservada donde se especifican todos sus participantes.

Estas paces se realizaron el 26 de septiembre de 1593 “a persuasión” del gobernador, quien se juntó primero en Quilacoya (etimológicamente tres robles) y luego en varios lugares, con distintos grupos de jefes indígenas para tratar la paz. Según dice el texto: “Con los caciques y *reguas* de guerra, naturales e comarcanos”.

Las primeras conversaciones se realizaron en el asiento de Quilacoya (en el área del actual Hualqui), lugar donde estaban los ricos lavaderos de oro que había hecho trabajar el gobernador Pedro de Valdivia antes de su muerte en 1553. Lo que muestra —aunque no lo expresa literalmente el texto—, el interés que ya tenía el Gobernador Óñez de Loyola por lograr la paz de los indígenas comarcanos para reiniciar el trabajo minero en ese lugar.

El gobernador Óñez de Loyola precisa su política en esa ocasión, cuando plantea a los indígenas que deseaba “tratar de medios de paz”, justificando su razonamiento en que ellos debían entender: “las muertes, daños e menoscabos que les había causado la guerra hace 30 años, por lo cual ellos se habían recluso en los montes y quebradas con sus mujeres e hijos no atreviéndose a morir y vivir en tierras llanas y fértiles, siendo suyas, ni tener sementeras entre ellas viviendo en tierras ásperas e infructuosas, produciéndose las malocas españolas hacia ellos, sus mujeres y haciendas, tomándolos presos y talando sus cosechas”.

---

18 “Informe de la Junta de Guerra sobre el Estado del Reino y su pacificación y aumento”, 12 de abril de 1593. En Archivo Nacional, Fondo Claudio Gay, Volumen 16 ex 25, Foja 59-62.

19 Véase Mariño de Lobera, P., op. cit., pág. 560.

En la segunda propuesta, les amonesta a que den obediencia al Rey poblando sus tierras y haciendo en ellas sus casas y sementeras; deseando que se comuniquen con los españoles y demás naturales del reino que están en paz.

En la tercera, les amenaza que no haciendo lo que les pide, les hará cruda guerra a sus personas, hijos y haciendas, obligándolos por la fuerza de las armas a obedecer al Rey.

Durante dos días los caciques reflexionaron y discutieron entre ellos, y resolvieron dar la paz y obediencia a Su Majestad, con las condiciones siguientes:

- 1.- Primeramente que les dejen sus mujeres, hijos, casas y haciendas sin daño alguno.
- 2.- Segundo que les dejen sus lugares de reunión y les permitan efectuar sus fiestas.
- 3.- Tercero que se les dé favor y ayuda contra los indios de guerra que están al otro lado del río Biobío.
- 4.- Cuarto, que los pagos que se pide dar a los caciques a su gente, sean cubiertos por los encomenderos y no por los propios caciques.
- 5.- Que cese el trabajo de las minas de oro que tienen en sus tierras, hasta que se asegure la paz de la provincia.
- 6.- Que el trabajo o la labor de las minas, las realicen los indios de paz y que solo por ahora no trabajen solo para los rescates, porque ellos están ocupados en hacer sus casas y sementeras y luego darán las mitas ordinarias.
- 7.- Que no sean maltratados por las justicias, capitanes ni encomenderos ni otra persona que los maltratare y que les proporcionen sus pagas según la costumbre.

El gobernador aceptó la propuesta de los caciques en todos sus términos y prometió aplicar la justicia y defenderlos a nombre del Rey contra sus enemigos.

Un segundo Parlamento se realizó en Rere (etimológicamente pájaro carpintero), el 29 de septiembre de 1593: a estos caciques les hizo la misma plática de suyo referida y pidieron similares condiciones a las ya planteadas por los caciques en Quilacoya.

El tercer Parlamento lo hizo el gobernador en el asiento de Tarudima (en alusión al pájaro traro), este lugar es mencionado también en algunos documentos como Tarochina y correspondía a un sector indígena de la jurisdicción de la ciudad de Concepción. Al referir el texto a un asiento, indicaba que allí había un lugar minero. El encuentro se realizó el 30 de septiembre de 1593, por lengua, es decir por el intérprete, de Francisco Fris, y entonces el gobernador les concedió las mismas condiciones que a los caciques de Quilacoya. Los indígenas de la zona igualmente dieron la paz y obediencia.<sup>20</sup>

El cuarto Parlamento lo realizó dos meses después, en la ciudad de La Imperial, el 22 de noviembre de ese mismo año, con el objetivo de tratar medios de paz y reducir a los naturales al servicio de Su Majestad. Les hizo el mismo planteamiento que a los de

---

20 Aún tenemos dudas sobre la nominación del lugar donde se realizó esta ceremonia, pues no se ha encontrado un sitio geográfico con esa denominación. Pensamos que el vocablo original podría ser Tarochina, nombre de un jefe (pantalón del Traro, ave de color gris oscuro) o Karuzima (karū = verde, y zima = loma), que en idioma vernáculo significaría “Monte verde”, lo cual sería válido por ser muy boscosa la región en el siglo XVI.

Quilacoya, por lengua, vale decir, mediante dos intérpretes: el mencionado Fris y por García Álvarez Botello, que había trabajado en el lavadero de oro de Madre de Dios en Valdivia hacia 1565 y era encomendero en Concepción desde 1577<sup>21</sup>.

En la parte del texto que resume lo acontecido en La Imperial en 1593 se expresa que: “a lo cual los caciques manifestaron los muchos delitos que habían cometido, se resumieron en que el dicho señor gobernador les pusiere las condiciones que les pareciesen como ellos las pudiesen cumplir que con ellas darían la paz y obediencia a Su Majestad y la guardarían inviolablemente y habiéndose tratado y platicado (...) se asentó la paz”.

Debido a que algunas *reguas* de la Isla de Maquegua estaban rebeladas, el gobernador hizo llamar a cuatro caciques Guanchupillan, Monculef, Guenchunere y Aucananco, quienes representaron y “trajeron la voz”, es decir, la opinión de otros siete caciques.

El diálogo sostenido en estas últimas conversaciones, se centró en los siguientes aspectos:

Que el gobernador en nombre de Su Majestad perdonaba la muerte de Pedro de Maluenda corregidor de la ciudad Rica, de Cristóbal de Aranda vecino de ella y de los soldados que con ellos murieron en Maquegua.

Según el texto, el gobernador les perdonaba además: “los cercos e batallas que han dado y los robos de ganados que con ellos han hecho”, y por consiguiente “perdonarán lo que a ellos se les ha hecho, muerto, tomado e desterrado”. Y para que no se trate de cosa pasada, se comprometen a venir a poblarse con todos sus indios, hijos, mujeres y chusma junto al fuerte Maquegua, con la escolta que les dará el gobernador, para que no los ofendan los enemigos y se les pone de protección a Martín Monje.

Acuerdan que en el asiento de Maquegua los españoles los defenderán de los enemigos y que ellos en el presente verano harán sus casas y en el invierno siguiente sus sementeras en la dicha isla (los terrenos comprendidos entre los actuales ríos Cautín y Quepe, donde se asienta el actual aeropuerto de Temuco).

Los caciques solicitan que no se les pida mita ni servicio por ahora, pero después lo darán y serán leales al monarca y a los gobernadores, proporcionarán soldados para atacar a los indios rebelados y servirán como se les mande y cumplirán esto so pena de su vida. Se concluye que ellos y sus mujeres, sus hijos y sus haciendas serán bien tratados y amparados por el capitán y sus gobernadores en nombre del Rey y se les hará justicia.

El último punto se refirió a la evangelización, expresando que cuando se les pusiese un sacerdote lo recibirán, oirán la doctrina cristiana y la ley evangélica. Con todos esos predicamentos terminó el Parlamento que firman varios capitanes y el gobernador.

Se puso término a este Parlamento itinerante, en la ciudad de Concepción, anotando todas estas capitulaciones de paz el 2 de abril de 1594, sirviendo como testigo de fe, Domingo de Elosu, escribano público y de Cabildo.

---

21 Méndez, L.M., “La minería en el sur de Chile...”, op. cit., pág. 79, precisa más los trabajos mineros en tiempos de García Óñez de Loyola y proporciona información biográfica acerca de treinta mineros españoles de la región en el siglo XVI.

Existe constancia que la rebeldía de los indios contra los trabajos de la mita minera en La Imperial se manifestó con fuerza cinco meses antes del Parlamento. En una petición del Cabildo de esa ciudad, se anotó: “una noche vinieron los enemigos a tiro de arcabuz de la plaza y quemaron una ranchería de indios y la casa de mita del capitán Juan Ortiz Pacheco”, y se agregaba en ese mismo documento: “volvieron segunda vez y pasaron el río más abajo hacia la mar y quemaron la casa de mita del dicho capitán Pedro Olmos y la ranchería de indios que allí había, quemando mucho número de ganado que estaba en sus corrales y llevaron muchos caballos”<sup>22</sup>.

Cinco años después de este Parlamento, agobiados por el trabajo y las injusticias que cometían los españoles, se produjo la gran sublevación indígena en el sur de Chile en 1598, la cual se prolongó hasta 1603, destruyendo a todas las ciudades españolas y forzó un importante cambio de la política imperial.

Se debe considerar como antecedentes muy válidos para comprender esa primera acción de paz en Arauco, que el gobernador Martín García Óñez de Loyola había contraído matrimonio en Perú, con Beatriz, Ñusta y Princesa Inca, con quien tuvo una hija mestiza llamada Lorenza Ynga de Loyola, por lo cual él ya estaba habituado a tratar en su familia con los naturales americanos. De este matrimonio existen varias versiones pintadas en cuadros al óleo de gran factura y a color. Uno de ellos está instalado en la iglesia de los jesuitas de la ciudad del Cuzco, por ser este gobernador un sobrino de Ignacio de Loyola, el fundador de esa famosa orden misionera.



Cuadro al óleo de la Iglesia de la Compañía de Jesús en el Cuzco (siglo XVI), representa el matrimonio del gobernador de Chile, Martín García Óñez de Loyola con la princesa inca Beatriz Ñusta Clara Coya, quienes se encuentran en primer plano a la izquierda. Detrás, al centro, los dos fundadores de la orden jesuita San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola; a la derecha Juan de Borja y Lorenza Ñusta de Loyola (hija del gobernador). Obsérvese en el fondo de la pintura la representación de la familia inca con sus trajes ceremoniales y de miembros de la sociedad hispana virreinal del Perú en el otro extremo.

22 “Pedimento del Cabildo de la ciudad de La Imperial para que sus vecinos no sean compelidos para ir a la guerra”, del 18 de noviembre de 1593, en *Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile*, Segunda serie, Tomo IV, Santiago: editada por Guillermo Feliú Cruz, 1963, págs. 371-374.

El Parlamento de 1593, siendo el primero formalmente establecido en Chile, se ajusta a la realidad de fines del siglo XVI. Época que se define por la instalación y permanencia de ocho ciudades hispanas dentro del territorio indígena, como fueron Concepción, Santa Cruz de Óñez, Cañete de la Frontera, Angol, La Imperial, Villa Rica, Valdivia y Osorno. Poblados donde los españoles situaron sus viviendas, iglesias y hospitales, a sus familias, y gente de servicio tales como negros esclavos e indios —preferentemente yanaconas provenientes del Perú y otros naturales del Valle Central de Chile— y desarrollaron sus actividades económicas esencialmente agropecuarias y mineras. Y con ellas, sus correspondientes formas laborales tanto de origen prehispánico e hispánicas, como fueron la mita minera y la encomienda, respectivamente. Proceso histórico que se extendió en la región durante medio siglo.

Es preciso agregar que los indígenas locales — actualmente conocidos como araucanos, mapuches o reches— habían incorporado hacia fines del siglo XVI, en un evidente proceso de aculturación, el manejo de instrumentos mineros para el trabajo en los lavaderos de oro, como también ya habían adoptado algunas formas de tributación que les exigían sus dominadores hispanos, lo cual se observa con claridad en los acuerdos del Parlamento de 1593<sup>23</sup>.

Como ya se expresó y es preciso insistir, este Parlamento tuvo por objetivo asentar la paz para reanudar el trabajo aurífero en la región, y más precisamente, en los lugares donde el gobernador sostuvo las conversaciones con los caciques: en Quilacoya, lugar ubicado en la ribera norte del río Biobío entre Hualqui y Talcamávida; en Rere y en Tarudima (o Tarochina), sitios próximos a Concepción (actualmente Penco), y la última, mucho más al sur, en La Imperial, ciudad española situada próxima al río de ese nombre, en el recodo que hace el río Cautín cuando se junta con el estero de las Damas, curso fluvial que riega un fértil y amplio valle con varios afluentes, por entonces muy ricos en arenas auríferas.

En este Parlamento ya se observa el cansancio que ocasiona a los hispanos sostener las acciones militares contra los indígenas en el sur del país, las que se han mantenido y financiado por los vecinos de Chile ininterrumpidamente por más de cuatro decenios, con el natural desgaste de hombres y recursos materiales. Igualmente muestra la progresiva dispersión de los grupos y comunidades indígenas que han tenido que refugiarse en montes y quebradas lejos de las ciudades hispanas, arrancando de las persecuciones y sobre todo de las exigencias laborales que imponía el dominio hispánico. Por ello, una de las cláusulas centrales exigidas es el vasallaje al Rey y el sometimiento que exige el gobernador, pues solo así se lograría obtener mano de obra y recaudación tributaria, y reinstalar las formas laborales de la encomienda y la mita, conocidas como “el servicio al Rey”. También, expresa el documento, la exasperación de los españoles al no lograr el sometimiento definitivo; por ello amenazan a los caciques con una “cruda guerra” en sus personas, familias y haciendas. Pero el gobernador y otras autoridades saben que la guerra en sí misma les impide efectuar las actividades económicas más anheladas para

---

23 Méndez Beltrán, L.M., “La Guerra de Arauco, un proceso de aculturación en el siglo XVI”, en *Revista Chilena de Humanidades*, N°14, Santiago, 1994, págs. 113-133.

obtener la riqueza, como es la minería en los placeres auríferos. Por ello, consideran prioritario en ese momento buscar la paz y lograr el vasallaje indígena al Rey.

No se debe olvidar que en el siglo XVI el circulante monetario fundamental son los metales de oro en Chile, y de plata en Perú y México preferentemente. Y la política empleada para someter a los bravos chichimecas del norte de México, localizados donde estaban las minas de plata, es similar en esa centuria a la que se empleó en el sur de Chile, una cruda guerra a “fuego y sangre”, como dicen los textos documentales.

Respecto a los indígenas, el diálogo sostenido en este Parlamento permite conocer también sus quejas y sentimientos respecto a los efectos de la dominación hispánica. Son de sumo interés los planteamientos y las condiciones que hacen en el Parlamento los caciques próximos a la ciudad de Concepción.

Ellos exigen al gobernador que, a cambio de la paz, les respeten a sus mujeres, hijos, sus casas y haciendas, que han sido hostigadas, quemadas y destruidas por las campearadas del ejército vecinal de la época; también que respeten los lugares donde efectúan sus reuniones y sus costumbres de fiestas; solicitan ayuda para detener las acciones de los indios de guerra del sur del Biobío cuando los atacan en sus tierras; piden que se les exima de trabajar en las minas de oro que hay en sus propias tierras, hasta que cesen los ataques de los indios de guerra; que pongan a trabajar a los indios de paz —léase aquí a los yanaconas— porque ellos deben reconstruir sus casas y sembradíos; y que se comprometan a sacar solo oro para pagar su tributo y a dar las mitas ordinarias. Finalmente, exigen que no los maltraten los españoles que ejercen justicia, ni los capitanes ni los encomenderos. Solicitan, al final, que a los caciques se les de su sueldo de costumbre.

Este texto de 1593 muestra los efectos de la ocupación hispana y de la guerra en la violencia social, en la falta de comprensión y respeto hacia los indígenas, a sus personas, familias y bienes, como también en los extremos efectos del sistema laboral, más la aculturación producida por el trabajo de las mitas y la tributación forzosa aplicada por los hispanos.

Por nuestros estudios recientes, se sabe que el gobernador Martín García Óñez de Loyola, después de ese Parlamento hizo trabajar a doscientos ochenta indios en Quilacoya. Lo refrenda el testimonio de un capitán llamado Hernando Vallejo, quien atestiguó en 1594:

“haberlo visto —a ese gobernador— y que a tiempo de dos meses que personalmente con la cuadrilla de sus indios en el asiento de minas de Quilacoya, en sacar oro y que han estado como al presente están con mucha seguridad, quietud y paz y los mismos indios van a todas partes a catear y buscar oro y sin guardia alguna... y que el jornal que les dan es tan aventajado del que al presente se saca en todo este dicho reino, por lo que pretenden y desean todos los vecinos de venir a sacar oro a las dichas minas de Quilacoya”.<sup>24</sup>

---

24 Méndez, L.M., “La minería en el sur de Chile...”, op. cit., pág. 88.

Al año siguiente, el gobernador, prosiguiendo con su interés aurífero y de contener a los indios rebelados, funda en el asiento minero de Millapoa, en la ribera sur del río Biobío, la ciudad de Santa Cruz de Ñez, y en la ribera norte el fuerte de Jesús, con lo cual intentó reducir a la paz a los indios de ambas riberas del río. Ese último fuerte fue atacado por el jefe Nangalien de Mareguano con trescientos hombres y, en respuesta, el gobernador dio orden al Sargento Mayor Miguel de Olavarría de capturarlo, este tomó preso a su hijo y a su cuñado Neretalia, lo cual obligó a ese jefe principal a dar la paz.

Al concluir su crónica, Mariño de Lobera desliza loas hacia Martín García Ñez de Loyola, testimoniando “que con menos gente y aderezo y con ninguna experiencia en cosas de este reino ni de guerra, ha salido con lo que otros gobernadores no pudieron y se ha conservado en paz y con buen nombre de todos”.<sup>25</sup>

En 1598, muere el gobernador atacado por los indios de guerra en Curalaba, que etimológicamente significa “piedra de muerte”. Se equivocó el gobernador Ñez de Loyola al instalar allí su campo cuando regresaba con su ejército desde La Imperial, pues al amanecer, cuando dormían, le atacaron trescientos indígenas bajando por las colinas cercanas. Fue ultimado al salir de su tienda medio vestido, mientras se dispersaban los soldados corriendo hacia el estero<sup>26</sup>. De acuerdo a otra fuente, su cabeza fue conservada como trofeo de guerra por un cacique de Tucapel, y la sacaba en las fiestas recias para brindar en ella. Solo los caciques y personas graves, bebían en ella por grandeza y por la honra que se les hacía; a esa calavera se la denominaba *rari lonco*, que equivalía a la acepción “vaso de cabeza”, porque en estos trofeos de guerra jamás bebía la gente vulgar<sup>27</sup>.

Con la muerte del gobernador Ñez de Loyola se desató la gran rebelión indígena que puso fin a la presencia hispánica en el territorio mapuche, pues sus sucesivos ataques provocaron la pérdida y abandono de todas las ciudades hispanas en el sur y significó un serio revés militar para los españoles. Empero, dio origen a un nuevo período político en Arauco, con una diversa acción gubernamental española y las reflexiones de su jefe militar, el sargento mayor Miguel de Olavarría.

## **Miguel de Olavarría, primer teórico de la paz en Chile: “Informe sobre el Reino de Chile, sus indios y sus guerras” [¿1594-1598?]<sup>28</sup>**

Es preciso destacar en toda su magnitud el análisis que hizo este militar español que había sido Protector de Naturales de Santiago y luego nombrado Sargento Mayor del

---

25 Mariño de Lobera, P., op. cit., pág. 561.

26 Barros Franco, J.M., “El desastre de Curalava: un testimonio directo”, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Volumen 97, Santiago, 1986, págs. 131-140. Incluye en su artículo una carta inédita, enviada al corregidor y a los vecinos de Angol por el sacerdote Bartolomé Pérez Merino que sobrevivió al hecho con la ayuda de uno de los indígenas que lo conocía, donde proporciona la lista de los españoles fallecidos y describe en detalle el suceso. Carta fechada en Lumaco el 25 de diciembre de 1598.

27 De Rosales, D., *Historia general del Reino de Chile*, Santiago: Editorial Universitaria, 1969, pág. 31. Fragmentos seleccionados por Alfonso Calderón.

28 “Informe sobre el Reino de Chile, sus indios y sus guerras”, en Gay, C., *Historia Física y Política de Chile*, Documentos II, Santiago: reedición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Biblioteca



El cacique Anganamón, yanacóna del gobernador Martín García Óñez de Loyola quien murió en sus manos. Es probablemente el mismo jefe que ordenó la ejecución de los tres jesuitas en Elicura en 1613.



Este gobernador fue el que realizó el primer parlamento formal en Arauco, en 1593 con los indígenas comarcanos de Concepción.

Ejército en el gobierno de Martín García Óñez de Loyola, tanto por la descripción del territorio y de las ciudades, y sobre todo, por las características que traza acerca de los indígenas de paz y los de guerra, y de las álgidas circunstancias que vivía el Reino debido a la prolongada Guerra en Arauco.

Este singular personaje elaboró una profunda y razonada reflexión acerca de la conveniencia de continuar la guerra, sostenida por ya cinco décadas, o de efectuar un significativo cambio en la política española hacia la instalación de formas de relación pacífica. Siendo el primer pensador de su época en proponer un diseño del contenido que debían tener las relaciones de paz con los naturales.

Hasta el presente, los historiadores e intelectuales han presentado como el adalid de la paz al jesuita Luis de Valdivia, pero han desconocido a Miguel de Olavarría, quien con sus propuestas de paz lo antecedió varios años<sup>29</sup>.

Nacional, DIBAM, 2009, págs. 9-35. Este documento fue editado por Claudio Gay en el siglo XIX y hasta ahora no se ha destacado la figura de su autor en el sentido que lo comentamos.

29 Toribio Medina, J., *Diccionario Biográfico Colonial de Chile*, Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1906, págs. 597-600. El bibliófilo anota "Olavarría", y al respecto señala que nació por 1563, su padre pasó al Perú con Pedro de Alvarado y estuvo en la Batalla de Chupas y en la rebelión de Hernández Girón. Miguel, después de servir un año en las galeras de Sicilia, vino a Chile con el presidente Sotomayor, y a contar de 1581 sirvió nueve años en la guerra. Peleó en Longonahuel —tierras de los Catirais en la cordillera de Nahuelbuta— donde salió malherido de una lanzada y con un brazo roto, en la batalla de la retirada de Purén y con varios flechazos en Molvilla, Lincoya y otros encuentros. En 1585, Sotomayor le nombró capitán, fue proveedor general del Ejército y luego corregidor de Santiago y Protector de los naturales del Reino por nombramiento, en

Correspondiendo, además, a Miguel de Olavarría las ideas fundamentales que guiaron el diseño de la política posterior adoptada por la Monarquía española en Chile, como fueron: la propuesta de creación de un ejército pagado por la Corona; la instalación de los gobernadores de indios —los posteriormente llamados capitanes de amigos— dentro de las tierras de los naturales; y de propulsar la evangelización entre ellos. Escuchemos su voz:

“Yo he tratado y discurrido mucho acerca de esta guerra con don Alonso de Sotomayor, con Martín García de Loyola, con el mariscal Ruiz de Gamboa y con otros capitanes prácticos, antiguos y modernos de aquel reino; por todo lo propuesto hasta aquí en esta relación y por otras circunstancias y casos de guerra, y llegando al resumen, no hay ninguno de ellos que no desconfíe del buen suceso por no hallarle cuerpo y considerar nuestras fuerzas alimentadas con tantas dificultades e imposibilidades, y que hoy las tendrá Chile y mañana no, y que las deshace y consume el rigor de la guerra e incomodidades del reino en un breve tiempo (...) Restaurar las cosas que están perdidas y consumidas y hallar salida en las dificultosas suele ser ventura, y cordura elegir el mal menor o de él sacar provecho, y si no es lo que sea el seguir un tan manifiesto error como se hace en querer acabar la guerra de Chile por el camino que se ha seguido hasta aquí, de poca utilidad bastante desengaño había de haber. Digo y afirmo que lo que conviene al servicio de ambas majestades, divina y humana, a la restauración del Reino de Chile que parece al aumento de los vasallos de su S.M. y de sus haciendas, a la conservación de los pocos indios que han quedado de paz y para conseguirse el aumento de la real hacienda y otros provechos que declarar, es alzar las armas y dejar de continuar la guerra, tomando asiento con los indios del Estado y capitulando con ellos en nombre de S.M. lo siguiente”.<sup>30</sup>

A continuación, Miguel de Olavarría propuso once puntos que él consideraba necesarios para establecer acuerdos con los indios, que, como se verá, trazan hacia el futuro la política que adoptará en el siglo XVII, tanto la Monarquía española como muchos

---

1592. En la época de Sotomayor se halló en las fundaciones de los fuertes de La Cruz, Espíritu Santo, Purén y Arauco. El gobernador Martín García Óñez de Loyola le ascendió a sargento mayor en 1593, y lo envió a Lima a pedir gente al marqués de Cañete (que había sido gobernador de Chile). Estuvo con Óñez de Loyola en la fundación de la ciudad de Santa Cruz. Contribuyó a la pacificación de Catiray, Mareguano, Millapoa y Talcamávida. Fue con posterioridad a Panamá, donde sirvió sin sueldo en una compañía de aventureros. Pasó a España a pedir remuneración de sus servicios y los de su padre, que había estado en el Perú y había luchado contra Diego de Almagro y posteriormente contra Gonzalo Pizarro. Fue enviado en 1602 a España. Estando allá, en Fuenterrabía construyó un navío de quinientas toneladas, con el cual hizo un viaje a México en 1604. Con posterioridad, lo nombraron gobernador de la provincia de los Musos en Nueva Granada y salió en mayo de 1605 de Sevilla a Nueva Granada donde combatió a los indios pijaos. Volvió a la Corte en 1614 de pretendiente. Y hacia 1616, lo propusieron como tesorero de las cajas reales de Chile y luego lo nombraron factor de las cajas reales de México, cargo del que no alcanzó a tomar posesión. Se había casado en Chile con doña Francisca Agurto, dejando un hijo llamado Francisco y una hija que fue monja agustina en Santiago.

30 “Informe sobre el Reino de Chile, sus indios y sus guerras”, op. cit., págs. 29-30.

gobernadores posteriores, en los sucesivos Parlamentos con los indígenas. Léase: “con los de paz”, o sea con los comarcanos de Concepción y Chillán, y “los de guerra”, los denominados araucanos, es decir: los tucapeles, catirayes, purenes, coyunches y la gente de la Cordillera Nevada; además, los maqueguanos y boroanos, y más al sur del territorio, con los huilliches y cuncos.

Sus interesantísimas reflexiones y propuestas de paz se pueden resumir así:

1. Incorporar bajo la protección y amparo de S.M. como directos vasallos de la Corona a los indios del Estado de Arauco (los indios de guerra), quitándoselos al dominio de los encomenderos. Precizando luego todo el territorio que ellos habitan desde el río Biobío al Imperial, incluida la cordillera de Nahuelbuta, y agregando a ellos, los indios coyuncos y los que habitaban en la ribera norte del mismo río.
2. Aplicar a esos indios y caciques del Estado, entre los 16 y 60 años, un tributo anual de dos pesos oro de vasallaje.
3. Retirar de las tierras del Estado las poblaciones y guarniciones de militares, para que no vivan españoles en esos territorios, pues esto lo estimarán los indios como un gran regalo.
4. Eximir totalmente del servicio personal a los indígenas, y a sus mujeres e hijos, del servicio ordinario que dan a los encomenderos y sus mujeres, como usan dar los demás indios de Chile. Esa condición, en su opinión, será muy valorada.
5. Instalar en cada aillarehue y sus nueve parcialidades un gobernador para que los administre y les haga justicia conforme a sus leyes, los cuales serán nombrados por el gobernador de acuerdo con un par de nombres propuestos por los caciques respectivos.
6. Obligar a dichos gobernadores de indios a comparecer dos veces al año a dar cuenta, traer el tributo y dar informe de lo que sucede en sus tierras al gobernador del reino.
7. Pedirles el ingreso de clérigos y frailes en sus tierras a efectuar evangelización y que permitan el bautizo de sus hijos e hijas. Él calcula que por este medio se puede convertir a unas 60.000 personas, ya: “que les será más agradable el reducir en nuestra santa feé [sic] católica mediante buenos medios y suavidad que por fuerza y rigor de armas como se ha pretendido, pues las condiciones robustas y feroces como son las de aquellos indios se atraen mejor con maña y blandura como sucederá con éstos, porque son los indios de menos ritos en las Indias”.
8. Acceder a la petición que les hiciera el Gobernador de soldados de a pie y de a caballo, para ayudarlo a reducir posibles alteraciones de indios situados dentro o fuera del territorio denominado el Estado, servicio que deben prestar gratis, pero a cambio se les puede dar las haciendas, mujeres e hijos de los rebeldes que no fuesen cristianos.
9. Prohibirles que recojan y oculten a españoles, mestizos y mulatos delincuentes en sus tierras, los cuales deben entregar al corregidor de la ciudad más cercana. Igualmente se les prohíbe que reciban a los compradores de esclavos que ingresan a adquirir mujeres, porque se pretende que no tengan parientes fuera de sus tierras.
11. Impedir que reciban a los indios de la isla Mocha y de la Santa María, pues esos naturales deben quedar en el vasallaje de Su Majestad, dando algo a cambio al encomendero de esa última isla pues sus indios están en paz.

13. Deben permitir y consentir que entren a sus tierras las personas que ordene el gobernador a explorar y buscar minas de oro y plata, en Relomo y otras que son riquísimas, y deben permitir el ingreso de indios forasteros a trabajarlas. También, se les pone condición de arrancar las viñas y cepas de uvas en todas sus tierras, para dejar este producto a los españoles comarcanos a fin de que lo comercien con los indios.

Olavarría continúa su exposición reflexionando su propuesta, solicitando un buen salario, para los soldados, confiando que los indios vendrían de paz pues se les ofrecía la libertad para ellos, sus mujeres e hijos, y todo ello redundaría en el crecimiento económico y en la estabilidad del Reino. Solicitaba a los gobernadores que dirigieran la guerra a los vicios existentes, especialmente al excesivo trabajo que los españoles imponían a los indios de paz, pues no cumplían las ordenanzas laborales y los vecinos encomendados hacían su voluntad, pues los indios de guerra observando esos crueles tratamientos huían, para no verse involucrados en un similar mal tratamiento. Su propuesta de pedir el envío de unos trescientos a cuatrocientos soldados, aun tratando la paz, la hacía con el propósito de que los indios entiendan que se hace, no por falta de fuerza militar, sino por expresa voluntad del Rey que desea el bien de sus vasallos indios a fin de que cese la guerra y de lograr el servicio de la gente para poblar el Estrecho y otros descubrimientos.

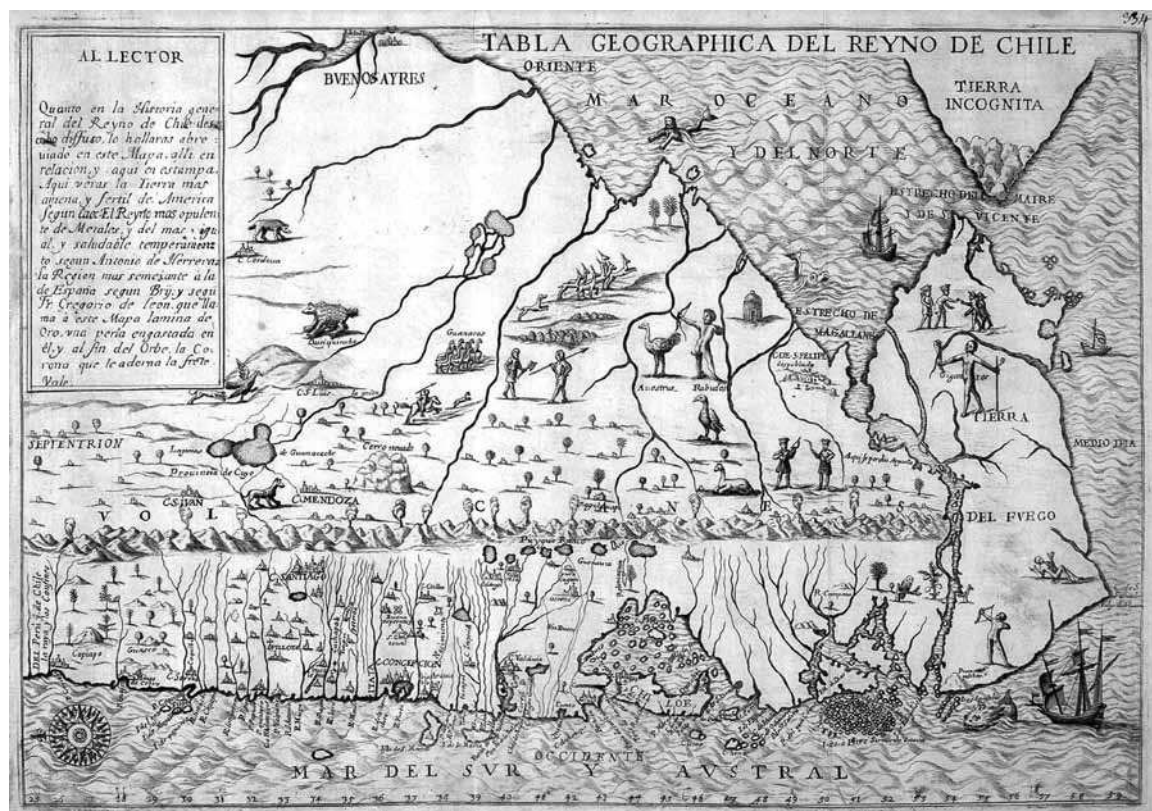
Este gran visionario para su época funda su análisis en la realidad, por ello tanto la Corona como los jesuitas se guiaron por sus propuestas. Miguel de Olavarría es sin duda el hombre que reflexiona la situación del sur de Chile a fines del siglo XVI, y debe ser destacado junto a Martín García Óñez de Loyola por ser los pacificadores de su época. Son los iniciadores de nuevas formas de relación con los aborígenes del sur, muy distintas a las tradicionales pacificaciones, que si bien fueron fallidas en su momento, perfilaron y diseñaron aspectos importantes para el futuro histórico en esa región.

En todo caso, se puede sintetizar que los intentos de paz del siglo XVI, estuvieron directamente relacionados con el deseo de los españoles de obtener una situación de equilibrio en su relación con los indígenas cuando deseaban instalar o expandir las labores mineras, por la necesidad de forzar a los indios al trabajo mediante la instalación de la encomienda y la mita minera. No es casualidad que los gobernadores que realizaron intentos de paz fueran Pedro de Valdivia, García Hurtado de Mendoza, Martín Ruiz de Gamboa y Martín García Óñez de Loyola. Precisamente, los dirigentes más interesados en explotar los placeres auríferos del sur de Chile, y de quienes hay constancia documental que forzaron el trabajo de los indios en los lavaderos de oro de la región central y sur del país<sup>31</sup>.

La resistencia indígena de fines del siglo XVI se fundamenta y se expresa con una gran oposición hacia el servicio personal y al trabajo minero, tal como lo testimonian los jefes o caciques en el Parlamento de 1593 y en los siguientes. La Junta de Guerra —ya citada— previa al Parlamento, realizada por el gobernador con los principales militares actuantes en Arauco, había considerado como gravitantes esos mismos aspectos.

---

31 Luz María Méndez B., “La minería...”, op.cit. p. 86.



Es una de las primeras cartas geográficas del Cono Sur de América, en la cual se incluyen tipos humanos y especies animales, fue incluido en la Histórica Relación del Reino de Chile del padre Alonso Ovalle.

## LAS ACCIONES CONTRADICTORIAS EN LOS INICIOS DEL SIGLO XVII: GUERRA Y PAZ EN ARAUCO

La gran insurrección mapuche de 1598 a 1603 obligó a los españoles y criollos a considerar la nueva situación existente y a diseñar una nueva política para la región del sur. Tres grupos de opiniones emergen entonces para enfrentar la álgida situación: los militares mantuvieron su posición tradicional de combatir a los indígenas “a sangre y fuego”; los encomenderos, vecinos y dignatarios de las órdenes religiosas antiguas, pidieron la ayuda al monarca para crear un ejército real permanente que asumiera las acciones militares y bélicas en la región; los jesuitas y las autoridades virreinales se convencieron que era necesaria una política de pacificación y evangelización, estableciendo relaciones de paz que impulsaran acuerdos permanentes. Mas, también hay que considerar otro factor subyacente y presente desde 1580, que es la captura de indios en la guerra para tomarlos como esclavos y enviarlos al Perú, asunto que coincide con la declinación de la producción aurífera en los depósitos aluviales de la región. Los intereses de los soldados

y de los comerciantes se entrecruzan en el tráfico esclavista que les permite otra fuente de enriquecimiento personal<sup>32</sup>.

Después de la muerte de Óñez de Loyola, gobiernan interinamente el Reino de Chile don Pedro de Vizcarra (1599), luego don Francisco de Quiñones (1599-1600), posteriormente don Alonso García Ramón (1600-1601), y todos resultaron impotentes para contener la gran sublevación que había reducido a cenizas las “siete ciudades de arriba” y tenía medio país en ruina y destrucción. Hasta que el Rey decide instalar un ejército real en Chile y el virrey Luis de Velasco, marqués de Salinas, nombra a un destacado y experto militar para que conduzca Chile. Este era Alonso de Ribera, quien se decide por reformar el ejército vecinal para convertirlo en uno profesional y hacer con él una cruda guerra para pacificar el territorio<sup>33</sup>.

Cuando la guerra indígena recrudecía y se hacía evidente el retroceso de la ocupación hispana con la despoblación paulatina de las ciudades en el sur, emerge la figura de un nuevo intelectual pacificador en Chile, el jesuita Luis de Valdivia.

### **Luis de Valdivia, misionero, político y pacificador de Arauco**

Este sacerdote había viajado a América en 1589; tenía entonces veintiocho años, se instaló en Perú y pasó a Chile en 1593, integrando el primer grupo jesuita que se establece en el país. Ejerció labor misionera y educacional en Santiago, donde se dedicó a estudiar la lengua de los aborígenes, que logró editar en Lima años después, en 1606<sup>34</sup>.

Viajó entonces unas pocas veces a Concepción, realizando algunas visitas a la residencia de Buena Esperanza, que habían establecido los jesuitas en Chillán, donde hizo

---

32 Jara, Á., *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*, Santiago: Editorial Universitaria, 1971, págs. 151-236. Libro fundamental para comprender el proceso de la esclavitud en la época.

33 Errázuriz, C., *Seis años de la Historia de Chile*, Tomo II, Imprenta Nacional, Santiago de Chile, 1882; Campos Harriet, F., *Alonso de Ribera. Gobernador, galante y visionario*, Santiago: Empresa editora Zig-Zag, 1966. En estas obras se encuentra detallado y muy bien fundamentado el gobierno de ese período, así como la biografía del gobernador Ribera, respectivamente. En lo relativo a las orientaciones que dio Felipe III a los marqueses y otros nobles españoles en el concierto americano, Horacio Zapater reparó en ello en su obra *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*, Santiago: Editorial Andrés Bello, 1992, págs. 50-60.

34 Del jesuita Luis de Valdivia se ha escrito mucho desde su propia época en adelante. En esta ocasión hemos citado algunos trabajos; importante es una de sus obras, léase: *Arte, vocabulario y confesionario de la Lengua de Chile*, Leipzig, 1897. Reedición de la obra original: *Arte y Gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario y Confesionario compuestos por el padre Luys de Valdivia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Piru, Lima, por Francisco del Canto, año de 1606*. Los trabajos más recientes, de Zapater y Díaz Blanco, se complementan con el original trabajo de Jara, Á., “Importación de trabajadores indígenas en Chile en el siglo XVII”, en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, N°124, Santiago, 1956, págs. 177-212. Se refiere a la traída de indios huarpes desde Cuyo para emplearlos en las mitas de construcción urbana en Santiago de Chile, y la labor del Padre Valdivia con ellos, que le sirvió para aprender la lengua allentiac.

labor misional. Su permanencia en la Araucanía fue en realidad escasa y breve en esta época pero muy fructífera para entender la realidad regional<sup>35</sup>.

Rápidamente, Luis de Valdivia comprendió los crudos efectos de la acción bélica y percibió que el mayor obstáculo para la propagación del evangelio era la modalidad de trabajo impuesto por los españoles, “el servicio personal” a través de la encomienda y las mitas, que obligaba a los indígenas a trabajar en la agricultura, en las faenas mineras y en tareas propias a la edificación urbana. Obteniendo los colonizadores hispanos, en forma obligada o “forzosa”, la mano de obra necesaria para su incipiente economía. Este sistema laboral considerado por el Padre Valdivia, injusto y contrario a la ley natural, en su opinión era el desencadenante de la guerra. Chile era para él un país de gente pobre donde la guerra provocaba una constante inquietud, mayor pobreza y contradecía la conversión de los naturales al cristianismo.

Convencido Luis de Valdivia que era necesario cambiar el estilo político para poder ampliar la actividad misionera, regresó al Perú en 1602, para efectuar gestiones en la corte virreinal. Allí, logró convencer al virrey y a otras autoridades de la urgente necesidad de efectuar profundas transformaciones en la política aplicada en la Araucanía.

### **Cambios en la política hispana y virreinal: De la guerra a la paz**

Al año siguiente, 1603, el Rey de España dispuso la creación de un Ejército Real permanente, el cual se debía instalar en Concepción y operar en la región, el financiamiento sería con cargo a los fondos de la Real Hacienda del Perú, a través del ítem del “real situado”, que servía para pagar los sueldos de los militares y comprar los pertrechos necesarios anualmente. Este cuerpo estable en la zona vino a reforzar la actividad militar que era sostenida hasta entonces por los españoles y criollos del reino<sup>36</sup>.

Mas, la situación regional era tan compleja y el gasto bélico tan oneroso, que se necesitaba una solución política. La guerra de Chile le costaba a la Corona española una décima parte de las rentas que recibía desde América, o sea doscientos mil ducados anuales. Unos siete mil soldados españoles habían militado en Arauco, más un número importante de criollos que se integraron además desde 1561 al ejército vecinal; unos y otros, en su mayor parte habían muerto en acciones bélicas contra los araucanos. La actividad beligerante se recomenzaba anualmente, los refuerzos enviados a los gobernadores eran insuficientes. Arauco era para España un tonel sin fondo de vidas y dinero.

Por entonces, la Corona ya intentaba un cambio en la política de guerra tradicional hacia contactos pacíficos y acuerdos de paz en la Nueva España (México)<sup>37</sup>. Esta sirve

---

35 Díaz Blanco, J.M., *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, Santiago: Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, 2011. Esta valiosa recopilación documental que recientemente se ha editado contiene un análisis biográfico más actualizado y textos que estaban inéditos. Es un libro de gran utilidad para comprender la acción política y misional del Padre Luis de Valdivia.

36 Jara, Á., *Guerra y sociedad en Chile*, op.cit., págs. 129-143.

37 Florescano, E., “Colonización, ocupación del suelo y frontera en el norte de Nueva España, 1521-1750”, en Jara, Á. *Tierras Nuevas*, op. cit., págs. 58-59. Señala: “Durante la administración de los virreyes Manrique (1585-1580), Velasco II (1590-95), se definió una política que al mismo tiempo que

de precedente en la época para resolver la situación de Chile. Precisamente, los dos virreyes que se encuentran en Lima en 1604, cuando el Padre Valdivia está realizando sus gestiones a favor de los indígenas de Chile, han desarrollado previamente funciones gubernamentales en la Nueva España. Luis de Velasco, hijo, en su primer período virreinal llegó a concertar la paz con los indios chichimecas en 1591 con apoyo de los padres franciscanos, firmó un acuerdo en la ciudad de México que perduró hasta la siguiente centuria; además, ese virrey se pronuncia en contra de la esclavitud y a favor de la agrupación de los indígenas en pueblos<sup>38</sup>.

Respecto al conde de Monterrey, don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, nació en España en 1560. Fue nombrado virrey en Nueva España en 1595 cuando gobernaba el Rey Felipe II, donde permaneció en el cargo hasta 1603, cuando es transferido a similar función en el Perú. Su política fue agrupar a los indios mexicanos en localidades, creándose para el efecto un organismo denominado la Sala de Congregaciones. También fue el pacificador de los indios chichimecas y se dirigió a California, donde fundó Monterrey. Escribió un texto con su política destinado a su sucesor, que se conoce como: “Advertimientos generales tocantes al gobierno de la Nueva España que el virrey conde de Monterrey dejó al Marqués de Montesclaros, Acapulco 28 de marzo de 1604”, el que también lo sucede como virrey en el Perú<sup>39</sup>.

Su antecesor en el cargo era Luis de Velasco y Castilla, marqués de Salinas del Río Pisuerga, que había gobernado también el virreinato de la Nueva España entre 1590 y 1595, y luego pasó al virreinato del Perú, donde se desempeñó entre 1596 y 1604.

Por tanto, los virreyes que resolvieron la nueva política para Chile tenían una enorme experiencia dirigiendo los dos territorios más importantes de la administración española en América, como fueron los virreinos de Nueva España y Perú, donde los tres sembraron una política pacifista.

En 1604 asume el marqués de Monterrey, que ha sido trasladado como virrey al Perú, quien convocó a una junta de altos funcionarios y de eclesiásticos en Lima para tratar el caso de Chile. En ella estuvieron presentes los dos virreyes mencionados —el

---

condenaba la esclavitud y la guerra a ‘fuego y a sangre’ que se hacía contra el chichimeca, proponía medios que facilitarían la colonización pacífica y estable del norte. Uno de los medios propuestos fue fundar pueblos en la tierra de los chichimecas con agricultores españoles”.

38 Martínez Baracs, A., “Colonizaciones tlaxcaltecas”, en *Historia Mexicana*, N° XLIII, 2 (170), oct-dic. 1993, págs. 206, del cual se desprende que a fines de 1590, el nuevo virrey, Luis de Velasco el Joven, en ejecución de un plan de su predecesor, el marqués de Villamanrique, comenzó a negociar con los señores del cabildo de Tlaxcala, el envío de cuatrocientas familias para establecer varios asentamientos en la Gran Chichimeca. El acuerdo alcanzado formalmente el 14 de marzo de 1591 fue resultado de una compleja negociación, en la que cumplieron una notoria función mediadora los frailes franciscanos de la provincia de Tlaxcala, sobre todo fray Gerónimo de Mendieta, entonces guardián del convento de la ciudad de Tlaxcala, y fray Gerónimo de Zárate.

39 Noble español, quinto conde de Monterrey, linaje de los Zúñiga; su madre es Velasco y Tovar, emparentada con el marqués de Berlanga y condes de Haro, duques de Frías, condestables de Castilla. Pariente del futuro Francisco López de Zúñiga y Meneses, marqués de Baidés, quien celebró la paz en Quilín en Chile, en 1641. Para su acción respecto al proceso de pacificación de los indígenas en México, véase: Powell, P., *La guerra chichimeca*, México: F.C.E., 1985 (primera edición en inglés, 1975), págs. 213 a 231.

conde de Monterrey y el ex virrey Luis de Velasco— más el gobernador electo para Chile, el militar Alonso García Ramón, el oidor de la Audiencia de Lima Juan de Villela, y dos sacerdotes jesuitas, el P. Luis de Valdivia y el P. Francisco Coello<sup>40</sup>.

En esa reunión se tomó la decisión de probar e imponer una nueva política para los indios belicosos en Chile, resolviéndose redactar un texto especial para que fuera leído a los caciques. Ese texto contenía los siguientes considerandos: 1) suprimir el servicio personal de los indios dando a los encomenderos dos años de plazo para eliminar esa forma de trabajo; 2) fijar un salario o jornal a los indios mitayos; 3) la libertad para los indígenas que provenían de Chile y estuviesen en Perú en calidad de esclavos por haber sido capturados en la guerra, los que se calcularon en unos trescientos individuos; 4) revocar todas las órdenes anteriores emanadas de los gobernadores que contradijeran los acuerdos de la junta.

Estas fueron las bases de la nueva política pacificadora virreinal y sus acuerdos dieron el contenido para realizar las conversaciones oficiales de paz en la región, es decir, los primeros parlamentos del siglo XVII.

Es preciso consignar que, en nuestra opinión, la historiografía precedente no ha tenido claridad para percibir bien el origen y sentido de estas ceremonias de parlamentos. Diego Barros Arana, el historiador positivista decimonónico, hace algunas relaciones de ellas dentro de su *Historia General*, pero, como ya se expresó, no logra realzar su sentido porque personalmente adopta una posición negativa sobre los efectos de los parlamentos y por tanto no logra entender sus alcances como una forma válida de diálogo en la época. Los estudios más recientes de Horacio Zapater le atribuyen su origen y realización al Padre Luis de Valdivia, omitiendo la existencia de los parlamentos y paces anteriores a 1612 en el caso chileno. Más recientemente, otros autores fijan el inicio de los parlamentos en el año de 1605, y lo mismo sucede con los antecedentes que usó la “Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato”, cuyo texto se publicó en 2008. Recientemente, los historiadores han propuesto el año de 1593, y nosotros planteamos que se deben considerar como antecedentes las otras instancias previas de paz para el siglo XVI, como emerge de este estudio<sup>41</sup>.

También debe tenerse presente el avance historiográfico y antropológico habido para entender las formas del contacto y los problemas que ocasionaba el dar la paz a los indígenas. En este sentido deben consultarse el trabajo mío, ya citado, luego el de Andrea Ruiz-Esquide Figueroa, y más recientemente el de José Manuel Zavala Cepeda<sup>42</sup>. De modo que remitimos a ellos la discusión relativa a la comprensión de las instancias

40 Zapater, H., *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*, Santiago: Editorial Andrés Bello, 1992, pág. 22, nota 14. Monografía valiosa para comprender la acción de ese sacerdote y las controversias de la época en torno a la Guerra Defensiva, que complementan al estudio de las controversias sobre la esclavitud indígena, avanzadas por Álvaro Jara en su libro *Guerra y sociedad en Chile*, editado en 1956, al cual no cita.

41 *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, editado por el comisionado presidencial para asuntos indígenas, primera edición, Santiago de Chile, octubre de 2008.

42 Méndez Beltrán, L.M., “La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII, op. cit, 1982; Ruiz-Esquide Figueroa, A., *Los indios amigos en la frontera araucana*, Santiago de Chile: DIBAM, Editorial Universitaria, 1993; y Zavala, J.M., “Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de

de paz. Con respecto a las formas indígenas, puede consultarse el trabajo de Carlos Contreras Painemal, incluido en la bibliografía.

## Paces y perdón general: El Parlamento de 1605

Posiblemente, las órdenes que recibió el nuevo gobernador de Chile fueron perentorias, pues el Parlamento de 1605 tuvo su origen en la decisión de las autoridades de Lima, y se realiza inmediatamente cuando arriban a Concepción el gobernador Alonso García Ramón y el padre Luis de Valdivia. El gobernador asume el cargo el 18 de marzo y al día siguiente, junto con el sacerdote jesuita, convocan a las “*reguas*” o reducciones de indios cercanos a la ciudad, a conversar sobre la paz y, simultáneamente, hace publicar por bando su nombramiento y las instrucciones que traía del Perú para mayor información de los españoles y criollos residentes.

Este Parlamento se basa en los acuerdos de la junta especial que se ha hecho en Lima. Es un Parlamento itinerante, porque el gobernador se moviliza a diversos lugares de la región, planteando a los caciques los acuerdos de la política virreinal.

Del Parlamento de 1605 se conserva un documento que contiene las actas de las conversaciones sostenidas entre las autoridades mencionadas y los indígenas, que se titula: “Autos en razón de las paces de los indios sobre el perdón general”. Es interesante destacarlo por tres razones, pues: prefigura y modela todo el sistema de paces de la primera mitad del siglo XVII, al menos hasta 1641; contiene los principios en que se funda la política de contactos pacíficos; y detalla muy bien las diversas razones de los caciques al fundamentar la insurrección que puso término a la ocupación hispana en sus tierras<sup>43</sup>.



Grabado que representa a tres gobernadores del Reino de Chile: don Alonso García Ramón, don Alonso de Ribera y don Luis Merlo de la Fuente. Editado por Alonso Ovalle en su *Histórica Relación del Reino de Chile*, 1646.

mediación”, en Payàs, G., Zavala, J.M. (eds.), *La mediación lingüístico cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América*, Temuco: Universidad Católica de Temuco, julio 2012.

43 Biblioteca Nacional, Fondo José Toribio Medina (en adelante M.M.), Vol. 118, Foja 5-45, “Autos en razón de las paces de los indios sobre el perdón general, 1605”. Este documento fue encontrado por la autora e incluyó la referencia en su trabajo editado en 1994.

La primera reunión se celebró en Concepción (Penco) y se repitió formalmente en seis lugares diversos entre abril y mayo de ese año, es decir: Paicaví, Lebu, Arauco, Quechereguas, Yumbel y Buena Esperanza.

Esas primeras conversaciones se proyectaron hacia los indios de paz. Para ello, el gobernador envía a sus capitanes a convocar a los jefes indígenas de la región de Penco, donde se situaba la ciudad de Concepción, proponiéndoles varios puntos. Posteriormente, se extienden a los indios de guerra del interior y de la costa.

La política que implementa García Ramón se puede sintetizar en tres aspectos centrales, como expresa el acta:

Primero, “en aliviar a los dichos naturales del servicio personal que ha sido como una esclavitud disimulada y del sacar oro del modo que hasta aquí lo han sacado”.

El segundo punto en dar toda la libertad política a los naturales, como vasallos de Su Majestad, contentándose los españoles con que paguen: “un tributo moderado, perdonándoles los delitos que se produjeron durante la rebelión y convocándolos a que vengan a la paz y obediencia de Su Majestad”.

Y el tercero, en caso que no se consiga la paz, considerará su fuerza militar, amenazándolos con “una cruda guerra a fuego y a sangre”.

Agrega puntualmente el gobernador que para lograr que se instale la paz, ha traído en su compañía al muy reverendo padre jesuita Luis de Valdivia, desde la ciudad de los Reyes, a quien el señor conde de Monterrey y virrey del Perú escogió para este efecto, por haber estado diez años en el Reino de Chile y conocer bien la lengua de los naturales y ser, además, muy conocido y amado por ellos.

Según el documento, el gobernador mandó a todos los capitanes de guerra comunicar la noticia a los caciques que habían estado rebelados, textualmente: “de que el dicho gobernador les quería hablar en toda la frontera para que se juntasen y pudiesen oír la nueva política que ofrece Su Majestad”.

García Ramón inició el Parlamento a través del intérprete Alonso Sánchez, con caciques de seis *reguas*, expresándoles que se había enterado por personas fidedignas que la principal causa de su rebelión era el servicio personal y: “en que ellos en algún tiempo i todos los demás indios de este reino habían estado y estaban tomándoles sus hijos, hijas mujeres para la dicha servidumbre y otros agravios que al principio recibieron y al presente reciben de los españoles de este reino”. Les explica que esa era la razón porque lo enviaban de gobernador y al padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús, para que les declarase la paz y les diese a entender la voluntad del Rey.

Los jefes indios eligieron a Unavillo para hacer el discurso principal, una vez reunidas las seis *reguas* que habían sido convocadas para este Parlamento. Luego que por medio del intérprete fueron planteados los términos del discurso que traía el gobernador, Unavillo responde en su calidad de “cacique más principal”, lo siguiente:

“Que agradecían a Su Majestad las mercedes... que la han recibido con alegría y contento, porque Su Majestad ha entendido que la causa de su rebelión, era el servicio personal. Y que aunque han dado a veces la paz ha sido con poco gusto, más por fuerza. Deseando siempre huir de este servicio personal y los demás agravios, que

comprendían ahora que Su Majestad defendía su libertad y que les ofrecía la paz, que la recibían con mucho gusto y entero corazón, suplicando al dicho gobernador que hiciese cumplir con efecto las dichas provisiones y le solicitaban que se diera a cada *regua* un traslado [una copia], auténtica de estas provisiones para que ellos las tuvieran para su defensa en todo tiempo”.

El gobernador les ofreció cumplir en todo tiempo estas provisiones y les preguntó si querían de buena gana tomar al Rey “don Felipe III nuestro señor”, como su señor, pues todos eran hermanos y estaban en paz “y que tuviésemos una misma cabeza que es la del Rey para que nos amparase e hiciese justicia”.

Unavillo respondió “que le tomaban por su Rey y señor que en su lengua llaman *reygalo*, al cual habían de amar mucho y servir como a su señor y que le querían dar un tributo moderado, pero fijado con claridad, según cada tributario por ser tributo que hubiese de perpetuarse en sus descendientes (se mantendría en el tiempo) y que lo harían solo cuando hubiese paz”.

Una vez aceptado el vasallaje, el gobernador los abrazó a todos en demostración que los recibía y los amparaba bajo la Corona. Luego abordó otro punto importante, se refería a la evangelización. En palabras del gobernador: Su Majestad no envió a los españoles para traerles agravios, sino para que dependiesen de los sacerdotes que venían a predicarles el santo evangelio y darles a conocer al Criador de todas las cosas que era Dios Nuestro Señor y a Jesucristo Nuestro Señor Redentor del Mundo. Con esto deseaban que los indígenas se convirtieran “como muchos de ellos se convirtieron al principio y que de aquí en adelante no tuvieron ni tendrán ocasión justa de rebelarse”.

En esa ocasión, el gobernador también refuerza su posición militar, informándoles que el Rey enviaría ese año de 1605 tres armadas de gente española, una de mil cien hombres, que viene por la cordillera y la otra desde México, con otros cuatrocientos, a lo cual agrega que otros mil y tantos soldados que halló en este reino, más los habitantes que hay en las ciudades del país.

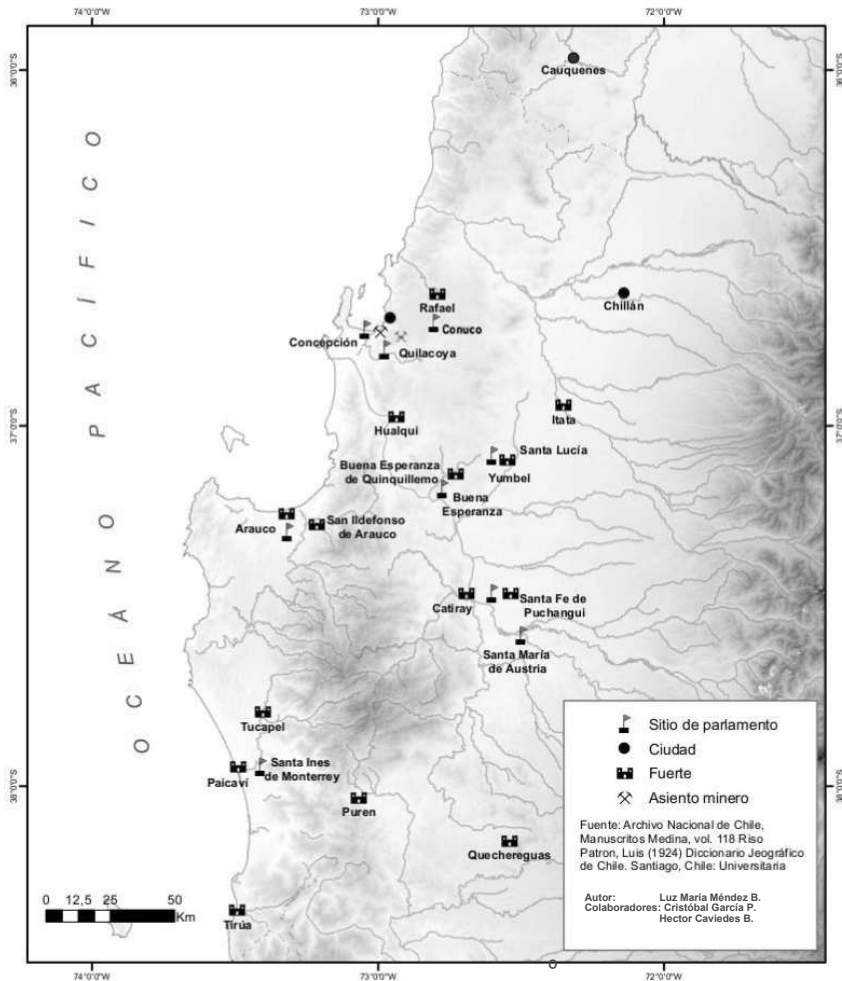
Otro punto, el último de este Parlamento, estuvo centrado en las diferencias culturales existentes en torno al matrimonio, pues los españoles proyectaban la monogamia y los naturales practicaban la poligamia, especialmente los caciques, que mientras más recursos económicos tenían, compraban a más mujeres.

Los caciques dijeron que suplicaban “que no se quitara las muchas mujeres que cada indio principal suele tener según su antiguo uso y costumbres”, a lo cual respondió el gobernador: “que en lo que toca en tener una o muchas mujeres el Rey no se entrometería, porque este punto dependería de la voluntad de bautizarse, que en ese caso la ley de Dios los obliga a tener una sola mujer”. No obstante, si no querían observar la ley de Dios, no les serían quitadas contra su voluntad.

Finalizado el Parlamento, el gobernador mandó que les dieran una copia o traslado auténtico de estas conversaciones a cada *regua* asistente, conteniendo los puntos o provisiones. Y por no saber firmar, los caciques pidieron que lo hiciese el Padre Valdivia por ellos.

Firmaron este documento, el gobernador, el Padre Luis de Valdivia, el intérprete y varios capitanes, ante el escribano Lorenzo del Salto.

## PARLAMENTOS DEL GOBERNADOR ALONSO GARCÍA DE RAMÓN (1605-1608)



La siguiente conversación de este Parlamento se realizó en el fuerte de Santa Inés de Monterrey, asiento de Paicaví, provincia de Tucapel, el 24 de abril de 1605, en presencia del Padre Valdivia, con las nueve *reguas* de la provincia y *ayllaregua* de Tucapel, y estando presente los embajadores de las cuatro *reguas* últimas de Purén, más los costeros de Tirúa, no obstante que cinco de las *reguas* de esa zona seguían en guerra.

El gobernador les hizo el mismo razonamiento que a los de Penco.

Los caciques nombraron como representante al llamado Antevucepe, a nombre de toda la *ayllaregua*, quien respondió “que las causas que había tenido aquella provincia para no dar la paz, era la siguiente: que cuando entraron los españoles en Tucapel, los indios no resistieron, antes les pidieron los españoles ovejas de la tierra, que ellos les dieron 80 por no tener más número, pero como faltaron unas pocas a muchos caciques

les cortaron las manos y orejas y narices para dejarlos atemorizados, haciéndoles en creyente que los españoles eran inmortales”.

Recordaron que cuando los españoles pasaron a conquistar La Imperial, al regreso querían edificar casas en Tucapel: “para lo cual hacían pisar barro a sus hijas y mujeres desnudas y a los varones ocuparse en sacar oro, a vista de los maridos y padres forzaron a muchas doncellas y casadas y demás de esto, se servían en sus de varones y mujeres y como esclavos sin paga ni premio ni lugar de descanso, por lo cual determinaron los dichos indios de rebelarse”.

Por los cual, ellos habían “entablando entonces en cayu capilla, ceremonia del toqui general que convocase a guerra, proponiendo todos llevarla adelante con pacto juramentado”. Por esas razones y acuerdos previos, nunca habían dado la paz por haber visto que se mantenía el servicio personal en las provincias comarcanas.

Considerando ahora la provisión que ha enviado por carta del señor virrey del Perú, dicen que se les alivian de dichos cargos y por eso ofrecen la paz “comprendiendo en que gozarán de sus mujeres e hijos sin arrancarle a pedazos sus corazones y no andarán como cabras huyendo por los montes”. Además, aprecian que se evitará el servicio personal y el trabajo de minas.

Respondieron que recibían a Felipe por su Rey señor, que en su lengua llaman *regual*, y ofrecieron tributo de la misma forma que la provincia de Penco. El gobernador los abrazó y les declaró que no se inquietasen porque no les quitaría las muchas mujeres.

Siguió el Parlamento en el fuerte de Santa María de Austria en Arauco, el 1º de mayo, con la parcialidad llamada Levo, con las nueve *reguas* de la provincia, en presencia del gobernador, y les leyó las provisiones el Padre Valdivia en su lengua. Le dieron los jefes la mano para responder al cacique Aucapichun, quien repitió los muchos agravios antiguos y modernos que habían tenido de los españoles y que todos a una se enderezaban al servicio personal y al sacar oro, asegurando que los españoles eran inmortales. Expresaron que para conocer si era cierto: “se determinaron a manos de coger a un español y sacarle el corazón”, explicando que de ese modo comprendieron que los españoles eran mortales.

Solicitaron también, que no se les quitasen las muchas mujeres, y el gobernador les ofreció la paz con un tributo moderado al igual que los demás. Se rubricó el acta de acuerdos ante el escribano Lorenzo del Salto, firmando el Padre Luis de Valdivia por los indígenas.

En el fuerte San Hilifonso de Arauco (luego llamado San Felipe de Arauco), el día 8 de mayo, se congregaron las *reguas* restantes del goillasegua (ayllaregua) de Arauco y los indios principales de la Isla Santa María, situada a dos leguas dentro del puerto de Arauco. De ahí era el cacique Colo-Colo.

El gobernador en este Parlamento repitió las formalidades precedentes.

Dieron entonces los jefes presentes la mano a Lenbualelun para que respondiese, y él dice: que han estado rebelados por muchos años y aceptan la libertad que les da el Rey, que los agravios son los mismos que están referidos por la provincia de Tucapel, que se reducen a tomarles sus mujeres, hijos e hijas para el servicio personal de sus casas y haciendas sin pagar ni premios y hacerlos trabajar en esto y en sacar oro “desde que salía

el lucero hasta dos hora de la noche”. Expresan que eligieron a Guacayo indio principal para liberarlo de los dichos agravios, debido a su persuasión eligieron los de esta provincia de Arauco a Lautaro Ancamino, con resolución de que echara del reino a todos los españoles y no pasar hasta Castilla, si pudiesen hasta vengarse. Plantean al gobernador, que han visto, que los que han dado la paz como los comarcanos de Cauquenes, Penco e Itata, deben servir con violencia y que conocen lo que pasa en las ciudades españolas con el servicio personal y el sacar oro, por ello nunca jamás han dado la paz con ánimo firme, pero ahora con esta carta de Su Majestad (...)”Y le tomaban por señor, porque por estas cartas que les había escrito consideraban que era muy bueno como rey suyo que ellos llamaban *nigual*, pidiendo que no hubiese mudanza en sus muchas mujeres”.

Siendo testigos, firman el maese de campo don Juan de Quiroga, don Diego Jilones y Alonso González de Nájera y otros capitanes y soldados.

En el fuerte de Santa Fe, fundado en el Valle de Puchangui, provincia de Quechereguas, el 15 de marzo, el gobernador, en compañía del padre Luis de Valdivia, hizo similar Parlamento con las cinco *reguas* representadas por el cacique Pailamilla. Este expresó al gobernador sus reclamos pues los españoles le habían tomado sus mujeres, hijos e hijas, mezclando esto con muchos agravios y malos tratamientos, y que está de acuerdo con los rebelados, de que les hacían sacar oro muy lejos de sus casas, sin pagarles el trabajo, ni darles de comer. Y aunque después dieron la paz con mucho contento, cuando este gobernador fue maestre de campo general del Reino y asistió en los términos de Angol por los buenos medios, tomó buenos tratamientos que les hizo. Pero cuando el dicho gobernador se fue comenzaron de nuevo a apurarlos con agravios, lo que los obligó a rebelarse para no sufrir el duro servicio personal. Y ahora que volvía el dicho gobernador a cuidar de ellos y ampararlos, y que trae consigo las provisiones y al dicho padre Luis de Valdivia para que intercediese por ellos, con gran contento y firme corazón daban la paz y se reducían a verdadera amistad y unión con los españoles.

Les ofrece el gobernador que sean vasallos y ellos respondieron de muy buena gana y como a Rey que ellos llaman *nugal*, ofrecían darle tributo cada año, una vez que esté asentada universalmente la paz. Se les dio copia, firmó el padre Luis de Valdivia. Fue testigo el capitán Álvaro Núñez de Pineda, otros capitanes, y fue el escribano Lorenzo del Salto.

En el fuerte de Santa María de Yumbel, parcialidad de los Chureguas el 16 de mayo, compareció Rayllanca, cacique y toqui principal de toda una provincia y ayllaregua que hay junto a la Cordillera Nevada. A este lo había aprendido en una maloca el comisario general de la caballería Álvaro Núñez de Pineda y lo llevó preso a hablar con el gobernador. Entonces acordaron soltar a uno de los prisioneros para que diera noticia a la *ayllaregua* y les hizo el razonamiento que les había hecho a todos los demás, hablándoles el padre Luis de Valdivia despacio y leyendo las provisiones de Su Majestad.

Suplicaron los caciques que no obstante que estaban prisioneros, les permitiese con libertad hablar y responder sobre las justas causas de su rebelión. En breve, eran las mismas causas, especialmente el servicio personal, expresando: “y que no sentían estos agravios desde que el dicho gobernador siendo maestre de campo les hizo guerra, conquistó y redujo a poblaciones, con muy buenos tratamientos que les hizo, pero que

después que salió de este reino, comenzaron a crecer los agravios que padecían, tomándoles sin orden sus hijos e hijas y mujeres”.

Luego acusaron que un recién llegado a este reino, Francisco de Quiñones, los convocaba para que viniesen como amigos y para ayudarlo con sus armas a una maloca, y teniendo la seguridad que vinieron como gente de paz, ese capitán les iba atando las manos detrás y los encerró con cien indios y otras muchas piezas, en las cuales venía un cacique llamado Millachine, gran servidor del Rey, con cuatro hermanos suyos, grandes capitanes contra los demás enemigos e hizo creer al dicho gobernador que se habían rebelado, no siendo así, los tomaron por esclavos y los vendieron, siendo el capitán remunerado y honrado con este beneficio. Entonces determinó “su provincia y *ayllaregua* de vengar esta injuria”. A los pocos días hicieron una junta y con ellos acometieron a la ciudad de Chillán, donde había cien soldados y un antiguo capitán, y se llevaron a todas las mujeres; escaparon muy pocas y mataron muchas mujeres y sacerdotes, pegando fuego a la ciudad toda. Y han continuado esta guerra, a su parecer justa, contra los españoles.

Pero ahora que Su Majestad les hace tan grandes mercedes y les perdona dichas culpas y les quita el servicio personal y el sacar oro, dicen que “enviándoles un gobernador que ellos en particular que tanto amaron y aman, aseguraban al dicho gobernador que llegando esta noticia de las dichas provincias y *ayllareguas*, todas les vendrán dando la paz. Para lo cual convendría enviar dos indios prisioneros para dar la voz de estas mercedes, así el gobernador envió dichos prisioneros como embajada y así dieron la paz el dicho Rayllanca con los anteriores y el gobernador repitió las mismas fórmulas usadas en los parlamentos anteriores a la hora del cierre”. Se termina el Parlamento con la firma de las autoridades, el comisario general Álvaro Núñez de Pineda y varios capitanes, ante el escribano Antonio Lorenzo del Salto.

En el fuerte de Buena Esperanza, donde el gobernador Alonso de Ribera había instalado la estancia para criar los animales para el Ejército, según el documento, situado en el Valle de Quilquillemo, el día 17 de mayo, el gobernador García Ramón hizo comparecer a los caciques principales de la región. Se trata de las *reguas* próximas a Concepción, especialmente los caciques provenientes de la zona de Hualqui, de Quilacoya y algunos de Catiray. Se le encargó hacer el razonamiento al intérprete general Francisco Fernández [¿Fris?] y leer las provisiones al Padre Luis de Valdivia, traducidas a la lengua mapuche. El gobernador les preguntó si habían entendido estas provisiones.

Los indígenas nombraron al cacique Millapoa para que respondiera por ellos, textualmente:

“Refirió muchos agravios que recibieron a los principios de los españoles, por los cuales se determinaron de hacelles guerra como lo hicieron desde la muerte de Pedro de Valdivia hasta la muerte del gobernador Martín García de Loyola, con el cual se concertaron de ser amigos por vía de treguas, ofreciendo solamente de ayudarlo con soldados, solamente a hacer las guerras a los demás como lo hicieran, con la condición, que si en la guerra muriese algún soldado de Catiray, había el gobernador de pagarles tantos pagos de recompensa, pero que nunca dieron paz con ánimo de servir ni de sacar oro, al modo que ellos ven servir y sacar oro a los indios que

están en paz. Y muerto el gobernador Loyola a quien mataron los indios de Purén, con la voz universal de desterrar deste reino a los españoles y evitar de raíz el dicho servicio personal tan lastimoso para ellos se alzaron con los demás...que han visto con sus ojos la misma carta del gran rey, que es el que pone y quita gobernadores en Chile y virreyes en Lima, con aquel sello pendiente que parecía ser al modo *que el pelquu* [flecha] que envía su toqui general a sus súbditos”.

“Daban la paz con ánimo muy firme”, señala el documento, y se profundiza en la declaración del cacique, que airado señaló: “de este parecer soy y seré hasta morir... y toda la junta de provincias respondió a voces que movían mil muertes antes que apartarse del parecer del dicho Millapoa”.

Otro jefe, Guallanguere, le reclamó al gobernador que los indios de guerra el mes anterior le habían matado mucha gente y le llevaron muchas mujeres, ofrece entonces ayudar al gobernador y rápidamente acudir a la guerra. Enseguida habló el segundo electo de la *ayllaregua* de Catiray, llamado Maricanco, expresó que no quería hablar de cosas particulares sino responder la carta de Su Majestad, en los siguientes términos:

”agradeciendo mucho tanta merced como nos hace que para mí este día ha sido el mejor que en mi vida he tenido por mis antepasados experimentaron tantos agravios de los españoles que se servían de sus hijos i de sus mujeres, pisando barro y haciendo tapias y haciéndoles sacar oro de las entrañas de la tierra y en no dándoles questo cortaban narices, manos, orejas y pies de los indios con gran crueldad i experimental también que tenían sangre viva los españoles como gente mortal, determinaron de hacerles guerra i vengarse, i para hacerles guerra mejor dividieron sus tierras en *ayllareguas*, pusieron leyes de guerra, enviaron sus toques a Purén a Cunempulli i a Angol y a las demás partes con opinión de los más valientes de la tierra y de su libertad y queste ánimo heredaron de sus padres i en él han estado hasta este día que nunca dieron paz sino por cumplimiento aguardando mejor suerte para vencer”.

Y agregó además, que deseaba que se escribiese una carta especial agradeciendo al Rey este perdón que ofrecía, porque deseaban “gozar de su tierra, hijos y mujeres con seguridad y rogó al padre Luis de Valdivia que escribiera esta carta”.

Luego habló Congotegua, electo de los Qualques (hualquis), que han sido grandes servidores del Rey y que tienen merecido cualquier merced, se quejó amargamente que por haber dado la paz, le habían dado muerte a su gente los caciques de Catiray que allí estaban presentes, y fue nombrando muchos de ellos.

A diferencia de los anteriores, esta comunidad de los hualquis, mucho más colaboradora de los españoles, se quejó de los ataques de los caciques de Catiray, pues les habían matado sus familias, y le solicitó al gobernador expresamente que como condición para acabar la guerra, se debía poblar Angol y Millapoa. Y volviéndose al dicho gobernador, le dijo: “Que el punto de acabar esta guerra estaba en poblar en Angol y Millapoa, que lo poblase luego y todos a una preguntaron de allí a cuantas lunas quería el dicho gobernador los hallase con sus armas para ir a conquistar”.

Nótese que los indios de paz en ese Parlamento están solicitando repoblar una ciudad y otro lugar existente al sur del río Biobío, donde se situaba la antigua ciudad hispana del siglo XVI, y además se ofrecían a luchar con los españoles, precisamente contra los de Catiray, que eran indios de guerra.

Se concluye el Parlamento con los simbólicos abrazos, de comprometer la protección del Rey y entregar a los caciques una copia de la carta enviada por el monarca, juramentándolos en vasallaje, y al igual que a los anteriores se les exige el tributo. Firman las autoridades y varios capitanes ante Lorenzo del Salto.

## **Paces al norte del Biobío: El Parlamento de Conuco en 1608**

Este Parlamento antecede unos meses a la nueva disposición del monarca de ordenar por Real Cédula la esclavitud para los indios araucanos declarados en guerra. Se realizó con los “indios de paz” próximos a Concepción (Penco)<sup>44</sup>.

Probablemente, el mismo gobernador García Ramón, quien no estaba de acuerdo con la política pacifista que se implementó por el virrey con apoyo de los jesuitas, debe haber presionado a la Corona para obtener este cambio político. Debe tenerse presente, como se expresó, que la mano de obra esclava enriquecía a los militares de Arauco, porque capturaban a hombres, mujeres y niños para venderlos en las ciudades del reino, y además para enviarlos al Perú, preferentemente a las minas de Potosí, que en los inicios del siglo XVII estaban logrando muy buenos rendimientos en su producción de plata y una tributación muy apreciada por la Corona<sup>45</sup>.

La necesidad de reducir a los indios amigos fue cobrando su real sentido poco a poco; se pasó de darle un objetivo básicamente defensivo a otro de mayor apoyo, pues al tenerlos en las reducciones, cerca de los fuertes, se hacía más poderosa la guerra de malocas y correrías en el territorio de los indios de guerra al sur del Biobío<sup>46</sup>. Un asunto que el gobernador reconoce como una necesidad impuesta a los indios de Tucapel, Arauco y de Catiray en 1607<sup>47</sup>.

El Parlamento siguiente fue con los naturales del área noreste, cerca del río Laja, con el propósito de trasladarlos a poblarse al sur del río Biobío y para usarlos en la contención de los indios de guerra. Lo hizo el gobernador Alonso García Ramón, tres años

---

44 Jara, Á., Pinto, S., *Fuentes para la Historia del Trabajo en el Reino de Chile. Legislación, 1546-1810*, Tomo I, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, págs. 254-255. Valiosa recopilación documental, donde se incluye la “Real Cédula para que los indios de las provincias de Chile sean dados por esclavos”, del 26 de mayo de 1608.

45 Hanisch, W., “Esclavitud y libertad de los indios de Chile 1608-1696”, en *Revista Historia*, Volumen 16, Santiago: Universidad Católica de Chile, 1981, págs. 5-65.

46 Ruiz-Esquide, A., op. cit., págs. 65-75.

47 “Carta de Alonso de Ramón a S.M., de 11 de septiembre de 1607”, en Archivo Nacional de Chile, Morla Vicuña, Vol. 1, Foja 248.

después del anterior, en el lugar de la Estancia de Conuco, al norte de Concepción, el 7 de octubre de 1608<sup>48</sup>.

Estando presente en el lugar el gobernador, congregó a las máximas autoridades militares y civiles regionales, además, a los religiosos más relevantes y padres misioneros, siendo apoyados por el traductor Fris. Se realizó en ausencia del Padre Luis de Valdivia, quien había viajado a España a efectuar gestiones que afianzaran la política pacifista.

Convocó el gobernador, como dice el acta del parlamento, a las nueve provincias de Conopuylle, con los caciques de Liencura, los de Coyunco, los de Arauco, los de Gumchen, los de Peteregue, los de Mapreve; más los del sector de Guadaba Coyumcavi, llamados los de Guadaba.

Este Parlamento se hizo con los rebelados, que no habían dado la paz anteriormente, que son básicamente las *reguas* que componen las provincias de Conopuylle y las *reguas* que integran la provincia de Guadaba Coyumcavi. Los que hasta el momento habían recibido la cruda guerra española en sus mujeres, hijos, tierra, sementeras y demás haciendas.

Ellos estaban viviendo próximos al presidio de San Jerónimo. Expresan que, cansados de la guerra, han venido a tratar con don Pedro Escobar, y que se abordará la paz con los “medios más convenientes y eficaces”.

Para la ocasión el gobernador convocó a Juan Pedraza de Esquivel, provisor de este obispado, y a varias autoridades religiosas, como el canónigo García de Torres Vivero, a fray Gerónimo de Hinojosa, predicador general de ella, y al licenciado Juan de la Fuente, capellán mayor del ejército de Su Majestad, además de otras altas autoridades como el veedor general del ejército, y a Francisco Galdames de las Vega, sargento mayor del reino, y a varios capitanes.

Congregó a esas personas, dice el acta, por ser “los más prácticos y expertos en las cosas de guerra de este dicho reino, parte de los cuales como es notorio, saben y entienden la lengua general de estos indios, por ser nacidos y criados en la tierra, en presencia de los cuales y por lengua del capitán Francisco Fris, intérprete de su señoría el gobernador oyó a los dichos caciques, sus mensajes y parlamentos en razón del asiento de la dicha paz que ofrecen”.

Proponen paz y obediencia, y la provincia y *ayllaregua* de Conopuylle dijo por sí y en nombre de todos los demás, y le dieron la mano para que hablara al cacique Remultay, que era el principal de Conopuylle, el que respondió que cumplirían lo dicho y declarado.

Los caciques de las provincias de Guadaba y Coyumcavi dijeron, asimismo, que daban la paz y que ante toda las cosas deseaban que se reduzcan y pueblen en el pueblo de Angol El Viejo, atendiendo que haciéndoles un fuerte guarnecido de españoles, a su tiempo serán poderosos para defenderse de los enemigos y poder hacerles la guerra,

---

48 “Acta del Parlamento de Conuco”, 7 de octubre de 1608, en Archivo Nacional de Chile, Claudio Gay, V. 25 (actual 16), leg. 58, Foja 163v. y 164. Copia del texto original del Archivo General de Indias, AGI, Chile 4 y 18.

con apercibimiento que desde luego hagan sus sementeras, es decir siembras de maíz, porotos y otras legumbres en aquel asiento.

En caso que no respeten la paz, el gobernador les amenazó con talar y destruir los trigos y cebadas que tienen sembradas en sus tierras, y les da por plazo hasta diciembre para aceptar esta condición de paz, en caso contrario les amenaza con una cruda guerra.

Luego habló el cacique Colaguen, el que dijo “que salieron toda la dicha *ayllaregua*, que se poblarán y cimentarán en el dicho Angol el Viejo y que algunos indios van a poblar el fuerte de Nacimiento, atendiendo a que allí por salir menos y ponerse más cerca de nuestras fuerzas, vivirán con más seguridad hasta tanto que sin cesar la guerra que por todas partes se les hace, les obligue a que vengan a la obediencia y paz. Luego firman todos los presentes ante el secretario de la gobernación Lorenzo del Salto.

Este Parlamento fue realizado con los indios de guerra de la zona próxima al río Laja y es una instancia donde solamente se ofrece la paz. La política del gobernador era trasladarlos y que aceptaran reducirse en torno a la antigua ciudad de Angol, es decir, para que se cambiaran a vivir al sur del Biobío, para usarlos como contención de los grupos que no habían acordado paz con los hispanos y reforzar al ejército. Dadas estas presiones y el recelo hacia ellos, el gobernador los amenazó a que si no aceptaban esas condiciones, les arrasaría sus sembrados. Para aquel entonces, puede apreciarse que ya hay trigo y cebada de origen europeo cultivadas por los indígenas en esta zona ribereña.

Además, en un detalle que no es menor, el documento testimonia que el gobernador convocó a las autoridades religiosas regionales porque el Padre Luis de Valdivia, desde 1606, no estaba en Chile, más otras altas autoridades del ejército para dar mayor realce a la paz, a la vez, que integra a capitanes criollos que conocen la lengua de la tierra y son apoyados por el intérprete Fris.

Sumándose a lo anterior, en una jugada estratégica de marca mayor se plantea enviar a los indios de guerra a vivir en pueblos cerca de Angol y Nacimiento, se les reúne —tal vez recelando— en la zona norte del Biobío, casi a dos jornadas de sus territorios y estando en una jornada al alcance de Penco. El sitio del parlamento corresponde a las proximidades del actual San Rafael, más próximo al río Itata que al Biobío mismo.

Posteriormente a estas tentativas de ofrecer la paz, las numerosas correrías y ataques indígenas en oposición a esos intentos de colonización y sujeción obligaron al gobernador a desarrollar una política militar de guerra extrema en sostenidas y difíciles campañas. En su gobierno se reiniciaron las acciones conducentes a esclavizar a los indios de guerra, asunto que era un jugoso premio económico para los soldados.

La Corona forzó su política y por primera vez dictó una Real Cédula en 1608, con el propósito de esclavizar a los indios capturados en acciones de guerra, la cual perduró poco tiempo.

## Reafirmación de la nueva política pacifista en el sur de Chile: La Guerra Defensiva

Los parlamentos siguientes se realizan con los “indios de guerra”, después de un álgido y oprobioso período, cuando el Rey permitió, entre 1608 y 1611, la política esclavista en Arauco. Se intensificó la guerra y las persecuciones hacia los indios al final del gobierno de García Ramón, pues según su criterio a los indios jamás se les sometería por los medios pacíficos. Este falleció el 5 de agosto de 1610, en Concepción, y la guerra continúa duramente en los gobiernos interinos de Luis Merlo de la Fuente y del capitán Juan Jara Quemada. Ahora, en 1612, asumía el gobierno de Chile por segunda vez un gran gobernador y militar como era Alonso de Ribera, pero bajo propósitos imperiales muy distintos a los imperantes en su gestión anterior.

Por entonces, tanto los virreyes del Perú, la Junta de Guerra de España y las autoridades metropolitanas, sentían el cansancio y la inquietud de lograr medios para sostener una campaña interminable cuyo fin no se divisaba. Reiteramos que por 1610 habían militado en Arauco unos 7.000 soldados españoles, más los criollos que empezaron a ingresar al ejército vecinal en 1561, y en su mayor parte habían sido muertos en acciones militares. La Guerra de Arauco costaba a España más o menos la décima parte de las rentas que la Corona percibía de América, más de 200.000 ducados. Arauco era un tonel sin fondo de vidas y dineros<sup>49</sup>.

Las tropas españolas ya rehuían venir a Chile, fue necesario hacer levas forzosas en el segundo gobierno de García Ramón. Este gobernador, militar desde su niñez, que había servido en Granada, en la batalla de Navarino, en el fuerte de Espoleto, en Sicilia, Nápoles, en la Lombardía y en las campañas de Flandes, decía el 27 de diciembre de 1607 textualmente al Rey:

“Certifico a V.M. que no hay en todo el mundo guerra más trabajosa como ésta, y es de suerte que hay muchos soldados que en seis años no han visto ni oído campana, ni visto mujer española, y que todos en general, de mayor a menor, después de haber caminado y dado trasnochadas de seis a siete leguas, si han de comer una tortilla, han de moler el trigo para hacerla, con que andan trabajadísimos, y yo, mucho más, en trabajar con gente tan descontenta”.<sup>50</sup>

La situación era crítica en Chile, y el Rey Felipe III se encontró enfrentado a resolver el dilema de aliviar la guerra incesante, no consumir al ejército en la pacificación y a la vez resguardar la seguridad del Reino contra las agresiones e intentos de ocupación extranjera, de ingleses y holandeses, que se descolgaban por los mares del sur<sup>51</sup>. La solución la

49 Campos Harriet, F, op. cit., pág. 206.

50 *Ibíd.*, pág. 207, texto transcrito por Campos Harriet.

51 Stewart Stokes, H.I., Cabello Pizarro, C., “Los británicos en el Estrecho de Magallanes: 1550-1808,” en *Anales del Instituto de la Patagonia*, Serie Cs. Hs. (Chile), Punta Arenas, 2000, Vol. 28, págs. 15-27, (separata).

encontró en los planes que le presentó el padre jesuita Luis de Valdivia y sus asesores en la corte, asunto que también apoyaba el virrey del Perú, marqués de Montesclaros, que se había desempeñado previamente en la Nueva España: la política a seguir era un ensayo de guerra defensiva, por un corto plazo. Decretó por Real Cédula de 8 de diciembre de 1610, la decisión de suspender por tres o cuatro años la guerra ofensiva. Enviando además, una segunda cédula dirigida a los caciques y demás indios principales de Chile, avisándoles que había ordenado el regreso a ese Reino del Padre Valdivia, para que en su nombre “trátase con ellos lo tocante a su buen tratamiento, alivio del servicio personal y demás vejaciones”<sup>52</sup>.

Mas, en definitiva, Felipe III encargó al virrey del Perú, Luis de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, decidir en última instancia este asunto tan difícil<sup>53</sup>.

El Rey escogió al experimentado Alonso de Ribera como gobernador de Chile, por segunda vez y a propuesta del mismo Luis de Valdivia, por ser un militar de palabra y que cumpliría las órdenes reales. Aquel por entonces se desempeñaba como gobernador del Tucumán. Paralelamente, el virrey, basado en su experiencia de administración en la Nueva España, se pronunció por adoptar la “Guerra Defensiva”, designando como visitador al jesuita Luis de Valdivia.

El sistema de Guerra Defensiva consistía en dividir el territorio en dos porciones: una al norte de la “raya del Biobío” —elegida como límite geográfico—, que sería la zona de dominación española, donde tendría jurisdicción el gobernador del Rey; la otra al sur de aquel río, territorio araucano, país mapuche, donde solo podrían penetrar los misioneros en son de paz y evangelización. Un padre visitador, que fue Luis de Valdivia, elegido y nombrado por el virrey del Perú, tendría jurisdicción en esta línea de frontera y solamente hasta



Felipe III, rey de España, gobernó entre 1598 y 1621. Bajo su gobierno se instala la Guerra Defensiva en La Frontera de Arauco.

52 Levaggi, A., *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*, op.cit., págs. 68-69.

53 López de Haro, A., *Nobiliario genealógico de los Reyes y Titulos de España*, Tomo II, Madrid, 1622, págs. 479-485. Don Juan de Mendoza y Luna había nacido en Guadalajara, España, en 1571, siendo criado por su madre Isabel Manrique de Padilla, sirvió en Portugal al duque de Alba, siendo nombrado caballero de la orden de Santiago en 1591. Su nombramiento como virrey de la Nueva España fue hecho el 19 de mayo de 1603, llegando a México en octubre. Se preocupó de las obras públicas en ciudad de México y caminos anexos. Se embarcó en Acapulco con rumbo a Lima, donde asume como virrey del Perú el 21 de diciembre de 1605.

allí podrían alcanzar los indios; pero si estos incursionaban en el territorio fronterizo, los españoles podían perseguirlos pasando esa zona y ese cauce fluvial.

El objetivo y deseo de la corte era terminar con la guerra de crueldad y exterminio, y ensayar nuevos métodos de persuasión, pacificación y evangelización con otros actores, como eran los religiosos jesuitas. El ejército real serviría de contención ante el embate bélico de los indígenas.

A pesar de la lejanía y las enormes distancias, se lograron juntar en Concepción los dos encargados de instalar las nuevas formas de pacificación acordadas por el virrey para Chile. Alonso de Ribera llegó el 27 de marzo a Santiago, donde se quedó hasta entrado el invierno reponiéndose de las fatigas de su largo viaje de más de tres mil kilómetros. Se reunió en Concepción solo el 1° de julio de 1612, con el Padre Valdivia, que había llegado en mayo, acompañado por algunos sacerdotes de su orden.

En los dos meses anteriores, el Padre Valdivia inició los preparativos necesarios para las negociaciones de paz en el Sur, a las cuales años después, en 1616, se refirió el gobernador en una carta, indicando que se liberaron los indios e indias que se habían esclavizado, se juntaron regalos para darles a los que venían a dar la paz, como botijas de vino, harina, capotillos y sombreros, y se abrió luego el comercio en los fuertes y no se hicieron entradas militares a sus tierras<sup>54</sup>.

Los parlamentos siguientes acorde a la política real fueron convocados por el gobernador Alonso de Ribera y el padre visitador Luis de Valdivia para instalar la política defensiva en Arauco, y sus textos son muy interesantes en detalles para analizar el contacto cultural, la forma en que conciben la paz, los reclamos que expresan los indígenas al modelo de colonización impuesto por los españoles, entre otros muy interesantes aspectos.

### **Preparación de los parlamentos de 1612: La junta de Longonahuel y Ñamcu, donde se ajustaron las paces previas con los indios de Catiray**

Estando el jesuita en el fuerte de Arauco, para Pascua de Resurrección, con un serio dolor de muelas y en cama, llegaron a la otra ribera del río cinco mensajeros armados de los “indios de guerra”, y haciendo escaramuzas para llamar la atención y que no les dispararan indicaron que deseaban hablar con el Padre Valdivia. Se dirigió hacia ellos el maestre de campo Álvaro Núñez, río de por medio, pero insistieron en su deseo y obligado el sacerdote por la circunstancia acudió a ellos cruzando el río en un barco, lo recibieron sin armas y con un abrazo y tirando las armas al suelo. El indio Cheuquenende, más otros cincuenta indios que le acompañaban, agradeciendo las buenas nuevas de paz, le manifestaron que venían en nombre de los ulmenes principales de Longonahuel, tierra de la Provincia de Arauco que estaban rebeladas y retirados en la Provincia de Catiray, nombrados Cauyunum y Parguinante, que le agradecían y solicitaban poder regresar a poblarse en sus tierras, pues donde se encontraban la población era muy violenta.

---

54 Ibid., pág. 225. Campos Harriet cita el texto de un informe de Alonso de Ribera, fechado en Concepción el 16 de agosto de 1616.

Agregaron que los indios de guerra manifestaban que habían recibido con gran aceptación la proposición de dejarlos libres en sus tierras propias, sin servir a nadie, “lo cual no harían mientras el Sol diera vueltas por el Cielo”, es decir jamás, y le comunicaron que al día siguiente lo convocarían todos los *ulmenes* de las diez *reguas* de Catiray, y que no tuviera temor de entrar a la tierra, pues no cabía hacer mal a tan gran Benefactor y sería pagar muy mal a la merced que les ofrecía el gran Rey. Valdivia respondió que podían regresar a sus tierras, pues el gobernador desde que conoció la voluntad del Rey dio la orden al maestro de campo Álvaro Cortés de no hacer malocas al enemigo y que se ajustaran a su voluntad.

A la madrugada del día siguiente, llegó al fuerte de Arauco un indio mensajero principal de Catiray, llamado Llancamilla, quien le comunicó la llegada de tres *ulmenes* principales de los catirayes a Longonahuel, a una junta que se haría en el sitio escogido de Ñancu, por estar situado al medio del territorio de las diez *reguas*. Etimológicamente Ñancu es aguilucho, lugar posiblemente próximo al que hoy se conoce como “La Piedra del Águila,” en las cumbres de la cordillera de Nahuelbuta.

Luis de Valdivia consideró que la situación era grave, por lo cual convocó a una junta militar de consulta, integrada por el maestro de campo Álvaro Núñez y los capitanes Galdames, Hércules, Gil de Negrete y don Pedro de Guzmán, más otros reformados, y los *lenguas* Luis de Góngora Marmolejo y Juan Bautista Pinto, y conjuntamente, a los capitanes de los fuertes de Arauco, Lebu y Paicaví que se encontraban allí. Les expuso la gravedad de la situación y la urgentes razones por las cuales él debía ir, y en consenso aceptaron el viaje. Valdivia se aseguró más llamando a los *ulmenes* de las Provincias de Arauco y Tucapel, que se encontraban en el fuerte para que le aconsejaran como amigos. Ellos estuvieron de acuerdo con la idea y dos muy principales ofrecieron acompañarle, que eran Tarucan y Levipangue, más otros cuatro y algunos *conas* —indios soldados amigos—, los cuales lo acompañarían hasta Longonabal para decidir allí si ellos pudieran asistir a Ñanco.

Luego de dejar una carta al gobernador y solicitar la oración de los soldados, partió acompañado de unos pocos militares, más un soldado Martínez que lo atendería a él, además del intérprete, el capitán Juan Bautista Pinto, pues consideró que le servirían de testigos, más otro indio de Chile, cristiano y ladino<sup>55</sup>.

Llegando a Longonahuel en el crepúsculo lo salieron a recibir ocho indios de a caballos desarmados, que los condujeron a un lugar donde se iba a razonar; estaba a un cuarto de legua, allí lo abrazaron con gran contento Huaiquimilla y otros dos caciques, los cuales le expresaron tres puntos:

Primero, un agradecimiento especial y “la general aceptación que había en la tierra de guerra, que hasta las hierbas parece que bailaban de gozo”, denominándolo con un

---

55 Payás, G., Zavala, J.M. y Samaniego, M., “Al filo del mal entendido y la incompreensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”, en *Historia*, N°45, Volumen I, Universidad Católica, enero-junio 2012, págs. 69-90. Interesante análisis sobre el papel de los intérpretes como mediadores interculturales. Analiza las diferencias habidas en los intérpretes en su comprensión de los sucesos con la acción del Padre Valdivia destinada a convencer a los caciques acerca de la nueva política real.

título que significaba más que padre y madre, como *Anelmapubae*, lo cual quiere decir “asentador y quietador del reino”. Segundo, manifestaron todos los *ulmenes* en la veracidad del ofrecimiento que él ofrecía, pero los *conas* desconfiaban del género de paz que traía, sin servir a los españoles, y que posiblemente era un engaño, como otras veces lo habían hecho para después servirse de ellos. Le pedían que como él quería una quietud universal, pasara a Ñancu, porque ahí se podría decidir y dejar de lado la opinión de los *conas*. Porque era difícil que se juntaran a tratar materia de paz, asunto odioso entre ellos, por llamar los españoles “indio de paz” al indio que sirve. Y aquietando los *conas* se acreditaba su embajada para toda la tierra de guerra, y que ellos lo ayudarían con su compañía para conseguirla en las demás provincias.

El tercer punto, fue afirmar que le aseguraban su vida y quitarle el temor, porque los *conas* son atrevidos cuando los *ulmenes* le favorecen, pero aquí los *ulmenes* estaban de su parte.

El texto define a los *ulmenes* con precisión y de ellos dice el padre Luis de Valdivia: “son las cabezas de linaje y que no tienen más vasallos que sus propios parientes, pues en esta tierra no hay caciques ni curacas, aunque llaman curaca al que es escogen por su capacidad para hablar con los españoles”.

Enseguida, Valdivia se convenció que debía ir a Ñancu, aunque también les manifestó que era su deber conversar con el gobernador o presidente en Concepción, para luego regresar a recibir la respuesta de la Provincia de Purén.

Los tres caciques le indicaron que era mejor seguir a Ñamcu, y a su regreso conversar con el gobernador, pues lo esperaban todos los *ulmenes* generales de todas las diez *reguas* de Catiray, y que además ellos sabían que Ainavillo era la cabeza o jefe de Purén, el que estaba atento a los resultados de sus conversaciones con los catirayes. Así, había tiempo para todo. Luego, Tarucan y Levipangue, *ulmenes* de Arauco, dijeron que le acompañarían y que se les sumarían otros *ulmenes* que venían de Peteguelen, que eran: Chiupitun, Millachingue y Llanacamilla.

Al día siguiente caminaron toda la jornada y llegaron al subsiguiente por caminos interiores y ásperos, que eran los caminos secretos que usaban los indígenas por las cumbres.

Tras esto, encontraron a las diez *reguas* instaladas en un espacio de dos cuerdas entre ellas, y Valdivia hizo su ingreso con un ramo de canelo en la mano, porque era la señal de paz que tenían los naturales, y así se lo aconsejaron los *ulmenes* de Catiray.

El texto muestra enseguida con detalle el ceremonial de esa junta indígena de Ñamcu.

Luis de Valdivia armó un toldo y esperó que lo llamaran. Se juntaron luego cincuenta *ulmenes* sentados en el suelo y en círculo. Ahí, llamaron al Padre Valdivia y a los capitanes que le acompañaban para que se sentaran también. A sus espaldas se sentaron todos los *conas* y labradores. Allí, el visitador hizo llevar un asiento alto, comunicándose primero con Carampangue, que era el “principal *ulmen* de todos”, por ser “de singular prudencia, de discreción y de muy gran valor”. Sentado con ellos se extendió esta junta y consulta, donde estuvo presente el sacerdote por ocho horas, desde el mediodía hasta las 8 de la noche.

Enseguida, comenzó a narrar cómo se hicieron las conversaciones. Las inició Huaiquimilla, el que lo trajo, y por orden de Carampangue tuvo que hacer relación a toda la

junta sobre la embajada; dicho de otro modo, rindió a los presentes un completo informe oral sobre la tarea de mensajero que se le había encomendado y lo que había sucedido hasta lograr arribar con el Padre Luis de Valdivia. Luego, por acuerdo de los caciques, le solicitaron que él se levantara y que hiciera su intervención, a lo cual Valdivia solicitó hablar sentado porque él era en primer lugar sacerdote, en segundo lugar mensajero del Mayor Rey y señor del Mundo, que es el Rey de Castilla don Felipe, y que hablaba como representante de él, al cual le debía respeto. Le respondió Carampangue porque él consideraba que los sacerdotes eran respetables y respetados; y que era honroso recibir a un emisario del Rey. Para poderlo escuchar mejor, decidieron levantarse todos ellos y acercarse a él. El primero que habló fue Carampangue. Enseguida dio Valdivia un discurso de una hora y luego el intérprete otras dos, extendiéndose por tres horas su exposición.

A continuación del texto se analizarán las intervenciones de los principales oradores de esa junta. Luego de esos discursos, los caciques dieron el mando a Carampangue para que respondiese, que lo hizo con una elegante oración.

La reunión terminó con una respuesta del Padre Luis de Valdivia, en el sentido de aceptar lo ellos pedían, diciendo que la dificultad estaba en retirar el fuerte de San Gerónimo.

Finaliza la junta con múltiples abrazos, llamando al mensajero Llanacamilla y a sus soldados para que pudieran regresar; se despidieron con muchos abrazos manifestando su alegría por haber conversado sobre la paz, y se quedaron los caciques toda la noche escoltando al Padre Valdivia, para regresar todos juntos al día siguiente a conversar con el gobernador que acababa de llegar a Concepción.

La importancia de la junta de Ñancu también se resume en los quinientos participantes, y la presencia de muchos *ulmenes* de guerra.

Regresó a esa ciudad el Padre Luis de Valdivia con los *ulmenes* dirigidos por Carampangue más otros treinta caciques a entrevistarse todos con Alonso de Ribera, y dice: “atrasamos por Talcamavida”, vado en el río Biobío, arribando luego de tres días de viaje al valle de Penco, donde fueron bien recibidos y despachados por el presidente, permaneciendo otros quince días en la ciudad. Allí se quedó el Padre Luis de Valdivia para conversar con Ribera los detalles de las reuniones sostenidas, la paz lograda y sus futuros proyectos de otras conversaciones oficiales, es decir, varios parlamentos.

Después, Luis de Valdivia envió a sus mensajeros a la provincia de Purén para ofrecer paz, diciendo que las concluiría cuando fuera al fuerte de Arauco con el presidente Ribera.

A la gente de la Cordillera Nevada, que hace muchos años estaban en guerra, se le envió a un cautivo en señal de paz, junto con varios mensajeros a proponer la paz. Respondieron ellos el 15 de septiembre, cuando llegaron a ofrecerla al fuerte de Cayu-hueno, donde se hizo una procesión y estuvieron presentes Quinquéupu, cacique de Chichaco, y Pitomanque, que era el cacique de Malleco (que aparece como Malloco). Esta paz significaba la tranquilidad para las provincias de Concepción y Chillán, según opinaba el mismo padre Luis de Valdivia: “De modo que al presente quedan de paz Arauco, Tucapel, Catiray y estas dos provincias de la Cordillera sin derramamiento de sangre”.

Los preparativos siguientes se detallan a continuación por ser muy reveladores de cómo efectuó el entendimiento Luis de Valdivia con los “indios de guerra”, antes que llegara el gobernador Alonso de Ribera a asumir el gobierno en Concepción, y además porque entregan una valiosa información para comprender diversos aspectos de la cultura mapuche, según lo consignan estos documentos de las relaciones pacíficas<sup>56</sup>.

El visitador, usando sus plenos poderes reales, envió a veinticinco indígenas que había repatriado desde Lima, catequizados y dispuestos a la paz, a contar las nuevas de paz a los caciques del territorio de los indios de guerra. Dice Rosales sobre la convocatoria: “enviólos vestidos de paño con sombreros en las cabezas y chaquiras al cuello, para aficionar a los indios de guerra, y que entendiesen por aquellas muestras de alivio y buen tratamiento que se les había de hazer y les prometía de parte de su Magestad. Los caciques, toquis y capitanes de guerra, viendo a sus amigos y compatriotas libres del largo captiverio que habían tenido y en tan diferente trage del que imaginaban, tuvieron grandísimo gusto y se juntaron a verlos y oír sus embajaxas con grande admiración de todas partes, haciéndoles sus parientes y amigos grandes fiestas y convites para celebrar su buena venida y restitución de su libertad”.<sup>57</sup>

Obsérvense las estrategias simbólicas, de construcción transcultural, destinadas a procurar el acercamiento que usó el Padre Valdivia, gran conocedor de la idiosincrasia mapuche<sup>58</sup>. Con esos antecedentes y voluntades de paz, se organizaron hacia fin del año tres ceremonias de parlamento, con la presencia del gobernador y del visitador del Reino, más los intérpretes, autoridades militares y escribanos, las que se efectuaron con los caciques o jefes del territorio de los indios de guerra, en los fuertes de Arauco, Paicaví y Elicura.

## **Dos pensadores de la paz en el siglo XVII: Luis de Valdivia y el cacique Carampangue**

A propósito de estas nuevas ceremonias de paz, el Padre Luis de Valdivia hizo una plática o discurso para exponer a los caciques las noticias que traía desde España, con la real orden de establecer la paz y dejar a los indios libres en su territorio, sin la sujeción a los encomenderos y mediante el vasallaje al Rey. Se sabe de su propia mano que este discurso lo hizo en la Junta de Ñancu, convocada por los caciques de Catiray, la cual se extendió por tres horas, y antes de los parlamentos oficiales de 1612.

De un gran interés resulta conocer la respuesta reflexionando la paz ofrecida que manifestó el cacique Carampangue —inserta en esa plática—, la cual ofrece una muy diversa posición. Entre ambas, el análisis del discurso permite observar la diferencia de mentalidades e ideas en el concepto de paz que elaboraron en la época los gobernantes españoles y los jefes indígenas, acorde a sus diversas culturas y experiencias de vida.

56 “Carta del Padre Luis de Valdivia para el Padre Provincial Diego de Torres, dando cuenta cómo ajustó las paces con la Provincia de Catiray”, en M.M., Vol. 110, Fs. 171-174; y M.M. 9, N° 1823 (a).

57 De Rosales, D., op. cit. Vol. II, pág. 548.

58 Payàs, G. et al., pág. 77. Véase nota siguiente.

Conocemos dos relatos, uno en una carta escrita por Luis de Valdivia a su superior de la orden jesuita, el otro es la transcripción que hizo el cronista jesuita P. Diego Rosales, muy fidedigna respecto al documento original que fue reeditado por el escritor Alfonso Calderón en 1969. Considero que se ajusta al sentido de nuestro trabajo analizar ese diálogo por su profundo sentido y gran belleza<sup>59</sup>.

La plática del P. Luis de Valdivia desarrolló tres ideas en segmentos fundamentales, donde se intercala la respuesta dialogal de Carampangue:

(LO SIGUIENTE ESTÁ MUY EXTRAÑO, IMPOSIBLE DE EDITAR. AL PARECER ESTÁ TEXTUAL, POR FAVOR DEJAR EN ROJO AL DIAGRAMAR PARA PRESTARLE ATENCIÓN)

1) Les expresa que en los años de su permanencia en Chile habexpresa que en los años de su permanencia en Chile exhortaba constantemente a los espaos de su permanencia en Chileas en segmentos fundamentales, donionar en la conducta que debían tener como cristianos, pero no bastó con sus sermones para su defensa. Les recuerda que por ellos primero viajs a los espaos de su permanencia en Chileas en segmentos fundamentales, donionar en la conducta que debían tener como que se moderase el trabajo y el servicio de los indios de paz. Luego, considerando que para ellos era mejor traer cartas y provisiones del Rey, viaj considerando que para ellos era mejor traer cartas y provisiones del Reales, donionar en la coneciba qu siendo libres, y era la causa de los alzamientos, y que con la guerra se haga ellos era mejor traer cartas y provisio soliciton la guerra se haga ellos era mejor traer cartas y provios estuvin la guerra se haga ellos era mejor traer cartas y pro las suyas, sin pasar los unos a las tierras de los otros, os quietariades y recibiriades a los padres y la palabra de Dios y el santo bautismo, que es lo que el Rey quiere y desea de vosotros para que se salven vuestras almas<sup>60</sup>. Esa propuesta, y la del virrey que llevaba, le pareció bien al Rey, la Reina y a los consejeros, y acogida les mandó que así se hiciese en las cédulas, provisiones e instrucciones que traía: “Un grande en pergamino que os escribe el rey y firmó de su mano, y otras muchas que veréis, las cuales no vienen escritas con plumas, como escriben los españoles de por acá, sino impresas como libros (que estas cosas les causan admiracireció Tambist les informa que mandausan admiracireció bien al Rey, la Reina y a los consejero a peticior del mismo Valdivia, porque ellos lo conoc mismo Valdivia, iracirecigobernador y ejecutarValdivia, iracireciros, y acogida les mandó que así se hiciese en las cédulas, provisiones e instrucciones que traía: “Un grande en pergamino que os escribeánto temor les causaba. Les agregó que para contener a los indios de guerra ese gobernador habba. Les agregó que para contener a los indios de guerrareciros, y acogida les mandó que así se hiciese que go, que colocnador habba. Les agregó que para contener

---

59 “Carta del Padre Luis de Valdivia para el padre provincial Diego de Torres, dando cuenta cómo ajustó las paces con la Provincia de Catiray”, en Biblioteca Nacional de Chile, M.M. Vol. 110, Fs. 171 a 174; y el discurso transcrito por el jesuita P. Diego de Rosales, *Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano*, fragmentos editados por el escritor Alfonso Calderón, Santiago: Editorial Universitaria, 1969, págs. 97-105. Ambos textos son idénticos, lo que muestra la fidelidad al original del jesuita Rosales.

60 *Ibid.*, pág. 98.

a los indios dahora viene en son de paz. Y finaliza el segmento dirigido a los caciques, diciendo que habiendo pasado tanto por ellos, no podía tener recelo ni temor de estar entre ellos toda la vida.

2) La segunda parte del sermo agregó que para *coconas*, es decir a los guerreros, hacierros reflexionar que ellos eran los valientes e inquietos que deseaban la guerra y no la paz, y que reflexionar que ellos eran los valientes e inquietos que deseaban la guerra y no la paz, condenados a remar en las galeras y gemir en los calabozos. Agrega que nados a remar en las galeras y les ofrece su corazon las galeras y gemir en los calabozos. Agrega la guerra y no la paz, y Y finaliza el segmento dirigido a los caciques, diciendo que habiendo pasado tanto por en fin su libertad.

Le responde Carampangue: “No tomes, padre, en la boca cosa semejante, que aunque somos bárbaros y fieras, sabemos muy bien conocer la razón y estimar a quien nos quiere y agradecer al que nos hace bien. Si todos los españoles fueran como vosotros los padres, que nos queréis como a hijos y no nos hacéis mal ninguno, jamás nos alzáramos ni tomáramos armas para matar españoles. Ninguno hay que le pase por el pensamiento el ofenderte; que debajo de mi amparo, cuando lo hubiera, estás tan seguro que primero habría de pasar lanza por mi cuerpo que llegara al tuyo. Antes de verte y oírte nos tienes tan gustosos y alegres que ni la risa de los prados, ni la alegría de las fuentes, ni el gorjeo de las aves con su dulce canto y el prado con sus flores le están publicando. Prosigue en tu razonamiento y dinos todo lo que tienes que decirnos”.

Enseguida, prosiguió Valdivia explicando las once provisiones o disposiciones que traía, y por él mismo y a través del intérprete, el capitán Pinto. Aconsejándoles en reflexionar en los sesenta años que duraba la guerra, con tantas muertes de indios y españoles, y aunque en su opinión para rebelarse tenían causas justas, ahora, no las tenían para recibir la paz, sobre todo con la oferta de dejarlos libres en sus tierras y sin servidumbre, para comerciar con los españoles, para entrar y salir de sus tierras, insistiendo que su objetivo era misional y de cristianización.

Los caciques presentes se reunieron a conversar el tema, y dieron la mano, es decir, le asignaron la misión de dar la respuesta nuevamente a Carampangue, el cual expresó sus muy profundas reflexiones sobre el impacto de la paz en su gente, la que transcribimos:

“Todos cuantos caciques y capitanes están presentes, unánimes y conformes admiten la paz, si ella es paz y como nos la has significado, y no dudo sino que toda la tierra la admitirá, y yo te ayudaré a persuadirselo, digo si es paz, que la que hasta aquí se ha publicado no ha sido paz, sino cruda guerra con el título de paz que nos han hecho los españoles, haciendo que la paz sea pesada servidumbre y causa de infinitos agravios. Si la paz que nos traes es como la que hasta aquí, ninguno la querrá admitir: que más en paz estamos estándonos de guerra, pues entre nosotros no hay servidumbre ni quien se haga señor de la libertad ni de las tierras ajenas. Y no pienses que en darnos el Rey nuestras tierras, nuestra libertad nuestro descanso, nos da algo que nosotros no tenemos, porque por nuestra lanza tenemos y sustentamos nuestra libertad, gozamos de nuestras tierras y nos libramos de la servidumbre de los españoles. Si la paz que nos

traes es para no volver a la servidumbre, será verdadera paz, porque no volveremos a tomar las armas, y antes dejará el sol de rodear la tierra, de correr los ríos al mar, de dar cristalinas aguas las fuentes, verdes hojas los árboles y alegres flores los campos, que dejemos de ser firmes y constantes en esa paz, por ser paz verdadera. Era este nombre de paz tan odioso entre nosotros que hasta aquí matábamos al que nos venía a tratar de paz, por ver que quien lo trataba era enemigo de la patria, pues no nos traía con ella sino la guerra; y aunque en todas las naciones ordenan la guerra para la paz y el fin de la guerra es conseguir paz, en la nuestra ha sido al contrario: que para tener paz y vivir en paz, hemos hecho siempre la guerra, porque nunca hemos tenido paz con la paz de los españoles, ni alcanzado la verdadera paz sino cuando hemos hecho la guerra, de sus servidumbres, sus opresiones, sus agravios y malos tratamientos, los cuales ninguno nos hace entre nosotros mismos estándonos en guerra. Con mucho gusto nos estaremos en nuestras tierras, dejaremos las armas, no pasaremos la raya, castigaremos al que se atreviere a ir a hurtar caballos, daremos los caminos francos para pasar a Chiloé y tendremos mucho gusto de que los padres entren en nuestras tierras, bauticen y prediquen, y agradecemos al Rey que nos los envíe y los sustente, que nosotros somos pobres y no lo pudiéramos hacer”.

Luego expresa Carampangue las condiciones generales del acuerdo, solicitando tres condiciones: que les devuelvan las mujeres e hijos que los españoles les capturaron en la última maloca pues así devolverán los cautivos que tienen y pedirán a los de la tierra adentro, lo mismo (los de La Imperial al sur); que regresen los caciques que están apresados al norte del Biobío a sus tierras; y tercero, deseaban eliminar el fuerte de San Jerónimo porque estando en paz no era necesario. En estas conversaciones el Padre Valdivia aceptó las dos primeras pero se opuso a la última, pues debía consultarlo con el gobernador, a quien no había visto y estaba por llegar a Concepción.

Los precisos términos de cómo se condujeron estas relaciones oficiales de paz se verán a continuación en este estudio, con el análisis pormenorizado de los tres parlamentos que se realizan a fines 1612.

Según el Padre Valdivia, las primeras conversaciones tuvieron lugar hacia mayo de 1612, con los de Arauco y Catiray y la mitad de Tucapel, los que calculó en unos 2.500, muy disminuidos por una severa peste de viruelas que los había azotado luego de su rebelión por febrero de ese año. Esos contactos permitieron entrar y salir personas en su territorio y rescatar a cautivos y cautivas españoles a cambio de prisioneros indios. Vinieron entonces los caciques Ancanamón y Ucherbe con cuarenta *conas* a tratar las paces con el Padre Valdivia, quien les pidió que enviaran mensajeros a las provincias de Valdivia, Villarrica y Osorno, y que cuando todos estuvieran unidos en pareceres se podría enviar sacerdotes jesuitas a canjear cautivos, a tratar medios de paz y a predicar el evangelio<sup>61</sup>.

También se recibió a los emisarios indígenas de dos provincias de la Cordillera Nevada y al sur del Biobío; este grupo de cuarenta caciques y *conas* llegaron al fuerte de Los

---

61 Díaz Blanco, J.M., op. Cit., pág. 211. Carta del P. Luis de Valdivia a Felipe III, del 1° de septiembre de 1613.

Lobos, y trataron el asunto con el padre jesuita Antonio Parisi, que asistía a los militares. Expresaron que deseaban la paz y el jesuita les dijo que era posible, y que esperaba similar deseo por parte de las provincias de más al sur hasta Villarrica. Se calculó que ese grupo representaba a unos seiscientos individuos, y estuvieron presentes en esa junta dieciocho de los caciques principales de ambas provincias<sup>62</sup>.

### Parlamento de San Ilfonso de Arauco de 1612

En el fuerte de San Ilfonso de Arauco, a 20 de noviembre de 1612, se reunió el gobernador Alonso de Ribera, también presidente de la Audiencia, y el reverendo Padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús, que es visitador general del Reino y también gobernador del Obispado de La Imperial, usando las comisiones especiales que envió Su Majestad al virrey marqués de Montesclaros.

Se ha encontrado el documento relativo al acta del Parlamento que servirá para el análisis siguiente y se dispone del informe del Padre Luis de Valdivia hecho en Paicaví<sup>63</sup>.

La primera medida que les plantea el padre visitador a los representantes de las provincias de Arauco, Tucapel y Catiray, y a los de la parte sur del río Biobío, los cuales estaban todos rebelados, es el deseo de Su Majestad de ofrecer la paz.

Enseguida, les expone que desean efectuar un asiento o acuerdo jurídico con los indios de cada provincia y *ayllaregua*, citando a las nuevas *reguas* de la provincias de Arauco, que se identifican así: Arauco, Quidico, Pengueregua, Millaregue, Lavapie, Quiapo, Chihuinevo, y Levo y Colcura, estas dos últimas sin representantes.

Después, se procedió a leerles a todos las provisiones y las condiciones que deseaba El Rey que se cumplieran, las que contenían la nueva política real, que se puede sintetizar así:



Dibujo de la crónica de fray Diego de Ocaña, representa a un indio de guerra de la ciénaga de Purén en el Estado de Arauco, siglo XVI.

62 Ibid., pág. 212.

63 "Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el P. Ribera, gobernador de este Reino y yo, desde Arauco a Paicaví a concluir las paces de Elicura, última regua de Tucapel, la de Purén y la Imperial, escrita por el P.P. Luis de Valdivia al salir de Paicaví de vuelta al Lebo. Diciembre de 1612", en Archivo Nacional de Chile, Fondo Morla Vicuña, Vol. 2, Pza.10, Foja 20-24. También, se cuenta con el texto complementario del Padre Luis de Valdivia, publicada en Lima en 1613. Reimpresión por Gay, C., *Documentos*, Tomo II, págs. 281-294; y en la versión de 2009, véase págs. 185-194.

- 1.- Se ofrece a los caciques perdonar las culpas y delitos cometidos en los sesenta últimos años de guerra, asegurándoles que no se procederá en contra de ellos por ninguna de las justicias del Reino. Les ofrece la paz a todos los naturales que están situados en ambas partes del Biobío, y que viniesen en ánimo de paz.
- 2.- Se compromete a que no serán encomendados, y que se evitará el trabajo en los lavaderos y minas de oro, que tampoco se les incorporará al servicio público o particular, y se les ofrece un trabajo remunerado.
- 3.- El Rey ofrece evangelizarlos, enviándoles sacerdotes para que se informen de los evangelios y protegerlos de los extranjeros que arriben a las tierras indígenas, pues el ejército intervendrá para defenderlos de ellos y de la gente española que también penetre en esos territorios. Les pide dar aviso al gobernador y a los capitanes de los fuertes de esas provincias cuando suceda.
- 4.- A cambio de esos ofrecimientos, el gobernador exige a los caciques no rebelarse ni hacer guerra contra los españoles, no asistir a juntas o convocatorias, que deben admitir a los padres de la Compañía de Jesús y respetarlos, y no despoblar los sitios donde se les mandare poblar.
- 5.- También, les solicitan dar paso libre a los *chasques* —correos— y mensajeros para que pasaran a Chiloé, y también se les exige dar paso franco a través de sus tierras.
- 6.- Les exigen devolver a los soldados españoles, mestizos o negros que ingresen a sus tierras.

La respuesta de los caciques la asume Levipangue y Avichuncura, cacique de Pengueregua de Lavapie, aceptando el vasallaje, diciendo: “Os ponemos en cabeza de Su Majestad a todos los indios de estas nueve *reguas* de esta provincia”, con la condición de estar libres de encomenderos, del trabajo de las mitas y del servicio personal. Acceden los naturales a servir de correos, llevar las cartas y avisar en caso de rebelión de los de otra provincia y del ingreso de enemigos extranjeros a sus tierras.

También, los indígenas acceden reconstruir el fuerte de San Felipe de Arauco, poniendo condiciones económicas. Ofrecen cuarenta indios por ocho meses, mediante el trabajo asalariado consistente en una oveja y un celemín de trigo semanal. Y además, proporcionar otros cuarenta indios voluntarios, a los cuales también se les dará una oveja y un celemín y medio de trigo (equivalente a media fanega). Este trabajo público se realizaría durante ocho meses del año, exceptuando agosto, septiembre, octubre y mayo, que se dejan para hacer las cosechas y siembras. Agregan que a quienes transporten correos y cuiden los caminos, a doce se les dará seis ovejas, y a los amigos que los ayuden, cada doce de ellos un carnero diario y, cada cincuenta indígenas, una vaca a la semana y algún otro socorro en el tiempo que sirvan. Y a los que pasen a trabajar a los fuertes a cortar maderas, recibirán una oveja o carnero semanal y un celemín de trigo.

Terminado el Parlamento, se concluyó en presencia del maestre de campo Álvaro Núñez, el castellano Juan de Ogalde, los capitanes Hércules de la Ocla y don Antonio

de Mejía; firma por los indios el capitán Luis Góngora ante el secretario de gobierno Juan de Porres Salcedo<sup>64</sup>.

El mismo grupo anterior sale cinco días después a efectuar otro Parlamento, denominado de Elicura o Elicuya (según el documento), correspondiente a las conversaciones de las autoridades con indios de más al sur, vale decir, con la última *regua* de Tucapel, más los indígenas de Plasencia y La Imperial.

## Parlamento de Elicura de 1612

Según la relación escrita por el Padre Valdivia en Paicaví, y con la muy desconocida acta de este Parlamento que aporta nuestra investigación, más otras abundantes referencias en la correspondencia recientemente editada, es posible ahora analizar variados aspectos sobre las formas de paz, sobre todo por ser un parlamento con los principales indios de guerra, y los situados más al interior de la Región de Arauco<sup>65</sup>.

Los preparativos del parlamento se inician cuando salieron el gobernador, las autoridades y el visitador P. Valdivia, el 25 o 26 de noviembre con el ejército y campo real, enviando mensajeros a Elicura (valle situado al costado del lago Lanalhue), informándoles acerca de su jornada. En el camino recibieron a varios mensajeros, en lugares como Tebo, Lincoya y Panargui, a dos leguas de Paicaví, donde estaba el fuerte. Allí tuvieron noticias que algunos indios rebeldes venían de la tierra de guerra, a escuchar la merced u ofrecimiento que hacía el Rey. Mas, entre ellos había noticias contradictorias que les causaban confusión por la divergencia de pareceres que había, de dar crédito o no a la paz que ofrecía el Rey.

El cacique de Ticatiray, llamado Lebulican, que estaba poblado junto al fuerte de San Jerónimo con cincuenta indios de paz, como venían los indios de guerra huyó a Pella-huen con treinta indios, y manifestó que no creyesen cosa alguna, porque esto era un fraude para aprehender a los caciques a fin de enviarlos a Lima, pues él pensaba efectuar la guerra a los de Catiray que habían dado la paz, e iba a buscarlos en Purén. Halló a cuarenta indios de ellos y volvió a San Jerónimo a insurreccionar a los que habían aceptado la paz, en total, unos setenta y cuatro. Los naturales que estaban en San Jerónimo se volvieron a Talcamávida, al norte del río Biobío, para poblarse junto con los de Catiray, que habían dado la paz en junio, los que se calculaba en trescientos individuos. Luego, afirma el visitador, se han poblado y hecho sus sementeras unos ciento cincuenta catirayes al amparo del fuerte de Jesús.

Por estas circunstancias, Lebulican se vio burlado y volvió a Purén a buscar más gente, y ahí recibieron a los mensajeros españoles con estas noticias. Licán manifestó

64 Álvaro Núñez de Pineda era el padre del cronista Francisco Núñez de Pineda, que estuvo cautivo por los *mapuche* en el interior del territorio, se desempeñó como maestre de campo general del ejército español en Arauco, y fue uno de los hombres más experimentados en la región, muy respetado y temido por los indios.

65 Archivo Nacional, Archivo Morla, Vol. 2, Fojas 185-186; Díaz Blanco, J.M., op. cit., pág. 152-161, dos cartas de Luis de Valdivia al Rey, fechadas en Concepción el 30 de septiembre de 1612.

que habían tenido muchas juntas y consultas los caciques de cada *regua* en sus propios sitios, y que venían a la convocatoria, caminando ya los caciques de las siete *reguas* de la costa de Purén (Ralonmo, Calaimo, Tirua, Claroa, Vederegua, Lleo-Lleo y Vangalve), y estaban por venir los seis caciques de la *regua* de Purén, que era la octava *regua* de la provincia y faltaba el de la novena, que es Ainavilo y que se inclinaba por la posición adoptada por Licán.

En esta ocasión llegó a Purén con Llancahue el cacique general de Malleco, que era un toqui general de la provincia de la Cordillera Nevada, quien expresó que toda su provincia y otra más adelante (es decir al sur), admitieron la paz que ofrecía el Rey, enviando para esto a unos caciques y capitanes al fuerte de Cayufueno.

Por ello, los españoles acordaron levantar el fuerte de Angol, acción amistosa que les produjo un gran sentimiento de paz. Enseguida se les ofreció a los de Purén la paz, ofreciéndoles quitar el fuerte de Paicaví para que quedasen sin temor ni deseo de guerra e inquietud en sus tierras.

Mientras pasaban estas situaciones en la tierra de guerra, el gobernador y el Padre Valdivia consultaron con los capitanes si era conveniente por un tiempo sacar el fuerte de Paicaví, atendiendo al deseo de Ancanamon y Turilipe y los demás caciques que vinieron con el Padre Luis de Valdivia el 2 de noviembre de este año; la opinión de los militares fue esperar hasta que se retirasen esos jefes hacia el sur.

De regreso los caciques tenían que llevar a los padres de la Compañía a La Imperial para que iniciaran su actividad misionera como lo exigían estas paces, los que por entonces estaban en Paicaví, donde estuvieron cinco días esperando. Hay resquemores entre los indígenas y conversan entre ellos el asunto de eliminar el fuerte, porque huyeron del cacique Ancanamon mientras “subía” (es decir iba en dirección al sur a La Imperial) dirigiéndose hacia a este fuerte de Paicaví, unas tres mujeres y dos hijas del cacique; una de ellas era mujer española. Por eso, consideró Valdivia que parecía conveniente dilatar la paz, porque si no la daban convenía para lograrla ofrecer eliminar el fuerte, el cual estaba tan arruinado que no podría conservarse en invierno y además la madera debía traerse desde muy lejos para repararlo.

Mientras el gobernador quiere trasladar el fuerte (había encontrado un sitio muy a propósito, cinco leguas más arriba, es decir al sur) y hacer uno nuevo; el Padre de Valdivia opina que se mantuviera el fuerte actual, porque se ha logrado que concurran casi todos los indígenas a dar la paz, es decir, los de Arauco, Tucapel y Elicura.

Enseguida, las autoridades españolas congregaron a los caciques de Elicura y con ellos los mensajeros de las provincias de Purén, asunto señalado como de la mayor importancia por el jesuita en el texto, por ser “Elicura la *regua* más belicosa de la tierra de guerra donde jamás ha entrado campo nuestro con quien no hayan peleado a la entrada o a la salida y á ganado por ser pasos muy a propósito para ello y donde se ha derramado mucha sangre de españoles, es la llave de toda la tierra con quien alindan las *reguas* más belicosas de Tucapel y Catiray, y jamás ha dado esta *regua* toda entera la paz, cuya cabeza principal es un indio viejo de más de setenta años llamado Utal lame y la segunda cabeza otro llamado Payllaulli de cincuenta años, los cuales jamás han dado la paz, aunque los demás caciques las han ofrecido en falso varias veces...”. Y a pesar que

se le han capturado varias veces sus mujeres hijos y nietos, los que aún estaban vivos en poder de los españoles, nunca trató de rescatarlos para no negociar con sus enemigos.

El 7 de diciembre de 1612, apareció un mensajero a informarle a las autoridades españolas que por la tarde vendrían los caciques, y a las tres de la tarde aparecieron a un cuarto de legua del fuerte de Paicaví, los caciques, capitanes y *conas* de Elicura, y en total 73 setenta y tres de toda la provincia de Purén. El texto del acta lo describe así: “en procesión uno tras otros y delante tres corredores de a caballo reconociendo los quince delanteros de ellos, traían de la mano un ramo de canela en señal de paz y los tres primeros le traían mucho mayor.” Luego de mencionar los nombres de los quince principales, expresa que venían: “en trajes de *nigues* que son a modo de sacerdotes suyos con *voyetes* (bonetes) redondos en las cabezas y encima de las camisetas unas yerbas de la mar que se llaman cochayuyos, colgando muchos por delante y por detrás, a manera de borlas y dalmáticas, las cuales son insignias entre ellos de una superstición que llaman *reguetan*, la cual solamente usan en tiempo de paz y quietud, que es la mayor señal que ellos pueden darnos de ella”. Y detrás de ellos los siete caciques de Purén.

Como puede observarse, los naturales de Arauco tenían su propia simbología de la paz, en rama de canelo, pero lo más desconocido que informa el texto es acerca de sus sacerdotes y vestimenta de paz.

Enseguida, el gobernador ordenó al maestre de campo Álvaro Nuñez de Pineda que llevara un barco a la otra orilla, para que los pasara a todos esos jefes en barco, donde se situaba el fuerte de Paicaví en el cual estaba alojado Valdivia, y el gobernador vino desde su campamento a saludar a los indios abrazándolos uno por uno, con gran alegría; luego todos se sentaron.

El discurso estuvo a cargo del jefe Utablame (lobo de mar), en nombre de su *regua* y de la Provincia de Purén, el cual explicó que hubo una junta entre ellos que duró tres días antes de venir; no estuvieron de acuerdo los cuatro cabezas principales de la guerra, pero luego llegaron al acuerdo de tratar la paz, mencionando enseguida quienes eran esas cabezas principales y sus distritos: Licupichún, toqui de Purén que le corresponde la guerra de la costa del mar hasta Valdivia; Llancanahuel, toqui de Malleco y general de la Cordillera Nevada que asume la guerra de Chillán hasta la Villarrica; Ainavilo con Ancanamón, caciques de Pellahuen hace la guerra por los catirayes-hualquis llamando a toda la gente a la Imperial hasta Osorno; y el mismo Utablame, que debe hacer la guerra ayudando a Lienpuhuy y Namese. Expresó que los dos primeros estuvieron de acuerdo con dar la paz, luego se sumaron los otros, acordando uno a uno hacer su *reguetan* en cada *regua*, que es señal de quietud y paz.

Este párrafo del Parlamento es especialmente importante porque muestra la organización de guerra y la territorialidad que asumían los toquis, y también prefigura la ordenación posterior de los llamados *butalmapus* (ordenación territorial del territorio mapuche), y cómo tenían un sistema prefijado para deponer la guerra en cada *regua*, el denominado *reguetan* y entrar así en situación de paz.

Enseguida, propusieron sus condiciones para la paz que sintetizamos: solicitaron todas las provincias de guerra que los españoles terminaran de hacerles la guerra, segundo, que le devolvieran a Ancanamón sus dos hijas y que no tanto sus mujeres; aceptaron

la entrada de los padres jesuitas dando mucha seguridad para su tarea. Luego Utablame se comprometió a la paz en nombre de todos los jefes y de él mismo, ajustándolo al tratamiento que se les diera a los caciques de Elicura que con ellos venían.

La respuesta del gobernador Ribera y del P. Valdivia fue agradecerles su venida y confianza depositada en ellos, la paz que brindaban, refiriéndose especialmente al ofrecimiento que les hacía el Rey para la conservación de españoles e indios. Así también, les informaron que habían resuelto no retirar el fuerte de Paicaví hasta que Ancanamon y Turalipe volviesen a sus territorios con los caciques de Purén y La Imperial a dar la paz como lo prometieron. Solicitaron que les darían respuesta a las otras peticiones al día siguiente porque ya era de noche.

Enseguida se levantaron los caciques de Elicura junto a los de Tucapel y Arauco que habían venido junto con el gobernador, más los mensajeros de Purén, todos cantando o aullando, un cantar que inició Utablame, el que repitieron cuatro o cinco veces durante un cuarto de hora, el cual no entendieron los españoles. Enseguida, entregaron sus ramas de canelo los tres caciques de Tucapel, haciendo cada uno un discurso de otro cuarto de hora antes de entregar su rama, más otros discursos que hicieron los caciques de paz.

Siguieron dialogando con el Padre Valdivia, el que les señaló que había navegado cuatro mil leguas por su bien, y les pidió encarecidamente que vinieran los de Purén y los de Imperial, para entrevistarse con él. Les pidió que echasen de sus tierras a gente inquieta como Leubolican Guenema, que venía con otros cuarenta a inquietarlos con su consentimiento.

Al día siguiente, previo rezo a la virgen María, el P. Valdivia en la madrugada se fue al lugar donde alojaban los caciques de Elicura y Purén, los que salieron cuando se sentó con ellos en el suelo, a discutir la paz y el problema que ocasionaba despoblar el fuerte; luego llamó a los dos lenguas generales, capitán Luis de Góngora y Juan Bautista Pinto, repitió el ofrecimiento, otros lenguas informaron que la propuesta de los indios era creíble porque no se había visto movimiento entre ellos, ni centinelas, porque había entrado al lugar mucha gente de las tierra de guerra, que se trataban de comunicar vendiendo chuños, frutillas, habas y papas por cosas españolas, y otros yanaconas iban a sus casas a traer frutillas desde la tierra de guerra.

El gobernador, luego de madrugar y escuchar misa, salió con doce de a caballo al lugar donde se encontraba el P. Valdivia, y se sentó en una banqueta baja y mandó que se fuera su guardia. Allí se conversó acerca de levantar el fuerte luego que todos dieran la paz, y accedió a que entraran los padres jesuitas al interior del territorio con los caciques, y que se devolvería a una hija de Anganamón porque la otra era infiel.

Enseguida, el gobernador, para recibir la paz de los caciques, llamó a los maeses de campo y capitanes de su compañía como testigos de este acto de Utablame, el que en señal de reconocimiento al Rey ofreció su canelo y lo recibió el gobernador en señal de paz, según el pacto anterior, y le abrazó, y lo mismo hicieron los otros tres señores que portaban canelo, llamados Paine Huali, Huey y Alicanhue. Todos los miembros del Ejército Real tomaron parte de esta resolución “y no hubo hombre que no hablase y sintiese bien de ella asentando más en los ánimos de todos gran confianza en la paz y quietud general de este Reino”.

Luego, el P. Valdivia se fue a orar a Dios a dar gracias por el beneficio de la paz y a decir misa, y luego a dar gracias al presidente o gobernador por el gran servicio a Nuestro Señor y a Su Majestad, por haber tomado tan bien la ejecución del parlamento y favoreciéndoles escuchar su palabra, viniendo personalmente a conversar con todas las parcialidades, guardando la defensa por ser estos indios terribles enemigos, y por otro lado, cumpliendo las disposiciones del Rey sin faltar en ningún punto.

Posteriormente, concurrió el cacique de paz, Marinao, poblado junto al fuerte de Catiray, pidiendo que no se quemase porque deseaba vivir en su cuarto, y el otro reservarlo para los padres de la Compañía de Jesús para cuando pasaran por allí a sus misiones, asunto que se le concedió.

En ese día, permanecieron los caciques junto a los españoles, se les repartió carnero, trigo y cebada como alimento para ellos y su gente. Luego vieron cómo se comenzaron a derribar las palizadas del contrafuerte, comunicaron los nombres de sus indios que estaban cautivos en territorio español, a la vez que estos les dieron un memorial a los padres Horacio Vechi y Martín Aranda de los españoles cautivos. Utalame pidió cinco cautivos y ofreció canjearlos por cinco españoles y les prometió pagarles su valor, más sus mujeres sin costo. Se pidió a doña Aldonza mujer de Alonso de Córdova y a un hijo suyo, a doña María Chirinos, a la madre del padre Molina, y anota que se han rescatado en la ocasión otros siete españoles, el hijo de Marcos Hernández, doña Francisca Mejías, el alférez don Alonso de Quesada, el sargento Torres, doña Isabel Basurto, doña María Mosquera y su hija<sup>66</sup>.

Como llegó la noticia al día siguiente, que continuaba la captura de indios de guerra, entre ellos el hermano de Leubolican, al que se ajustició, ya que el gobernador había prometido dar diez cabezas de ovejas por indio y si fuere capitán otras veinte, despachó Ribera un aviso especial a esa ciudad de que hubiera en Concepción y en Santiago la concordia que ya hay en el ejército, porque se ha dejado las armas y los arcabuces y “conservándolas en guerra de lenguas”, aunque “sean solo contra mí”, dice el Padre Valdivia.

Al día siguiente, 9 de diciembre, ordenó a los jesuitas ya nombrados que partieran con Utalame y los otros caciques hacia el interior del territorio mapuche a iniciar la obra misionera, los que salieron luego de escuchar misa con el hermano novicio Pedro de Montalván. El gobernador, junto a la mayor cantidad de hombres de caballería de su ejército, los escoltó hasta la ribera del río, donde se quedó mirándolos hasta que desaparecieron, y ordenó efectuar dos salvas en honor a los caciques. El jesuita los acompañó hasta la otra ribera encargándole especialmente a Utalame por sus vidas, el cual se comprometió a ello y a devolverlos al levo o a la Concepción, abrazándolos en su despedida.

---

66 Guarda O.S.B., G., “Los cautivos en la guerra de Arauco”, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 98, Santiago, 1987, págs. 93-157; Lázaro Ávila, C., “Los cautivos en la frontera araucana”, en *Revista Española de Antropología Americana*, N°24, Madrid: Editorial Complutense, 1994, págs. 191-207; Alegría, R., “Mujeres cautivas en la frontera araucana”, en *Revista Cyber Humanitatis*, N°4, Revista Electrónica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 1997, disponible en la web: [<http://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/04/index.html> (consultado el 18 de junio de 2013)].

Luego, el gobernador les regaló los dos barcos que tenían, para uso de los caciques en el río y la laguna (Lanalhue) para que pescasen, regalo en nombre de Su Majestad para que quedasen más obligados a velar por los padres.

Termina el texto señalando que esta jornada duró desde el 26 de noviembre al 11 de diciembre, o sea quince días, con cuatrocientos españoles del ejército como testigos, sacando dos copias del acta, para el padre y el gobernador, con la firma del escribano del reino Juan de Porra Salcedo.

Con posterioridad a estos sucesos ocurre la matanza de los tres sacerdotes jesuitas en Elicura, por orden del jefe Anganamón, que han narrado con detalle los cronistas coloniales, de la cual existe un grabado incluido en la crónica de Alonso de Ovalle, conocido como el martirio de Elicura. Esta acción bélica del cacique Anganamón, sucedida el 14 de diciembre de 1612, costó la vida igualmente a ciento veinte indios de paz que los defendieron.



El grabado representa el martirio de los tres jesuitas en Elicura en 1613, los cuales iban a entrar en tierras de los indios de guerra a efectuar evangelización. Se trata de Horacio Vechis, Martín de Aranda y Diego de Montalbán.

El suceso desató una fuerte controversia entre los opositores al plan de la Guerra Defensiva y una fuerte campaña destinada al desprestigio del visitador Luis de Valdivia, cuyos nombramientos reales le otorgaban un poder superior al del mismo gobernador en esa región. Tanto es así que la Real Audiencia en Santiago abrió un proceso para aclarar las causas del deceso de los eclesiásticos, donde declararon tres intérpretes y varios opositores a Valdivia, acusándolo de haber disminuido a su favor las opiniones de los *conas* y caciques en Ñancu, que eran muy beligerantes. Posteriormente, en 1665, se concluyó que los sacerdotes murieron por su intransigencia en aceptar la poligamia de Ancanamón, e insistir en la monogamia propia al cristianismo que ellos se empeñaron en transmitir y no de los resultados de la acción que emprendía Valdivia hacia la paz.<sup>67</sup>

A pesar de la oposición de varios grupos y algunas personalidades en el reino, la política virreinal se mantuvo y el gobernador Alonso Ribera, muy a su pesar, tuvo que ajustarse a las exigentes órdenes virreinales que recibió del marqués de Montesclaros, apoyando la instalación de la Guerra Defensiva. Por otra parte, es preciso considerar y destacar que la acción del Padre Valdivia encontró aceptación en la mayoría de los caciques de la región, los que no apoyaron la acción de Ancanamón, y permitieron el acceso de las autoridades hispanas al territorio indígena, en 1612 y 1613, para efectuar los parlamentos siguientes. El diálogo sostenido lo analizamos a continuación.

### Parlamento de La Imperial de 1613

Apoyado Luis de Valdivia en la prosecución de la política de guerra defensiva que el virrey mantuvo a pesar de la muerte de los jesuitas en Elicura, impulsó extender la paz a los naturales de La Imperial. Para ello, se reunió en la localidad de Viderregua con los caciques de la costa donde resolvieron la paz, luego hicieron ellos una junta en el mes de junio en Calcuymo, ratificando lo anterior y decidieron enviar mensajeros a los caciques de La Imperial. Llegó a través del jefe Mariante la respuesta que deseaban la paz “que turbó Ancanamón”, y decidieron enviar como mensajero a Ymenante al fuerte de Lebo (Lebú), que había sido testigo presencial en las juntas anteriores, los que acordaron venir pasado el invierno<sup>68</sup>.

De este Parlamento no tenemos aún un documento de su acta, pero lo conocemos a través de una carta enviada por el Padre Valdivia al Rey Felipe III, fechada en Concepción, el 1º de septiembre de 1613, donde expresa que la propuesta fue similar a los acuerdos hechos con los indígenas de la Cordillera Nevada. El pacto se realizó con los indios de Virquen, Conodcohue, Pillumalin que se encuentran en el nacimiento del río de La Imperial al norte, y con los de Epulleuvu, Alhueco, Quilacura, Huanquehue, Pissayllalluen y Maquehua, que están al sur de ese río hasta el deslinde y jurisdicción de la ciudad de Villarrica. Agrega que solucionado el problema que ocasionaron ciertos indios

67 Korth, E., *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*, California: Stanford University Press, 1968, págs. 139-161. En esta valiosa monografía histórica el autor dedica un capítulo a entender el suceso de Elicura y su impacto político.

68 Díaz Blanco, J.M., op.cit., pág. 216.

amigos que entraron a la cordillera y robaron veinticinco vacas, y cincuenta ovejas, mandando además a tres indios, y sobre todo porque capturaron al toqui principal Licanleuvu y a su hijo Payllahuala, ofrecieron que su *regua*, que es la de Coyunco, de reducirse junto a fuerte de Los Lobos. Para resolver ese conflicto han enviado a tres mensajeros ofreciendo la paz general, a las tres provincias de la cordillera.

Concluye el misionero diciendo que han pasado seis meses y se goza de gran quietud, lo que ha permitido extender las tareas de la evangelización.

Termina la carta ofreciendo un interesante panorama demográfico acerca de los indios de guerra e indios amigos reducidos a la paz según sus cálculos. En el sector de la Cordillera Nevada hasta Villarrica incluida, precisa cuatro *aillareguas* con 3.500 indios de guerra; desde Elicura hasta Valdivia por la costa, incluyendo Osorno y toda la provincia de Purén, calcula no más de tres mil individuos entre viejos y jóvenes, más otros trescientos indios de paz que se han ido a vivir al sector. Sintetiza que en total los coyumches, angoles y catirayes, como los de Arauco y Tucapel en un espacio que cubre más de ochenta leguas, llegan a unos 7.500 indios y de ellos la mitad son enfermos, viejos y labradores. Calcula que los indios amigos de los españoles solo en Arauco, Catiray y Cuyumcheses, más los reducidos en los fuertes, son 2.500 indios soldados, amigos y puestos bajo la tutela del Rey. A ellos debe agregarse otros dos mil indios en la jurisdicción de Concepción y Chillán, otros tres mil indios de paz en Chiloé. Evalúa también las fuerzas militares españolas en 1.500 hombres, sin contar a los vecinos y moradores de Chillán y Concepción, y del resto del país. Concluye que no se justifica la petición de mayores refuerzos militares, y que la mayoría ya no quiere más guerra, y que, en su opinión, se debe atacar las tropillas de salteadores y ladrones que poco a poco se van capturando y que con ello las acciones de guerra disminuirán<sup>69</sup>.

Pocos años después de haber realizado esa obra conjunta, cuando Alonso Ribera ya estaba distanciado del Padre Valdivia por diversas acusaciones mutuas y este se había regresado a España, encontrándose el gobernador sumamente enfermo en su casa en Concepción, se realizó otro singular Parlamento con los indígenas del sur.

## Las Paces de Carelmapo (1614-1615)

Mucho más al sur del Biobío —y de cualquier otro sitio donde se hubiese realizado con anterioridad un Parlamento entre españoles e indígenas— tuvieron lugar las “Paces de Carelmapo”, encuentro entre hispanos y huilliches. Hablamos del último asentamiento continental de los hispanos —por aquellos años un fuerte— antes de cruzar el Canal de Chacao para llegar a la Isla Grande de Chiloé.

De este tratado existen referencias bibliográficas tempranas, pero la documentación misma y el acta que contiene los puntos no han sido publicados en su totalidad, hasta ahora. Por lo mismo, se trata de una instancia poco conocida y difundida, a la que escasamente se alude como hito fundacional de las relaciones formales de paz en dicho sector.

---

69 Díaz Blanco, J.M., *Ibid.*, pág. 220.

Las referencias iniciales a la realización de estos encuentros tendientes a asentar la paz en “Tierra Firme e Islas” fueron anotadas en un libro sobre la historia de la Compañía de Jesús. Allí se consignó que, producto de una visita de misioneros a Chiloé, se despertó la inquietud en el padre Venegas de frenar la acción de los encomenderos, que ponían en riesgo la quietud de esa parte del Reino<sup>70</sup>.

Abelardo Levaggi menciona al respecto: “el 2 de diciembre de 1614, un consejo de guerra había decidido la entrada de Castañeda en tierra de los indios de guerra, tras oír, por boca de una embajada suya, que todos eran cristianos y conocían a Dios y al Rey y que les pesaba de las guerras pasadas y venían a obediencia...”<sup>71</sup>. Brindan esos tratos de paz la posibilidad de conocer las opiniones de los caciques de territorios amplios, como los de Valdivia y Osorno; y su interacción con las autoridades que representaron a la Corona española cuando sigue gobernando Alonso de Ribera.

Una de las particularidades de estas paces tan australes, además de la concurrencia numerosa de caciques, fue el papel preponderante que correspondió desempeñar a los religiosos, en vista que en la persona de Diego de Castañeda, vicario del Carelmapo, se pusieron todas las esperanzas de tornar en aliados a quienes parecían susceptibles de ser influidos por los indígenas de más al norte. Las tensiones con los vecinos nortinos y el roce con los españoles deseosos de capturar “piezas” (indios de servicio), movieron al maestro de campo de las islas, don Joan Perasa de Polanco, que se hallaba asentado en Castro, a comisionar al capitán Diego Páez y al padre Castañeda para emprender la tarea de concertar paces.

Luis Machocabra de los términos de Osorno y Francisco Guentemoyo del área de Valdivia (con nombre cristiano y con reconocimiento como autoridades indígenas al interior de sus territorios), encabezaron los acuerdos, totalizando veinte emisarios. Las negociaciones se hicieron siempre teniendo presente el clima hostil que se vivía en los territorios situados al norte de las parcialidades que estos caciques encabezaban. Pues era la amenaza de un ataque de la gente de guerra la que también compelia a estos caciques a buscar en los españoles unos aliados en caso de ser maloqueados por otros indígenas, como los de Purén.

Al amanecer del día 2 de enero de 1615 se dieron cita los dignatarios hispanos y huilliches. A juicio de la historiadora María Ximena Urbina, se trataba de “juncos y osornos” que concurrían a: “estas paces [que] se celebraron en el tenor de la política de la guerra defensiva, y en el mismo espíritu que impulsó la real provisión de 21 de marzo de 1617”<sup>72</sup>.

Se celebró misa, existiendo peticiones de bautismo y en presencia de una amplia concurrencia. Ya el 1º de febrero de 1615, el gobernador Ribera se daba por enterado

70 Lozano, P., *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*, Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, MDCCLV, págs. 561 y ss.

71 Levaggi, A., *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América*, op. cit., pág. 71.

72 Urbina Carrasco, M.X., *La Frontera de Arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2009, pág. 88.

de las gestiones de Perasa, Castañeda y Páez con los caciques huilliches de Valdivia y Osorno que habían dado la paz.

Con estos parlamentos de inicios del siglo XVII termina un período acotado de esa historia regional, pues en los años siguientes tanto Felipe III como Felipe IV deciden otorgar a los araucanos una nueva condición jurídica, al nombrarlos como “Indios del Patrimonio Real”, vale decir indios libres vasallos directos de la Corona, no sometidos al régimen de la encomienda ni mitas, que podían ser empleados en forma asalariada para colaborar mediante un trabajo libre en la construcción de fuertes, edificios de misiones, y como barqueros en los ríos<sup>73</sup>. Esa situación legal fue ratificada en 1622, en la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, ordenanza que regulaba todo el régimen jurídico del Imperio Español en América<sup>74</sup>. Por último, debe considerarse que el período



Representación del Parlamento de Quillín de 1641, realizado por el marqués de Baydes.

73 Méndez Beltrán, L.M., “El trabajo indígena en la frontera araucana de Chile”, en *Jarbuch für Geschichte von Lateinamerika*, Band 24, Alemania: Böhlau Verlag Köln Wien, Alemania Federal, 1987, págs. 213-249.

74 *Recopilación de leyes de los Reinos de Indias*, Libro IV, Título XVI, Leyes V y VI, Madrid, 1943. Especifica el texto la prohibición expresa a los grupos indígenas de Arauco, Tucapel, Catiray, los coyunchos del río Laja, Colcura, Coronel, Chivilengo, Laraquete, y los reducidos en Santa Fe, Pailigüe, Boca del río Claro y del Laja, y los fuertes del río Biobío. Vale decir, los indios de guerra demasiado belicosos después de la sublevación de 1598, los que luego ajustaron la paz en 1612 y otros ya pacificados que vivían en torno a las fortificaciones hispanas.

de vigencia de la Guerra Defensiva termina en 1626, cuando el Rey decidió cambiar la política a otra ofensiva, por los continuos ataques de los indios de guerra<sup>75</sup>. Enseguida, el ejército nuevamente tuvo una fuerte acción bélica efectuando malocas y capturando esclavos en Arauco.

Las paces tendrán un nuevo amanecer en 1641, cuando llega a Chile como gobernador el Marqués de Baidés, y continuarán realizándose con frecuencia en el resto del siglo XVII y a través del siglo XVIII y XIX, alternándose en períodos de guerra y otros de paz.

## CONCLUSIONES

El avance de la investigación ha permitido analizar las relaciones pacíficas entre 1549 y 1615, pues otro período se inicia a partir de 1641 en adelante. Este trabajo, por tanto, retrotrae el estudio de las paces, a los inicios de la ocupación hispana en el Chile del siglo XVI, asunto que ha pasado desapercibido, pero que ahora se puede comprender bajo el concepto de pacificaciones.

Deseamos destacar como aspecto muy relevante, que las acciones de paz se realizaron entre los españoles y diferentes grupos indígenas. Primero, en el siglo XVI, mediante el pacto entre Michimalonco y sus aliados del Valle Central en 1549, con el gobernador Pedro de Valdivia. En tiempos de ese gobernador hubo otras en el sur, y con los tucapelinos cuando se intentaron en 1557 durante la administración de García Hurtado de Mendoza, y una década después, con los del mismo sector, en tiempos del gobernador Martín Ruiz de Gamboa.

Con los “indios de guerra” (ya pacificados), próximos a Concepción se realizó el primer parlamento formal, por iniciativa del gobernador Martín García Óñez de Loyola en 1593. Intensificándose, a principios del siglo XVIII las relaciones pacíficas mediante parlamentos con los “indios de paz”, próximos a Concepción (Penco), en tiempos del gobernador García Ramón en 1605 y 1608. Enseguida, se realizaron juntas y parlamentos con los “indios de guerra” debido al cambio de la política real en 1612, ya instalado el ejército real (1603) y después de que se adoptara la modalidad de Guerra Defensiva, mediante la acción del jesuita Luis de Valdivia en conjunto con el gobernador Alonso de Ribera. Este último, en su segundo gobierno en 1612 extendió su acción de paz hasta los indios de Elicura, los de la costa de Purén y los de Malleco. Al año siguiente, efectuó paces con los indígenas de La Imperial y Villarrica. También es muy interesante conocer que se firmaron paces con los huilliches y cuncos, en Carelmapo en 1615, reuniendo a los caciques de Valdivia, Osorno y Chiloé. Por tanto, el estudio muestra cómo estas relaciones de paz se extendieron al ámbito geográfico del centro y sur del país, y no solo a la Araucanía. Resultado nuevo para la historiografía.

Se debe tener presente que las pacificaciones fueron la modalidad característica del siglo XVI, y los parlamentos se convirtieron en una herramienta eficaz de diálogo y

---

75 De Rosales, D., *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Tomo II-Tomo III, Valparaíso: Imprenta de El Mercurio de Valparaíso, 1877.

relación intercultural en el XVII, y mucho más en el siglo XVIII. El análisis histórico ha sido fecundo al interrelacionar aspectos ya conocidos por la historiografía respecto a la política hispana, con otros muy novedosos e inéditos, como fue el conocimiento del pensamiento propio de los indígenas del centro y del sur de Chile. Los documentos recogen los dolorosos efectos de la dominación hispánica, tanto en su accionar bélico como en los resultados que tuvo la colonización parcial de los territorios indígenas con la instalación de los españoles y sus siete ciudades en la Araucanía más otra en Osorno, desde 1551 hasta 1603.

En efecto, los textos documentales de los parlamentos evidencian la crueldad del ejército vecinal español, los reclamos de los indígenas respecto al trato personal y familiar, la deficiente acción de los corregidores y de su justicia, como también el devastador empleo de los hombres, mujeres y jóvenes, como mano de obra forzada en las labores agrícolas mediante la encomienda y en los lavaderos de oro con las mitas mineras, más el desarraigo de sus tierras mediante el traslado forzoso para reducirlos en torno a los precarios fuertes que instalaban al sur del Biobío, donde a los indios de paz, los españoles los usaban en las acciones bélicas contra los indios de guerra.

Estos documentos también muestran el proceso de aculturación en algunos aspectos, como fue el traspaso de especies vegetales europeas y formas de cultivo agrícola, el manejo de instrumentos mineros, las modalidades de pago de tributación a la Corona y en la asignación de remuneración a los caciques en el siglo XVI, más ciertas prácticas de religiosidad cristiana.

Por otra parte, ha sido muy interesante conocer la voz de los pueblos indígenas de nuestro país en época temprana, saber que ellos tenían instancias de conversación y diálogo como eran sus juntas de jefes, algunas muy extensas y otras más locales. También, la forma como en consenso nombraban a sus representantes, a los de más autoridad, más instruidos y con mayor capacidad de expresión verbal, para exponer sus planteamientos y sus condiciones al tratar la paz, demostrando la racionalidad de su pensamiento y el uso de una simbología propia al concurrir a estas ceremonias. También hemos conocido sus símbolos de paz, las ramas de canelo, y la existencia de *nigues* o sacerdotes y de un sistema de conducción que tenían los toquis, para apaciguar las *reguas* a fin de sustraerlas de la guerra, como lo comprueba el Parlamento inédito de Elicura de 1612.

Estos textos también permiten enterarse de la distribución geográfica de los grupos, sus nombres y también acerca de los participantes hispanos en esas reuniones. La investigación nos ha exigido esclarecer más nuestro conocimiento geográfico del territorio y de los grupos indígenas actuantes, como también afinar el saber lingüístico de nombres y lugares, y aplicar la debida paleografía; resultados que se evidenciarán más una vez editados los textos documentales que estamos preparando.

En este trabajo he logrado destacar a los escasos intelectuales de la época, que reflexionaron positivamente en la paz, especialmente al desconocido y visionario Miguel de Olavarría, de fines del siglo XVI, y al legendario misionero jesuita, el Padre Luis de Valdivia, de inicios del siglo XVII, quienes tanto hicieron por cambiar las acciones bélicas y generar una nueva política en nuestro país. Junto a ellos, hemos conocido las notables voces de pensadores indígenas acerca de la paz, de los jefes Michimalonco, y

Carampangue, y de tantos otros caciques que se expresaron en estos parlamentos. Unos y otros muestran la riqueza intelectual y la diversa mentalidad de los españoles e indígenas, en este maravilloso encuentro intercultural.

Así, también, debo anotar la disposición voluntaria y a veces forzada de algunos gobernadores como Pedro de Valdivia, García Hurtado de Mendoza, Martín Ruiz de Gamboa, Martín García Óñez de Loyola, Alonso García Ramón y Alonso de Ribera para participar en conversaciones con los naturales, entendiéndolo a cada uno inmerso en los vaivenes propios a su época y con sus ambiciones personales. No es menor, en ese mismo sentido, destacar la experiencia que lograron al respecto en la Nueva España (México) los virreyes del Perú de inicios del siglo XVII, como fueron Luis de Velasco y Castilla, marqués de Salinas, don Gaspar de Zúñiga Acevedo y Velasco, conde de Monterrey, y don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montes claros, y la decisiva influencia que tuvieron en la política de contención bélica e impulso hacia la paz en Chile.

Por último, y no es menor, agregar las conclusiones editadas en un trabajo anterior sobre la posición adoptada por los monarcas Felipe III y Felipe IV, en crear una nueva condición jurídica y muy especial para los araucanos, al designarlos en calidad de “indios del patrimonio real”, dejándolos en condición de indios libres, asalariados y sujetos directamente al vasallaje de la Corona, tratando de eliminar la acción y las ambiciones desmedidas de los encomenderos y militares, con el propósito de forzarlos al trabajo y a capturarlos como esclavos. Situación jurídica ratificada por una real orden en 1622 y especialmente integrada en la famosa *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, corpus jurídico que regulaba la acción del Imperio Español en América desde 1680.

En este momento, como en muchos anteriores, la relación de contacto y de diálogo entre los pueblos es un desafío siempre presente. Considero a este trabajo como una propuesta de entendimiento acerca de los otros. Un estudio en el ámbito de la percepción, y aún vigente en la memoria histórica, que ha sido construido y fundamentado en fuentes documentales, mediante el paciente trabajo histórico y con un valioso apoyo interdisciplinario, conducente a transformar y precisar la visión histórica de esas relaciones pacíficas en Chile.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alegría, R., “Mujeres cautivas en la frontera araucana”, en Revista Cyber Humanitatis, Revista Electrónica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, N°4, 1997, disponible en el sitio web <http://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/04/index.html> (visitado el 18 de junio de 2013)
- Barros Arana, D., Historia Jeneral de Chile, (tomos I al VIII) 16 tomos, Rafael Jover (ed.), Santiago, 1884-1887.
- Barros Franco, J.M., “El desastre de Curalava: Un testimonio directo”, en Boletín de la Academia Chilena de la Historia, volumen 97, Santiago, 1986, págs. 131-140.
- Bengoa, J., Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín, Santiago: Editorial Catalonia, 2003.
- Bennassar, B., La España del siglo de oro, Barcelona: Editorial Crítica, 1983.

- Boccaro, G., *Los vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la época colonial*, Santiago: Ocho Libros Editores, 2007.
- Campos Harriet, F., *Alonso de Ribera. Gobernador, galante y visionario*, Santiago: Empresa editora Zig-Zag, 1966.
- Carrasco, I., "Literatura intercultural chilena: proyectos actuales.", en *Revista Chilena de Literatura*, N°66, Santiago, abril de 2005, págs. 63-84.
- Caviedes Brante, H., "Don Pedro de Valdivia y su hueste: El proyecto Chile y su ámbito territorial", en *Cuadernos de Historia*, N° 18, Universidad de Chile, 1998, págs. 51-81.
- Contreras Painemal, C., "Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina", zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaftender Freien Universität Berlin Altamerikanistik, Santiago de Chile, 2010, disponible online en [http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS\\_derivate\\_000000010169/Dissertation\\_Carlos\\_Contreras\\_Painemal.pdf?hosts=?](http://www.diss.fu-berlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000010169/Dissertation_Carlos_Contreras_Painemal.pdf?hosts=?) (visitado el 10 de junio de 2013).
- Díaz Blanco, J.M., *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, Santiago: Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, 2011.
- Errázuriz, C., *Seis años de la Historia de Chile*, tomo II, Santiago de Chile: Imprenta Nacional, 1882.
- Guarda, G., "Los cautivos en la guerra de Arauco", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 98, Santiago, 1987, págs. 93-157.
- Goicovic, F., "Entre la Conquista y la consolidación fronteriza: Dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del Reino de Chile durante la etapa de transición (1598-1683)", en *Revista Historia*, N° 40, Vol. II, Santiago: Universidad Católica de Chile, 2007, págs. 311-332.
- Hanisch, W., "Esclavitud y libertad de los indios de Chile 1608-1696", en *Revista Historia*, volumen 16, Santiago: Universidad Católica de Chile, 1981, págs. 5-65.
- Jara, Á., "Importación de trabajadores indígenas en Chile en el siglo XVII", en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, N° 124, Santiago, 1956, págs. 177-212.
- *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*, Santiago: Editorial Universitaria, 1971.
- (ed.), *Tierras nuevas. Expansión territorial y ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX)*, El Colegio de México, 1969.
- Jara, Á., Pinto, S., *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile. Legislación, 1546-1810*, tomo I, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1982.
- Keller R., C., *Michimalonco, Pedro de Valdivia y el nacimiento del pueblo chileno*, Santiago: Imprenta Artes y Letras de Gustavo E. Avaria Penjean, 1976.
- Korth, E.H., *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*, California: Stanford University Press, 1968.
- Lázaro Ávila, C., "Los cautivos en la frontera araucana", en *Revista Española de Antropología Americana*, N°24, Madrid: Editorial Complutense, 1994, págs. 191-207.
- *Las fronteras de América y los Flandes Indianos*, Madrid: CSIC, 1997.
- León, L., *La merma de la sociedad indígena en Chile Central y la última guerra de los Promaucaes, 1541-1558*, Escocia: Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrews, 1991.
- Lavaggi, A., *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América. Historia de los tratados entre la Monarquía española y las comunidades aborígenes*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

- Lozano, P., *Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay*, Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, MDCCLV.
- López de Haro, A., *Nobiliario genealógico de los Reyes y Títulos de España*, tomo II, Madrid, 1622.
- Mariño de Lobera, P., *Crónica del Reino de Chile*, Biblioteca de autores españoles, Tomo 131, Madrid, 1960.
- Martínez Baracs, A., “Colonizaciones tlaxcaltecas”, en *Historia Mexicana*, N° XLIII, 2 (170), oct-dic. 1993.
- Toribio Medina, J., *Diccionario Biográfico Colonial de Chile*, Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1906.
- Méndez Beltrán, L.M., “El trabajo indígena en la frontera araucana de Chile”, en *Jarbuch für Geschichte von Lateinamerikas*, band 24, Bölow Verlag Köln Wien, Alemania Federal, 1987, págs. 213-249.
- “La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII”, en *Relaciones Fronterizas en La Araucanía*, Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1982, págs. 113-124.
- “La Guerra de Arauco, un proceso de aculturación en el siglo XVI”, en *Revista Chilena de Humanidades*, N°14, 1994, Santiago, págs. 113-133.
- “La población indígena, su distribución espacial y el proceso de aculturación en La Araucanía (siglos XVII y XVIII). El Recuento de 1796”, en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, N°3, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1994, págs. 9-40.
- “La minería en el sur de Chile en el siglo XVI”, en Quiroz, E. (coord.), *Hacia una historia Latinoamericana: Homenaje a Álvaro Jara*, México D.F.: Historia Económica, 2012.
- Payàs, Gertrudis, Zavala, J.M. (eds.), *La mediación lingüístico cultural en tiempos de guerra: Cruce de miradas desde España y América*, Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2012.
- Payàs, G., Zavala, J.M. y Samaniego, M., “Al filo del mal entendido y la incompreensión: El padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”, en *Historia*, N°45, Universidad Católica, volumen I, enero-junio 2012, págs. 69-90.
- Powell, P., *La guerra chichimeca*, México: F.C.E., 1985 (primera edición en inglés, 1975).
- de Rosales, D., *Historia General del Reino de Chile y Flandes Indiano*, Valparaíso: Imprenta del Mercurio de Valparaíso, tomo II, 1877.
- de Rosales, D., *Historia General del Reino de Chile*, Santiago: Editorial Universitaria, 1969, (Fragmentos seleccionados por Alfonso Calderón).
- Ruiz-Esqüide Figueroa, A., *Los indios amigos en la frontera araucana*, Santiago: DIBAM, Editorial Universitaria, 1993.
- Sánchez Cabezas, G., “¿Cómo se autodenominan los mapuches y cómo llamaban a su suelo natal (patria, país) y a su lengua, durante la colonia?”, en *Revista de Historia Indígena*, N°10, Santiago: Universidad de Chile, 2007.
- Stewart Stokes, Hamish, Cabello Pizarro, C., “Los británicos en el Estrecho de Magallanes: 1550-1808”, en *Anales del Instituto de la Patagonia*, Volumen 28, Serie Cs. Hs. (Chile), Punta Arenas, 2000, págs. 15 a 27 (separata).
- Urbina Carrasco, M.X., *La Frontera de Arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2009.
- de Valdivia, L., *Arte, vocabulario y confesionario de la Lengua de Chile, vocabulario y confesionario de la Lengua de Chile*, Leipzig, 1897. Reedición de la obra original: *Arte y Gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario*

- y Confesionario compuestos por el padre Luys de Valdivia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Piru, Lima, por Francisco del Canto, año de 1606.
- Villalobos, S., Historia del pueblo chileno, volumen II, Santiago: Editorial Zig-Zag, 1983.
- Zapater, H., La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia, Santiago: Editorial Andrés Bello, 1992.
- Zavala Cepeda, J.M., Dillehay, T., “El “Estado de Arauco” frente a la conquista española: Estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII”, en Chungará. Revista de Antropología Chilena, N°2, 2010.
- Zavala, S., Las fronteras de Hispanoamérica, N°4 Memorias del Colegio de México, Tomo VII, México, 1973.

## Documentos

- “Acta del Parlamento de Conuco”, 7 de octubre de 1608, Archivo Nacional de Chile, Claudio Gay v.25 (actual 16), leg. 58, foja 163v. y 164. Copia del texto original del Archivo General de Indias, AGI. Chile 4 y 18.
- “Autos en razón de las paces de los indios sobre el perdón general, 1605”, Biblioteca Nacional. Fondo José Toribio Medina, vol.118, fojas 5-45.
- “Carta de Alonso de Ramón a S.M., de 11 de septiembre de 1607”, Archivo Nacional de Chile, Morla Vicuña, volumen 1, foja 248.
- “Carta del Padre Luis de Valdivia para el Padre Provincial Diego de Torres, dando cuenta, cómo ajustó las paces con la Provincia de Catiray”, Biblioteca Nacional, Manuscritos Medina, volumen 110, fs. 171-174; y MM 9, n° 1823 (a).
- “Informe de la Junta de Guerra sobre el Estado del Reino y su pacificación y aumento”, 12 de abril de 1593, Archivo Nacional, Fondo Claudio Gay, volumen 16 ex 25, fojas 59-62.
- “Informe de Don Miguel de Olaverría sobre el reino de Chile, sus indios y sus guerras (1594)”, en Gay, C., Historia Física y Política de Chile, Documentos II, reedición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Biblioteca Nacional, Santiago: DIBAM, 2009, págs. 9-35.
- “Memorial sin firma presentado a la Junta de Guerra de Indias sobre la importancia de conquistar y pacificar a los naturales del reino de Chile”, págs. 261-268, en: Toribio Medina, J., Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile, Tomo V, Segunda Serie, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago, 1961, número de Documento 58, fechada el 28 de enero de 1600.
- “Pedimento del Cabildo de la ciudad de La Imperial para que sus vecinos no sean compelidos para ir a la guerra”, de 18 de noviembre de 1593, en Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile, Segunda serie, tomo IV, editada por Guillermo Feliú Cruz, Santiago, 1963, págs. 371-374.
- “Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias”, Madrid, 1943, libro IV, título XVI, leyes V y VI.
- “Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el P. Ribera, gobernador de este Reino y yo, desde Arauco a Paicaví a concluir las paces de Elicura, última regua de Tucapel, la de Purén y la Imperial, escrita por el P.P. Luis de Valdivia al salir de Paicaví de vuelta al Lebo. Diciembre de 1612”, Archivo Nacional de Chile, Fondo Morla Vicuña, volumen 2, pza.10, fojas 20 a 24.

“Requerimientos y capitulaciones de paz que hizo el gobernador Martín García Óñez de Loyola con algunos caciques de los indios de guerra”, original en Archivo de Indias, Patronato, 2-4-1/5-28. Texto usado, copiado de los Manuscritos de José Toribio Medina (en adelante M.M.), Biblioteca Nacional de Chile, Tomo 95, documento número 1438, págs. 227-241. Editado anteriormente en la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile, Segunda Serie, tomo IV, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago de Chile, 1960, págs. 376-381.

## Otros

Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, editado por el comisionado presidencial para asuntos indígenas, Primera edición, Santiago de Chile, octubre de 2008.



# IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS DE LOS MAPUCHE URBANOS EN TORNO AL MAPUDUNGUN:

Una aproximación desde la lingüística antropológica aplicada a la promoción y revitalización de la lengua mapuche

*Cristián Lagos Fernández*<sup>1</sup>

## RESUMEN

En el presente proyecto, enmarcado en el campo de preocupaciones de la lingüística antropológica, nos propusimos describir las *ideologías lingüísticas*, esto es, los modelos culturales que los *mapuche* urbanos, en Santiago de Chile, tienen acerca de su propia lengua, rescatando las etnocategorías desde las cuales estos actores sociales construyen sus representaciones sociales en torno a su lengua nativa, el *mapudungun*, las que esperamos se constituyan, a partir de reuniones que realizamos con agrupaciones urbanas, en insumos para que sean utilizados en las iniciativas de promoción y revitalización que agrupaciones *mapuche* y talleres de lengua realizan en el medio urbano. Entre los resultados obtenidos destaca principalmente la divergencia que existe en cuanto al foco que debería tener la planificación lingüística del *mapudungun*, según estos dos grupos. Mientras los especialistas dan mayor importancia a la planificación del corpus y a la enseñanza de la lengua en la escuela y talleres, los no especialistas ponen énfasis en el cultivo del estatus lingüístico y la promoción social de la lengua, así como en la recuperación de los circuitos tradicionales de reproducción (familia y comunidad).

**Palabras clave:** Lingüística antropológica – mapudungun – ideologías lingüísticas – planificación lingüística – lenguaje y cultura

## ABSTRACT

This research project, which adopts a linguistic anthropology perspective, describes the linguistic ideologies or cultural models that urban Mapuche, in Santiago de Chile, have about their own native language, Mapudungun. A consideration of the ethnocategories from which these social actors create their social representations about their language, we believe, might be useful in activities of promotion and revitalization in which Mapuche language workshops and organizations are currently engaged. One of the most interesting findings

---

1 Es antropólogo social por la Universidad de Chile (2000), Magíster en Lingüística, mención Lengua Española por la Universidad de Chile (2004), y Doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Valladolid (2011). Es académico en las áreas de lingüística estructural y etnolingüística en la Universidad de Chile.

has to do with the different emphases placed by Mapuche specialists and non-specialists on different aspects of language planning and revitalization applied to Mapudungun. Thus, while specialists give a greater importance to corpus planning and to language teaching in schools and workshops, Mapuche non-specialists place emphasis on the cultivation of language status and on the social promotion of their language, as well as on the recovering of traditional spaces of language reproduction (the family and the community).

**Keywords:** Linguistic anthropology – Mapudungun – language ideologies – language planning – language and culture

## INTRODUCCIÓN

La situación de las lenguas indígenas en el país, caracterizada por un marcado desplazamiento funcional a favor del castellano, explicable a la luz de las tendencias sociales, económicas y políticas locales y globales, nos pone frente a dos posibles escenarios desde el punto de vista de la academia y los centros de generación y divulgación de conocimiento científico social. Por un lado, una opción es apresurar el tranco en iniciativas de registro y caracterización de estas lenguas, en tanto ejemplares (¿de *museo*?) que reflejan muy interesantes particularidades estructurales y tipológicas que merecen ser rescatadas y divulgadas. Desde tal punto de vista, existe la posibilidad de llevar a cabo trabajos de recolección de relatos orales o caracterizaciones de las particularidades en tanto lenguas aglutinantes y polisintéticas (tales como su riqueza aspectual, sus distintos morfemas y funciones o su riqueza léxica, capaz de realizar distinciones muy diferentes a las que encapsulan nuestras lenguas indoeuropeas). Sin desconocer la importancia disciplinaria de tal tipo de tareas, la otra perspectiva posible es, entendiendo que estas lenguas son recursos culturales mediante los cuales los grupos indígenas intentan construir su identidad en un contexto de integración forzada a la sociedad no indígena, incorporar la contribución del mundo académico —de la lingüística y la antropología en nuestro caso— a procesos de planificación lingüística que se orienten a modular la relación entre las lenguas en contacto, corrigiendo las asimetrías existentes y, con ello, colaborando en su revitalización y promoción social. El proyecto del Fondo U-Cátedra Indígena, que ha permitido recabar antecedentes para escribir este capítulo, se enmarca precisamente en esta segunda línea, esto es, busca retroalimentar las prácticas de agrupaciones indígenas urbanas *mapuche* en relación con la promoción y recuperación del *mapudungun* en la ciudad.

Frente a este desafío, uno de los datos fundamentales en los que nos basamos fue la constatación, surgida de una serie de estudios previos que hemos realizado en los ámbitos urbanos de Santiago, Concepción y Temuco, además de algunas zonas rurales (en donde se asume que, dado su aislamiento, existe una mayor preservación del *mapudungun*), de que la lengua mapuche tiene un carácter de lengua adicional o segunda lengua (en el mejor de los casos, si es que se llega a aprenderla) para un número importante de integrantes de esta comunidad, dado que su lengua materna, o L1, es el castellano

(Lagos et al. 2009; Lagos et al. 2010; Lagos 2011; Lagos 2012a; Lagos 2012b). Esto ha sido confirmado, hasta el punto en que se pueda confiar en él y considerando que su aproximación al tema es a lo menos superficial, por las cifras del último censo chileno (INE, 2013), las que señalan que solo un 8,6% de quienes se identifican como *mapuche* se consideran capaces de tener una conversación en *mapudungun*.

Este solo dato, creemos, nos debe impulsar a cambiar el foco, necesariamente, desde el exclusivo afán por el registro al plano de la acción. Por esta razón, nuestro trabajo se enmarca también en el ámbito de la planificación lingüística, pretendiendo ser un insumo para ella. En esta perspectiva, se hace relevante aproximarse y conocer los modelos culturales que los *mapuche* urbanos —hablantes competentes y no competentes de *mapudungun*— tienen sobre su lengua, pues consideramos que de esta manera se contribuye tanto al perfeccionamiento de diversas aplicaciones de la lingüística, tales como la planificación lingüística y la enseñanza/aprendizaje de lenguas, como al desarrollo teórico-disciplinar, pues las distinciones *émicas* sobre la lengua contribuyen a completar y mejorar el conocimiento científico de la naturaleza de las lenguas, en tanto objetos culturales que no pueden ser reducidos al plano del sistema. En este último sentido, especialmente, cobra relevancia la aproximación teórico-metodológica de la lingüística popular y su concepto de “ideología lingüística”, que se plantea como una propuesta de revalorizar los saberes y reflexiones que los propios hablantes pueden manifestar en relación con su lengua, elemento consustancial en su construcción identitaria.

Las ideologías lingüísticas en torno al *mapudungun* fueron pesquisadas en sujetos *mapuche* urbanos participantes de agrupaciones vinculadas al rescate y promoción de la lengua mapuche en la ciudad, a partir de un enfoque etnográfico en los lugares y momentos en los cuales estas comunidades urbanas se constituían. En tal marco, se utilizaron técnicas de recolección cualitativa de información (principalmente entrevistas semiestructuradas y relatos de vida).

En lo que sigue mostraremos los resultados de este trabajo. En primer lugar, describiremos nociones fundamentales en planificación lingüística, estrategia en la cual pretendemos adscribir la información recolectada. Luego explicaremos el concepto de ideología lingüística, su lugar en la lingüística popular y su necesario rol en la construcción y aplicación de cualquier iniciativa tendiente a la revitalización del *mapudungun*. Posteriormente, entregaremos una caracterización de la lengua mapuche y su realidad en el entorno urbano de Santiago, tras lo cual finalizaremos con la presentación de los principales resultados de nuestra indagación junto con la descripción de la metodología usada para su obtención.

## I. PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA

La situación actual de las lenguas denominadas en peligro no es accidental (Eira 2007: pág. 82). En el caso del *mapudungun*, y de todas las lenguas indígenas en el país, esta situación es el resultado de procesos políticos, económicos, militares, demográficos y culturales complejos (Riedemann 2008; Sir 2008), cuya característica común ha sido el

dominio de un grupo sobre otro. En el caso de Chile, el desarrollo del Estado-Nación ignoró la coexistencia de una serie de lenguas indígenas con el castellano y ha forzado a los hablantes de dichas lenguas a tomar decisiones respecto de estas, decisiones que favorecen un desplazamiento hacia el monolingüismo castellano, con la consiguiente disminución de la vitalidad de las lenguas indígenas. Estos procesos de cambio o desplazamiento lingüístico se refieren “al cambio de hábitos por parte de una comunidad lingüística, la que gradualmente reemplaza una variedad lingüística de uso tradicional por otra variedad, la cual puede haber estado por largo tiempo en la comunidad misma o haber sido introducida recientemente” (Ramat 1983: pág. 495, en Díaz-Fernández 2004: pág. 1). Kandler, Unger y Steele definen el desplazamiento lingüístico como “el proceso mediante el cual los miembros de una comunidad en la que se habla más de una lengua abandonan su lengua vernácula original a favor de otra lengua” (2010: pág. 3855). Para los autores, esta situación cobra especial relevancia en situaciones de lenguas en contacto, en las que los hablantes inevitablemente deben decidir qué lengua desean o necesitan hablar. Asimismo, para estos autores la razón principal que motiva el desplazamiento lingüístico es la decisión de abandonar una lengua local o menos prestigiosa a favor de una lengua que se percibe como más moderna, útil o que garantiza acceso a una mayor movilidad social y mejores oportunidades económicas. En otras palabras, el desplazamiento o cambio lingüístico se produce porque los hablantes se desplazan entre dos lenguas que compiten debido a sus ecologías sociales asociadas (Kandler, Unger y Steele 2010).

Sin embargo, durante las dos últimas décadas, hemos visto la emergencia a nivel social global de un interés por revalorizar y recuperar las lenguas indígenas de Chile, en un marco más amplio de reconocimiento de la diversidad cultural que caracteriza a nuestro país. Nos referimos específicamente al Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), implementado desde el año 2000, y a los talleres de lengua en la ciudad impulsados por CONADI desde el 2012. Creemos que es posible afirmar que ambas iniciativas, independientemente del nivel de éxito alcanzado por ellas (Sir 2008; MINEDUC 2011), constituyen intentos, desde el Estado, por resolver, a través de medidas concretas, los desbalances lingüísticos surgidos a partir de la formación del Estado-Nación chileno y que han afectado principalmente a los pueblos originarios. Así, podemos entenderlos como intentos recientes, más bien implícitos y no declarados, de planificación lingüística, un área que, tanto a nivel político como académico, aún no ha sido desarrollada en propiedad en el país, alejándonos de otras realidades (por ejemplo, Canadá, EEUU, México, Bolivia).

En esta sección, describiremos de manera general el concepto de planificación lingüística, a fin de resaltar la importancia de enmarcar los procesos de promoción y revitalización de las lenguas indígenas de nuestro país en un marco más amplio, que considere políticas y planificación lingüística de manera explícita, algo ausente hasta ahora en las discusiones sobre la situación de las lenguas indígenas en nuestro país, con el fin de entender de mejor manera la complejidad intrínseca en procesos de este tipo.

En una primera aproximación, la planificación lingüística (PL) puede ser entendida como una serie de esfuerzos, decisiones o acciones, por parte de una serie de actores

políticos, económicos y sociales, destinados a modificar la estructura, función, usos, imagen y aprendizaje de una o varias lenguas en una comunidad y momento histórico determinados, con objetivos específicos. Para Kaplan y Baldauf (1997), la PL involucra un conjunto de ideas, creencias, prácticas y leyes y regulaciones destinadas a lograr un cambio planificado (o a evitar que los cambios sucedan) en el uso lingüístico de una o más comunidades. La planificación, así, se manifiesta en intervenciones sistemáticas e intencionadas, aunque a veces no manifiestas, en una o más lenguas y grupos de hablantes con el fin de lograr ciertos resultados. La PL, además, no es neutral y suele estar guiada y expresar ideologías lingüísticas (Sallabank 2012) y corresponde a la etapa de implementación de declaraciones de propósitos, o políticas lingüísticas (Baldauf 1993/94; Ramírez 2010; Sallabank 2012), las que hacen referencia a los fines políticos, sociales y lingüísticos más generales y que subyacen a los procesos de planificación lingüística (Deumert 2000). Es importante, entonces, cuando se habla de PL, tener en cuenta que esta “tiende a reflejar los imperativos políticos y económicos de grupos sociales particulares más que preocupaciones lingüísticas o culturales *per se*” (Mey 1990: pág. 41). Finalmente, hay que destacar que la PL no debe ser concebida necesariamente como producto de estados o agentes políticos a un nivel macro; diversos autores apuntan a la importancia de reconocer que el conjunto de decisiones que afectan la forma y uso de una lengua se pueden dar en una serie de niveles que no siempre involucran a agencias gubernamentales (Liddicoat y Baldauf 2008).

Se reconocen los siguientes niveles o tipos en la PL (Baldauf 2004; Cooper 1997; Hornberger 2006; Kaplan y Baldauf 1997; Sichra s/f):

a) La *planificación de corpus*, que corresponde a intervenciones en la forma de la lengua, es decir, a cambios internos en el sistema lingüístico, relativos a (Kaplan y Baldauf 1997):

- Innovación ortográfica
- Pronunciación
- Cambios en la estructura de la lengua
- Expansión del vocabulario
- Simplificación de los registros
- Estilo
- Preparación de materiales.

Esta planificación involucra procesos de codificación o estandarización y de elaboración, modernización o intelectualización de las lenguas involucradas. Los productos típicos de la *estandarización* consisten en el desarrollo de alfabetos (o sistemas de escritura, en el caso que nos interesa, para lenguas de tradición eminentemente oral), gramáticas y diccionarios (Kaplan y Baldauf 1997). Más adelante observaremos cómo, para el caso del *mapudungun*, esta ha sido casi la única preocupación de una buena parte de la intelectualidad mapuche, reflejo de la influencia de ideologías lingüísticas de raíz europea. La *modernización*, por su parte, corresponde a la expansión de la lengua con el fin de satisfacer las funciones del mundo moderno. Involucra, en primer lugar, el desarrollo o la creación de nuevos ítems léxicos o nueva terminología para referirse a la

realidad cambiante en los ámbitos tecnológico, económico, científico, etc. En segundo lugar, involucra el desarrollo estilístico, en otras palabras, el uso de la lengua en, por ejemplo, diferentes situaciones sociales y tipos de texto característicos de la lengua escrita (Kaplan y Baldauf 1997).

b) La *planificación de estatus*, que se refiere a la asignación de dominios sociales en los cuales se usará la lengua y a la relación que establecerá con las otras lenguas con las que coexiste en dichos dominios. Los diferentes dominios sociales incluyen educación, medios de comunicación, administración pública, negocios, Parlamento, ceremonias, etc. (Gadelii 1999). Mientras más dominios requieran del uso de la lengua, mayor será el estatus de esta. En el caso de las lenguas indígenas en Chile, la planificación de estatus puede, por un lado, involucrar la recuperación de los circuitos tradicionales de transmisión y uso de la lengua (las familias y las comunidades) y, por otro, la asignación de nuevos espacios de uso, como los medios de comunicación masiva, instituciones gubernamentales como CONADI, educación, etc. De esta manera, la planificación de estatus involucra aspectos externos a la lengua. Como veremos más adelante, este nivel de planificación ha sido escasamente abordado para el caso del *mapudungun* y las demás lenguas indígenas en el país<sup>2</sup>.

c) La *planificación en la transmisión de la lengua*, la que corresponde a aquellas “actividades organizadas para promover el aprendizaje de una lengua” (Cooper 1997: pág. 187), que pueden tener lugar en los ámbitos tradicionales de enseñanza occidental (colegios o universidades) y en espacios en las propias comunidades y familias indígenas. En nuestro país, consideramos que un ejemplo de este tipo de planificación es el PEIB y los talleres de lengua indígena de CONADI.

d) Finalmente, la *planificación de prestigio* o de imagen, la que involucra un conjunto de acciones cuyo fin es modificar la imagen que los hablantes y no hablantes de una lengua tienen sobre una lengua determinada, la importancia que le asignan, la manera en que la relacionan con su identidad étnica, sus actitudes generales hacia ella en términos de beneficios y desventajas, por ejemplo, y cómo estos factores pueden influir en su promoción. La planificación de prestigio está dirigida hacia la creación de un estado psicológico favorable que es crucial para el éxito a largo plazo de las actividades de planificación lingüística (Haarman 1990, en Deumert 2000) y es importante en situaciones de diglosia, como la que caracteriza a las lenguas minorizadas en Chile. Este tipo de planificación a menudo es un prerrequisito para la planificación de estatus, corpus y enseñanza, ya que nos remite a la disposición que tendrán aquellos que se verán directa o indirectamente afectados por tales decisiones.

---

2 De hecho, creemos posible afirmar que la falta de planificación funcional o de estatus que apunte a la revitalización de las lenguas indígenas es una de las grandes falencias del PEIB y de la política de talleres de lengua impulsados por CONADI.

Estos niveles tienden a identificarse y describirse separadamente con fines metodológicos, ya que de esta manera es posible entender y focalizar adecuadamente las diferentes actividades involucradas en cada una. No obstante, están claramente interrelacionados y las medidas adoptadas en un nivel tendrán repercusiones o serán requisitos para proceder en los otros niveles, reafirmando la idea de la planificación lingüística como una intervención global que involucra no solo a las lenguas sino que a todo el contexto social, cultural, histórico y político en que estas lenguas y los grupos que las hablan se encuentran (Cooper 1997, LoBianco 1987). Por ejemplo, en la planificación de la enseñanza se debe seleccionar en primer lugar una norma (planificación de corpus) para llevar a cabo la enseñanza de la lengua, para formar profesores en esa lengua, así como para producir y distribuir materiales educativos. De igual manera, la planificación de estatus muchas veces requiere cambios en el sistema lingüístico (planificación de corpus nuevamente) con el fin de adecuar la lengua a las nuevas funciones comunicativas en los dominios que se le pretende asignar (Deumert 2000). Finalmente, como lo expresa Deumert (2000: pág. 393), “la planificación efectiva depende de una comprensión de variables sociales, culturales, políticas e históricas relevantes, conocimiento de las actitudes lingüísticas y la dirección de los cambios sociales en una sociedad determinada”. La planificación lingüística no es solo sobre la lengua, ya que, como explica Amorós, “toda planificación lingüística representa un intento de planificación social” (2008: pág. 18).

## II. LINGÜÍSTICA POPULAR E IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS: SU APLICACIÓN A LA PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA INDÍGENA

Una vez introducida la noción de planificación lingüística como un marco necesario en el que entender las prácticas y estudios en torno a la promoción y revitalización de las lenguas indígenas como el *mapudungun*, debemos introducir otra área que necesariamente debe confluir con la PL y servir de telón de fondo para este y otros estudios sobre las lenguas indígenas como recursos culturales: la lingüística popular (o *folk linguistics*), disciplina que incorpora debidamente la perspectiva antropológica sobre las lenguas. La lingüística popular tiene como propósito principal describir los modelos culturales que los no lingüistas tienen acerca del lenguaje, es decir, describir las teorías lingüísticas populares (Niedzielski y Preston 2003). El concepto de *modelo cultural* está tomado en préstamo de la antropología cognitiva, donde se entiende como una forma de conceptualización cultural que integra una red de esquemas y categorías interconectadas de modo significativo para una comunidad (Quinn y Holland 1987; Sharifian 2008).

La lingüística popular tiene la particularidad de proponer una revalorización de los saberes y reflexiones de los no lingüistas (Paveau 2011), que tradicionalmente han sido marginados como meras confusiones o malentendidos acerca del lenguaje (Niedzielski y Preston 2003: pág. 1) o bien como “mitos lingüísticos” (Bauer y Trudgill 1998). El uso del adjetivo *popular* (*folk*, en la denominación original inglesa) no conlleva una valoración negativa: simplemente se refiere a “aquellos que no poseen entrenamiento profesional en el área que se investiga [lingüística, en este caso]” (Niedzielski y Preston 2003: pág. xviii: tra-

ducción nuestra). Por otra parte, la lingüística popular problematiza la distinción binaria entre lingüistas y no lingüistas, proponiendo en su lugar la consideración de un continuo determinado por la construcción social de estos roles entre diversos miembros de la comunidad en situaciones específicas (Wilton y Stegu 2011: págs. 5-8). En este sentido, tanto los discursos metalingüísticos de los lingüistas profesionales como los de los hablantes sin formación especializada estarían igualmente anclados a intereses particulares y a culturas específicas, de modo que surge una relativización del valor de “verdad” que habitualmente se atribuye al discurso de los especialistas, debido principalmente a su vinculación con estructuras de poder (ciencia occidental). Por esta misma razón, tampoco se trata de intentar transformar a las reflexiones de los no especialistas en una “nueva verdad”, pues sería simplemente invertir los polos de la estructura de poder. En nuestro estudio, asumimos que el objetivo de esta postura no es suplantar una voz dominante por otra, sino integrar las voces de los hablantes comunes y corrientes al diálogo acerca de problemas que les competen directamente en el ámbito de la planificación lingüística.

Entre los motivos que justifican una lingüística popular (Niedzielski y Preston 2003), sobresale su potencial de aplicación a la resolución de problemas concretos con que se enfrentan los hablantes, de modo que hoy se habla, con propiedad, de una *lingüística popular aplicada* (Wilton y Stegu 2011). Entre estos problemas, destacan la planificación lingüística y la enseñanza de lenguas. Por ejemplo, al momento de implementar un proceso de estandarización o de revitalización lingüística, es fundamental que los agentes planificadores “estén bien informados (...) acerca de las necesidades y las percepciones de la sociedad o comunidad de habla en cuestión” (Wilton y Stegu 2011: pág. 11; traducción nuestra), para tener una idea de cómo los sujetos reaccionarán ante las medidas glotopolíticas que se adopten<sup>3</sup>. Por otra parte, la enseñanza/aprendizaje de lenguas indígenas minorizadas (actividad también relevante en su revitalización) se puede beneficiar significativamente de la consideración de, por ejemplo, cómo los miembros de las comunidades, los aprendientes y los profesores conciben el lenguaje, cómo piensan que se adquiere un idioma o qué opinan acerca de las prácticas habituales de enseñanza de lenguas (Pasquale 2011: pág. 88), percepciones que probablemente difieran de las visiones occidentales a este respecto.

Los sistemas de creencias que se propone develar la lingüística popular han sido estudiados también como *ideologías lingüísticas* (Kroskrity 2010) o *culturas lingüísticas* (Schiffman 1996), tomando en préstamo de la psicología social, de la antropología y de la sociología las nociones de *modelo cultural*, *representación social* e *ideología* y aplicándolas al estudio de las ideas acerca del lenguaje en cuanto producto de la cultura. Todas estas aproximaciones comparten una perspectiva antropológica acerca del lenguaje. Por nuestra parte, consideramos útil complementar el enfoque epistemológico de la lingüística popular con las propuestas de los estudios de *ideologías lingüísticas*, que ponen

---

3 Como antecedente, Haugen (1966) en Deumert (2000) identificaba el criterio de aceptabilidad, o la posibilidad de que los cambios propuestos sean aceptados por las sociedades involucradas, como indicador de una correcta planificación lingüística. Desde un punto de vista sociolingüístico, esto incluye no solo aspectos lingüísticos o técnicos, sino que también la consideración de aspectos sociales y simbólicos involucrados en el uso de las lenguas así como la importancia de las actitudes lingüísticas.

énfasis en la naturaleza social e históricamente situada de los modelos culturales acerca del lenguaje y que ha mostrado ser una fuente rica en recursos conceptuales y metodológicos para aproximarse a la relación entre lenguaje y cultura (Kroskrity 2010). Aunque el concepto de *ideología* ha adquirido sentidos y connotaciones variadas (Silverstein 1998), en la corriente de estudios lingüístico-antropológicos se asume una perspectiva fundamentalmente sociocognitiva (afín a la de Van Dijk 1998) y no evaluativa en términos de la “factualidad” de los sistemas de creencias compartidos culturalmente (Woolard 1998). De esta manera, entendemos por ideología lingüística todo conjunto de creencias y concepciones acerca del lenguaje, planteadas de manera explícita o manifestadas en prácticas comunicativas, que sirven a una comunidad para racionalizar el uso lingüístico y que a menudo responden a sus intereses políticos y económicos, sea los de la totalidad de sus miembros o los de grupos determinados (Kroskrity 2010). Las ideologías de este tipo, además, manifiestan la relación mental que, en la percepción de los hablantes, el lenguaje tiene con los valores estéticos, morales y epistemológicos de la comunidad (Woolard 1998). Otros rasgos definitorios de las ideologías lingüísticas son que los miembros de la comunidad pueden tener diversos grados de conciencia de ellas (Kroskrity 2010: pág. 198) y que no necesariamente corresponden a sistemas coherentes de significación, pues pueden manifestarse como fragmentarias e internamente contradictorias (Woolard 1998: pág. 6), e incluso múltiples dentro de la comunidad, razón por la cual Kroskrity (2010) prefiere hablar de *ideologías*, en plural.

La investigación acerca de ideologías lingüísticas ha suministrado insumos teóricos y metodológicos valiosos para la comprensión de la relación entre lenguaje, cultura y sociedad. En particular, ha sido útil para abordar situaciones de revitalización lingüística (Kroskrity 2010; Kroskrity y Field 2009; Pauwels 2004). La principal razón tras la relevancia de considerar las ideologías lingüísticas en la revitalización de lenguas es que existe un estrecho vínculo entre ideologías y actitudes (Garrett 2010: pág. 34; Maio, Olson, Bernard y Luke 2006). Se ha demostrado que las actitudes (tendencias a evaluar de manera favorable o desfavorable alguna entidad) pueden influir en la vitalidad de una lengua: por ejemplo, si los hablantes de una lengua amenazada tienen actitudes negativas hacia ella, es más probable que la abandonen en el futuro inmediato (UNESCO 2003). Más aun, las actitudes que los hablantes de lenguas mayoritarias tengan hacia las lenguas minorizadas pueden afectar la vitalidad de estas últimas (Miller 2000). Las actitudes lingüísticas, a su vez, son influenciadas, entre otros factores, por creencias e ideas acerca del lenguaje, esto es, por ideologías lingüísticas. Diferentes ideologías normalmente determinan actitudes diferentes hacia un mismo objeto actitudinal de tipo lingüístico. Por ejemplo, un adherente del modelo lingüístico racionalista evaluará negativamente los rasgos dialectales o no estándares, así como las lenguas vernáculas, mientras que un adherente del modelo romántico tendrá una actitud positiva hacia estos mismos objetos lingüísticos (Geeraerts [2003] 2006). En pocas palabras, las ideologías lingüísticas influyen en las actitudes lingüísticas, las que a su vez influyen en la vitalidad de un idioma. Por lo tanto, la investigación de las ideologías lingüísticas es importante para la planificación lingüística indígena, en especial para los procesos de revitalización.

Nos parece especialmente interesante aproximarnos a la planificación y revitalización de las lenguas indígenas en Chile desde el punto de vista de las ideologías, además, porque en los últimos años se ha llamado la atención sobre la necesidad de estudiar la variación cultural de las ideologías lingüísticas (Blommaert 2006). La mayoría de los estudios sobre los modelos culturales acerca del lenguaje se basa en un grupo reducido de lenguas modernas europeas, tales como el inglés, el alemán, el español o el francés. Por ejemplo, la muy citada distinción entre modelos lingüísticos racionalistas y románticos de Geeraerts ([2003] 2006) sirve para entender, precisamente, las ideologías lingüísticas de las comunidades de origen europeo, pero está aún por probarse que sea igualmente útil para contextos como el indoamericano u otros contextos no europeos. Milroy (2001) señala que incluso la manera en que los lingüistas profesionales conciben el lenguaje actualmente ha sido modelada a partir de la *ideología de la lengua estándar*, propia del mundo europeo moderno, sin que haya sido planteada la pregunta de cómo conciben el lenguaje las comunidades que hablan lenguas no estandarizadas. En contraposición a esto, Feng (2009) reclama modelos lingüísticos orientados por las ideologías de las culturas que hablan lenguas determinadas, de modo que, por ejemplo, el estudio lingüístico del chino debería basarse en la ideología lingüística propia de la cultura china. Pueden citarse varios estudios que han mostrado los efectos negativos del trasplante acrítico de las ideologías lingüísticas desde un contexto cultural a otro. Kroskrity (2000) muestra cómo el no considerar la ideología lingüística nativa puede oscurecer y empobrecer la reflexión hecha por los estudiosos, incluso cuando estos tienen origen indígena pero se encuentran muy influenciados por la ideología lingüística europea dominante. Schieffelin (2000) ha mostrado los efectos contraproducentes de introducir una ideología lingüística basada en la escritura dentro de contextos en que predomina una cultura lingüística oral. House (2002) indaga en cómo el esencialismo lingüístico tiene efectos negativos en el mantenimiento de lenguas. Anderson (2009) examina el efecto negativo sobre la revitalización de lenguas indígenas que tiene una ideología académica y pedagógica que ve el lenguaje como un simple código. Sin llegar al extremo de proponer una especie de incommensurabilidad intercultural, consideramos que es necesario no dar por sentado que los hablantes de *mapudungun* tienen modelos culturales acerca del lenguaje idénticos a los imperantes en el Chile hispanohablante, que corresponden *grosso modo* a la ideología de la lengua estándar, ni que todos los *mapuche* tienen una ideología uniforme en torno a la lengua de su pueblo. Una consideración acrítica de este asunto podría contribuir a perpetuar un círculo vicioso perjudicial para la revitalización de las lenguas indígenas de Chile en entornos urbanos, pues, como indica Romaine (2007), las prácticas de planificación lingüística que reproducen la ideología lingüística dominante reproducen también las estructuras de dominación vigentes. Es en este sentido que nuestro estudio ha pretendido ser un aporte en romper este círculo vicioso descrito.

### III. LA SITUACIÓN DEL MAPUDUNGUN EN CHILE Y SANTIAGO DE CHILE

La lengua mapuche constituye una familia o tronco lingüístico en sí mismo, al no presentar afinidad con otras lenguas amerindias, salvo rasgos estructurales o tipológicos

compartidos por la gran mayoría de ellas. Siguiendo a diversos autores (Salas 1992; Sánchez 1996; Hamerlink 1996; Smeets 2008; The World Atlas of Language Structures, 2010), desde un punto de vista tipológico el *mapudungun* puede clasificarse de la siguiente manera:

- Desde el punto de vista de su estructura morfológica, se ubica en los extremos de los parámetros de tipología morfológica (Comrie 1989), esto es, es polisintética y aglutinante (dentro de una palabra se puede combinar un morfema léxico o radical con una gran cantidad de morfemas gramaticales), lo que la transforma en una lengua morfológicamente más rica, con un inventario de hasta cien afijos verbales que modifican la significación verbal.
- Desde el punto de vista del orden de los constituyentes, Smeets (2008) señala que el orden en la oración estaría dado por la anteposición del agente al verbo en una cláusula transitiva, y el orden inverso (el sujeto sucede al verbo) en una cláusula intransitiva. Además, se caracterizaría por la topicalización, esto es, la ubicación al inicio de la oración de la entidad que está en discusión.
- Finalmente, desde el punto de vista del alineamiento morfosintáctico, se le considera una lengua de alineamiento neutral

De esta manera, en *mapudungun* se forman palabras complejas que equivalen a oraciones en castellano, constituidas por varios morfemas con significado léxico y gramatical, distribuidos jerárquicamente, fácilmente reconocibles y segmentables. Todo esto se puede apreciar en el siguiente ejemplo:

“*rulpantüpüdakefun*”, “yo solía pasar el día sin hacer nada (ahora ya no)”, donde:

rulpa = verbo pasar

antü = día

püda = morfema que indica que la acción no tiene finalidad, que es inútil

ke = morfema que indica que la acción referida es habitual, que siempre se realiza

fu = morfema imperfectivo, que indica que la acción ya no ocurre más

n = morfema que indica la primera persona verbal

Más allá de estas características que le otorgan especificidad al *mapudungun* como representante de un tipo lingüístico muy diferente al del castellano, si intentamos abordar las características de esta lengua en tanto recurso cultural, al hacer una revisión exhaustiva acerca de la producción científica sobre la lengua y cultura mapuche emerge una tendencia clara. No olvidando mencionar a la obra de Lenz como la iniciadora de los estudios modernos en lengua mapuche (Lenz 1895-1897; 1905-1910), en su mayoría, los estudios giran en torno a la descripción de sus aspectos estructurales, esto es, su descripción interna, en tanto sistema lingüístico (Harmelink 1987, 1988, 1990; Salas 1992; Harmelink 1992, 1994; Contreras 1999; Smeets 2008; Salamanca y Quintrileo 2009); en otras palabras, la descripción se centra en el *mapudungun* como sistema y conglomerado de funciones y unidades mínimas, ocultando su carácter de objeto cultural, y la riqueza que como tal tiene asociado. Otro grupo de estudios han intentado ir

más allá de la descripción de la lengua en sí, abarcando temáticas relativas a la sociolingüística (Hernández y Ramos 1978, 1979; Croese 1983; Hernández 1983; Fernández y Hernández 1987, entre otros). Debemos señalar en este último grupo los trabajos recientes de Wittig (2009), referentes al discurso sobre su lengua de *mapuche* urbanos y rurales de la VIII y IX Regiones, y Gundermann (2009), acerca del desplazamiento de la lengua mapuche en contextos rurales. Ambos han constituido un valioso aporte para nuestras aproximaciones recientes al tema (Lagos et al. 2009, Lagos et al. 2010 y Lagos 2011, 2012a y b). Por su parte, la antropología chilena no presenta estudios que recojan la realidad lingüística de las comunidades *mapuche*. Así, observamos que, tanto desde el punto de vista de los estudios en lengua mapuche como en aquellos pertenecientes al ámbito de la antropología, el enfoque lingüístico antropológico, en general, y el de la lingüística popular, en particular, han estado escasamente presentes, a excepción de las inherentes consideraciones antropológicas de las obras ya nombradas de Sánchez, Gundermann y Wittig, y el trabajo de Salas (1985) y algunos contenidos de Chiodi y Loncón (1995). Así, lo que ha predominado es una visión de la lengua como sistema y como acervo de tradición y folklore.

Con el correr de los años los investigadores en el tema fueron prestando atención también a lo que estaba ocurriendo con la lengua mapuche en los contextos urbanos, espacios sociales en los que se radicalizan las tendencias identificadas por los anteriores autores. Los trabajos desarrollados por Gundermann (2009), Wittig (2009), CEP (2006), Lagos (2005, 2006, 2010), centrados en la realidad urbana de las regiones Metropolitana, VIII y IX, han incorporado una mirada más sociolingüística, abarcando mayor cantidad de población muestral y una base lingüística más rigurosa. Gundermann (2009) identifica un carácter “recesivo” de la lengua mapuche, en términos del progresivo desplazamiento funcional que ha sufrido desde la instauración de la pacificación de la Araucanía en el siglo XIX y acrecentado con el fenómeno migratorio hacia la ciudad. Wittig, por su parte, comparte esta imagen respecto de la situación de “desplazamiento lingüístico” de la lengua mapuche en tanto existe una “redistribución sostenida y unidireccional de las funciones sociales asignadas al *mapudungun*” (Wittig 2009: pág. 138). Por esta razón, cataloga a la situación de la lengua mapuche como una “diglosia inestable”, en tanto desequilibrio funcional generalizado entre las lenguas en contacto, que perfectamente se podría encaminar a la sustitución de la lengua de bajo prestigio (el *mapudungun*) por la lengua dominante (el castellano). El autor aporta, además, la perspectiva cualitativa necesaria para interpretar este fenómeno. Y es cuando se escucha la palabra de los *mapuche* que, sumada a esta visión de desplazamiento, aparece la imagen de la “resistencia” que, de todos modos, están llevando a cabo los *mapuche* urbanos: la lengua aparece como elemento central en la construcción de la identidad del mapuche en la ciudad. En este aspecto coincide la información aportada en la encuesta CEP (CEP 2006) y en nuestra investigación previa (Lagos 2005, 2006).

Esta imagen de retroceso funcional se encuentra evidenciada en el estudio de CONADI (CONADI 2008) en el que se realizó un catastro del nivel de competencia de los participantes de asociaciones indígenas en la Región Metropolitana. Estos sujetos sociales, que en principio deberían ser los representantes más fieles de su cultura ancestral,

mostraban un bajo nivel de uso y de competencia en su lengua nativa. La misma imagen es la que pudimos verificar en un estudio previo (Lagos 2006) en las comunas de Cerro Navia, Pudahuel y Renca, en sujetos participantes de organizaciones *mapuche* urbanas (Liga cultural Kolo Kolo y Sindicato de panaderos de Chile - CONAPAN). Si bien se trató de un estudio de un menor alcance, y con un enfoque etnográfico y cualitativo, se focalizó en las comunas de mayor densidad de población mapuche, en él pudimos constatar la baja vitalidad que le correspondía a la lengua mapuche, quedando relegada solo al ámbito ritual. Además de esto, permitió evidenciar que las organizaciones *mapuche* urbanas actuaban como una instancia de producción y reproducción de la lengua. Asimismo, constatamos que, a pesar de declarar una baja competencia en la lengua, la gran mayoría de sus integrantes demostraba lealtad hacia su lengua y una orientación positiva para que sus hijos la aprendieran (aspecto que resulta consistente con los hallazgos de Wittig 2009).

En síntesis, los estudios pasados y actuales evidencian la situación de retroceso y desplazamiento funcional del *mapudungun* en pro del castellano, en un proceso que no solo tiene razones lingüísticas, sino que eminentemente sociales y culturales. Es en este último plano, sin embargo, donde se pueden encontrar elementos que podrían contribuir a revertir esta tendencia que parece dirigida a la desaparición de lenguas minorizadas como el *mapudungun*. Sin embargo, aún no se ha realizado estudio alguno que, dejando a un lado la hegemonía de la visión de la lingüística sobre las lenguas, en general, y las lenguas indígenas como el *mapudungun*, en particular, intente rescatar cuáles son los modelos culturales nativos que, influidos en mayor o menor medida por las concepciones propias de la racionalidad lingüística occidental, definen el estatus y funciones de su lengua nativa. Nuestra perspectiva indica que dichos modelos debiesen ser valorados y tomados en consideración al momento de elaborar políticas de planificación lingüística tendiente a la revitalización y promoción de estas lenguas.

#### IV. IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS DE LOS ACTORES SOCIALES MAPUCHE

##### IV.1. Precisiones metodológicas

En lo que sigue revisaremos los modelos culturales que los *mapuche* urbanos de Santiago han construido en torno al *mapudungun*. El registro de estos modelos sobre la lengua, su situación en la realidad del Chile actual y las distintas iniciativas para revitalizarlo, se basó en un trabajo con un enfoque etnográfico realizado durante 2012 y 2013 en variadas agrupaciones *mapuche* urbanas, las que funcionaban como talleres de lengua, así como también en entrevistas a miembros de instituciones estatales dedicadas al tema indígena, tales como el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) del Ministerio de Educación y la Unidad de Cultura de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) de Chile. La riqueza de este trabajo de terreno radica en que rescata dos tipos de visiones: la de sujetos “especialistas” indígenas, la mayoría de los cuales ha

recibido instrucción lingüística especializada de nivel superior, principalmente en universidades chilenas, y la de sujetos que solamente articulan su discurso sobre la lengua en su calidad de hablantes o solamente de miembros pertenecientes a la etnia mapuche.

De esta manera, nuestro trabajo de campo incluyó la visita a diez agrupaciones/talleres *mapuche* de la ciudad de Santiago (en las comunas de Cerro Navia, Maipú, Pudahuel, La Florida y Puente Alto), así como la entrevista a educadores tradicionales y directores de seis escuelas de Santiago en donde se implementa el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) (en las comunas de El Bosque, La Pintana, Santiago y Puente Alto), a encargados del área de cultura, educación y lengua en CONADI y a encargados del PEIB en el MINEDUC. Finalmente, en febrero de 2013 se asistió a la conmemoración del Día Internacional de la Lengua Materna, realizado en la Casa Colorada de Santiago, en donde integrantes de las etnias aborígenes chilenas, especialmente *mapuche*, asistieron a conversar sobre las lenguas indígenas y su proyección, siendo una instancia privilegiada para conocer su apropiación del discurso de reivindicación en torno a la que se supone que es su lengua nativa.

Hemos aplicado, con un enfoque puramente cualitativo, el análisis del discurso orientado al contenido a entrevistas y grupos de discusión. Igualmente, analizamos material obtenido durante trabajo etnográfico en reuniones de talleres, escuelas y otras asociaciones *mapuche*. Las entrevistas y grupos de discusión realizados tenían como ejes temáticos la posición de los participantes frente al proceso de deterioro funcional y estructural del *mapudungun* y las alternativas de solución frente a esta situación. Como señalábamos anteriormente, además de sujetos que podríamos catalogar como “especialistas” *mapuche* respecto de su lengua nativa, el estudio incorporó, principalmente, a individuos que no tenían como ocupación profesional algún asunto relacionado directamente con la lengua, pero que han tenido un acercamiento al *mapudungun* como aprendientes en talleres u otras iniciativas similares, o bien, los menos, que la han tenido como lengua materna o segunda lengua durante gran parte de su vida. De esta manera, los participantes del estudio corresponden, en términos del *continuum* de Paveau (2011), a los dos extremos: al polo de los “hablantes comunes y corrientes”, con el menor grado de especialización, que se ubican en el extremo opuesto de los lingüistas profesionales.

## IV.2. Modelos culturales sobre el *mapudungun*: Claves para la revitalización

La situación de retroceso y desplazamiento funcional del *mapudungun* en favor del castellano tiene motivaciones tanto de orden lingüístico como social, cultural, económico y político. Frente a este panorama, han emergido desde las propias comunidades *mapuche* y desde el Estado chileno una serie de iniciativas que, además de proponer estrategias de solución a este problema —a través de talleres de lengua o la educación intercultural bilingüe—, constituyen una instancia de reflexión —desde la perspectiva de especialistas en el lenguaje y también no especialistas, tanto nativos como no nativos— en torno a los factores intervinientes en la generación de este complejo escenario de riesgo. En este contexto, nuestra experiencia, participando en encuentros y reuniones periódicas de organizaciones

indígenas dedicadas a la lengua, nos ha permitido detectar una serie de representaciones sociales que dan cuenta de las ideologías lingüísticas en torno al *mapudungun*.

#### IV.2.1. Explicaciones respecto de por qué el *mapudungun* tiene el estatus de “lengua amenazada”

El hecho de que para las nuevas generaciones nacidas en Santiago (de modo universal), e incluso para la generación anterior en una proporción importante, el *mapudungun* haya dejado de ser lengua materna y solo, en el mejor de los casos, pueda tener un estatus de L2 o lengua adicional, es la mejor evidencia de que su estatus como sistema lingüístico para la comunicación cotidiana en la comunidad está, al menos, amenazado. Si bien este es un rasgo que no debe extrañar, dadas las dinámicas de asimilación producto de la migración forzada a la ciudad, es importante constatar a partir de los discursos de estos *mapuche* urbanos una serie de determinantes que han contribuido a esta situación, determinantes que encierran a su vez sugerentes claves respecto de posibles vías de recuperación o, al menos, respecto de claves para sincerar el debate sobre la revitalización de estas lenguas en el contexto urbano, en el sentido de la complejidad que representa, más allá de las proclamas de sentido común que alientan a la revitalización de las lenguas indígenas sin una mayor profundidad (proclamas que, a fin de cuentas, terminan por tener un efecto contrario a lo que pretenden).

En una mirada general, los discursos de los *mapuche* urbanos confluyen en identificar a la *pérdida y ruptura de los circuitos tradicionales de producción y reproducción de la lengua* como algunas de las causas centrales en el panorama del *mapudungun* en la ciudad (lo que, como dijimos, también se puede apreciar en no pocas zonas rurales del país). Este fenómeno se explica en virtud de los siguientes factores:

a) La pérdida de la familia como espacio social de reproducción de la lengua, lo que podemos ejemplificar en el siguiente relato<sup>4</sup>:

“(...) conversábamos porque igual era indígena el finado de mi marido, porque falleció después, falleció aquí. Y hablábamos los dos, menos los hijos, no saben, porque los hijos no, no saben hablar el idioma como hablo yo, porque ellos nacieron aquí también, los demás [que] traje de allá chicos, tampoco [hablan], olvidaron (...) ahora hablan puro chileno [español] (...) cuando nacen aquí no saben hablar. Igual sabían hablar y perdieron todo”. (V.G., paréntesis nuestros)

Uno de los factores que explica esta situación es la experiencia de discriminación (o la expectativa de sufrirla) en la ciudad, sobre todo en la escuela. Esta discriminación, a su vez, se encuentra muy asociada a la pérdida de redes sociales, factor que extiende los problemas de reproducción de la lengua al nivel de la comunidad, al impedirle tener

---

4 Los nombres de los entrevistados se mantienen anónimos y solo se identifican con sus iniciales.

espacios donde reproducir su lengua, algo que no sucedía en la comunidad de origen. Otro factor incidente es la pérdida de las rutinas tradicionales en la comunidad originaria, en las que sí era posible la reproducción de la lengua; actividades, tiempos, distancias que no se prestaban a otra cosa que a conversar con sus pares, tal como recuerda una entrevistada:

“Sí y después también, porque yo tenía unas primas que íbamos a buscar frutas al cerro, dihueñes, todas esas cosas y ahí hablamos todo el camino, todo el cerro y nos veníamos conversando y a veces ellas sabían más que mí, sí. Sí, entonces yo le enseñaba a ella o ella me enseñaba a mí, hablábamos fuerte, fuerte (...) antes de entrar al colegio era puro mapudungún (...) dice mi mami”. (F.H.)

b) Otra actividad tradicional que se ve truncada por las dinámicas de la vida actual en la ciudad, en donde el tiempo no abunda y la lógica apunta a su maximización, con largas jornadas laborales y tiempos de viaje hacia y desde los trabajos, es *tomar mate*, instancia fundamental para el intercambio de experiencias y circulación de la lengua. Este espacio ha sido recuperado, en términos masivos, solo en el seno de agrupaciones indígenas, pero no siempre en la familia.

c) Se agrega también, y en cierta medida como consecuencia de lo anterior, la pérdida del *control cultural* que tienen los *mapuche* sobre un bien cultural como su lengua. Al estar insertos en una sociedad dominadora, sus prácticas no son capaces de reproducirse de modo autónomo: los trámites oficiales no se hacen en su lengua, las transacciones económicas tampoco, los medios masivos de comunicación no tienen programación en *mapudungun*, etc. En este punto, se debe recalcar el rol que juegan las estructuras de transición (organizaciones sociales *mapuche* de diversa índole) en la recuperación de estas redes sociales, tal como lo señala una entrevistada, refiriéndose a su participación en una agrupación de mujeres, en donde ellas reproducen actividades tan tradicionales como el telar, instancia en la que aprovechan de realizar intercambios en *mapudungun*.

d) Otro factor que incide en esta ruptura de los circuitos tradicionales de enseñanza y aprendizaje del *mapudungun* corresponde a la carencia de funcionalidad de la lengua en la sociedad, determinando un bajo estímulo para su aprendizaje y su enseñanza, tal como lo afirma otra entrevistada:

“(...) ¿a una persona común y corriente, de qué le sirve saber *mapudungun*?, no le sirve de nada, si tú un idioma lo sabes y no lo practicas, se pierde (...)”. (D.H.)

Otro participante agrega, respecto de la condicionante del medioambiente externo, al narrar su actual intención de aprender *mapudungun*:

“(...) no es como una prioridad que tenga ahora, quizás mi prioridad sería aprender inglés, porque el medio te lo pide, el trabajo te lo pide (...)”. (M.P.)

Es decir, es capaz de identificar que si no se avanza en la promoción social de la lengua (planificación de estatus), no se saca nada con centrarse en sofisticar las estrategias y espacios para su aprendizaje, que es la tendencia identificada en el discurso de la élite intelectual *mapuche*. De esta manera, la falta de contexto también es un factor que ha cortado los circuitos de transmisión tradicional en las familias. Este discurso se ve reforzado, además, por transformaciones sociales y económicas. Por ejemplo, en la misma familia, incluso existiendo hablantes competentes, no resulta posible que se utilice cotidianamente la lengua nativa con fines prácticos, situación que ocurre en la comunicación entre las nuevas y antiguas generaciones y constituye un motivo de desincentivo del uso para las segundas y carencia de estímulo de aprendizaje para las primeras. Se instaura así el bloqueo de la circulación de la lengua en su medioambiente natural por excelencia. Se produce, entonces, el efecto paradójico de que la baja competencia de las nuevas generaciones hace que las antiguas aprendan español y tengan menos incentivo para hablar *mapudungun* en sus casas, generándose así un círculo vicioso.

e) En último término, otro factor que bloquea los circuitos tradicionales de reproducción es el cambio en las pautas de conducta propias de la construcción de género tradicional *mapuche*, las que se han visto afectadas por el rol de la mujer en la sociedad compleja actual. En particular, en un contexto urbano, pauperizado, característico de los grupos *mapuche* en la urbe, afecta también el papel que la mujer tiene en la socialización lingüística de sus hijos. En la sociedad tradicional *mapuche* le correspondía a la mujer un rol central en la reproducción de la cultura, y en particular de la lengua, dentro del núcleo familiar. En el fogón, en la cocina, espacio central de socialización de las familias *mapuche*, la mujer exponía a los hijos a la lengua. En la ciudad, las estructuras de expectativas que orientan su rol de género la obligan a salir del hogar para incorporarse al mercado laboral, impidiéndole ejercer a cabalidad como figura catalizadora de la lengua y la cultura en el hogar. Esto hace que la familia deje de ser un espacio de reproducción, que sus integrantes alcancen baja competencia o, definitivamente, que no se hable *mapudungun* en su seno.

#### IV.2.2. ¿Por qué recuperar la lengua?

Si nos guiáramos por el universo conceptual en torno a la relación entre lengua y cultura propuesto por Salas (1985) para el *mapudungun*, que señalaba que “hablar en *mapuche* es vivir en *mapuche*”, la mayor parte de nuestros entrevistados habrían dejado de ser socioculturalmente *mapuche* al haberse castellanizado en la ciudad y haber asumido modos de vida que los asimilan al resto de los chilenos (Wittig 2009). Sin embargo, los discursos de *mapuche* no pertenecientes a la élite intelectual y que, en distinto grado, participan de agrupaciones urbanas que buscan recuperar la lengua y cultura de esta etnia o asisten a talleres de enseñanza de *mapudungun*, dan cuenta de un panorama diferente, construido en torno a sus representaciones sobre la lengua. Estas hablan de actores sociales que están estructurando su identidad *mapuche* urbana desde otras coor-

denadas, en las que, si bien la lengua no es un elemento actualizado como instrumento para la comunicación efectiva, sí está presente como una herramienta simbólica para construir un horizonte de sentido respecto de lo que es ser mapuche en la ciudad, en la actualidad.

Los *mapuche* que han migrado a la ciudad, o que han nacido en ella, han generado una serie de ideologías lingüísticas en torno a su lengua, en las que, a pesar de que su nivel de competencia en esta lengua sea nulo o muy bajo (Mariano et al. 2010), ella sigue jugando un rol central en su identidad como comunidad. Por esto, reflexionar sobre la situación del *mapudungun* es también una oportunidad para reflexionar sobre su condición de indígenas urbanos. Este nuevo mapuche, nacido y educado en la ciudad, tal vez no tenga la apariencia externa de uno tradicional, pero manifiesta su resistencia hacia los procesos de creciente desetnificación a través de la valoración y rescate de su lengua. La pérdida histórica de la tierra, en tanto medio de producción y relación simbólica, asociada a los procesos de migración forzada a la ciudad para convertirse en una población obrera, productores de materia prima o trabajadores de casas (aseo, jardinería, cocina, etc.), y la actual situación de resurgimiento de la valoración de su condición étnica generada desde el retorno a la vida democrática en la última década del siglo XX, han generado en los actores sociales indígenas la necesidad de recurrir a diversos aspectos simbólicos desde los cuales construir su identidad: la tierra (solo a nivel simbólico), la sangre, la vestimenta, los sueños (*peuma*) y, finalmente, la lengua. Esta última es el elemento nuclear señalado por los *mapuche* urbanos para reconocerse a sí mismos y ante sus pares como fieles representantes de su comunidad originaria, como lo señaló uno de nuestros entrevistados:

“(...) si uno no prefiere hablar en mapuche yo creo que ya no nos sentiríamos mapuches (...) los mapuches estamos en todas partes (...) y si no lo habláramos, o sea, uno ve siquiera con la vestimenta se siente hermano (...) y con mayor razón si hablamos la lengua”. (L. M.)

En su participación en el espacio ritual y ceremonial la lengua refuerza su rol identitario, lo que se evidencia en la posibilidad de realizar rogativas a *ngenechen* en los *nguillatunes* urbanos, por ejemplo, lo que es un acicate para conocer la lengua. Además, el *mapudungun*, junto con su recuperación por parte de los mapuche urbanos, es concebido como la posibilidad de volver a comunicarse con su comunidad de origen: el sur. Este territorio es construido simbólicamente como un espacio de preservación de lo mapuche en sus manifestaciones más originales y puras.

Observamos, así, que en los discursos analizados emerge un mapuche nacido en la ciudad y educado en las matrices culturales propias del mundo occidental (de hecho, son los estudiantes de educación superior de origen mapuche los que con más fuerza reflejan esta situación), que es capaz de revertir los procesos de desetnificación hacia los cuales los lleva la dinámica social actual (integrarse plenamente), a través del descubrimiento y la reconstrucción de su origen, de su calidad de indígena mapuche. En esa tarea de reconstrucción, habiéndose perdido la tierra, aprender *mapudungun* aparece como una forma de

resistencia frente a las condicionantes que le impone la sociedad chilena. Es este sincretismo entre inquietud lingüística, cultural y política el que asegura, por lo menos en una escala temporal amplia, la supervivencia de la lengua mapuche, aunque en la actualidad la competencia declarada sea tan baja como la mostrada (Lagos et al. 2010). Vemos así que el plano de las representaciones sociales permite que la lengua sea revalorizada por las nuevas generaciones, asegurando su continuidad (por el momento).

#### IV.2.3. Soluciones posibles

Es posible encontrar en los discursos de los participantes en agrupaciones y los encargados de la política indígena diversas estrategias de solución, las que develan ideologías lingüísticas claras que suelen jugar un papel a veces contradictorio y obstructivo para la consecución de soluciones basadas en la realidad de la lengua.

Desde el lado de los participantes de agrupaciones urbanas, las tendencias oscilan entre las siguientes:

- a) Diversificar los espacios e instancias en los que se puede aprenderla. Bajo este grupo de opiniones encontramos ideas tales como fomentar la educación intercultural bilingüe y financiar talleres de lengua en la ciudad.
- b) Fomentar la “demanda” de la lengua, es decir, generar las condiciones para que sea más necesaria la lengua en una mayor cantidad de espacios y contextos sociales, lo que actuaría como un acicate para aprenderla. Aquí encontramos opiniones respecto de la necesidad de recuperar a la familia como espacio de circulación y reproducción del *mapudungun*, que se le asigne funcionalidad a nivel de las instancias estatales como CONADI, consultorios, registro civil, etc., o la necesidad de uso del *mapudungun* en medios masivos de comunicación.
- c) Brindarle estatus/promoción social a las lenguas indígenas, esto es, mecanismos que indiquen que hablarlas y aprenderlas es algo importante. Un aspecto interesante de esta sección dice relación con que, lo que podríamos llamar “planificación del prestigio o imagen”, debe ir dirigido no solamente a la propia comunidad indígena sino que también a la no indígena.
- d) Otorgarle reconocimiento constitucional a la lengua y a los *mapuche* como sujetos políticos.
- e) Finalmente, la revitalización implica desarrollar las lenguas indígenas desde el punto de vista del “corpus”, con iniciativas como el establecimiento de una academia de la lengua o un estándar para el *mapudungun*.g)

Lo que podemos concluir de esta visión es que la representación más predominante es aquella que plantea la vitalidad como un tema de cantidad de hablantes y reduce la situación a una simple proporción: “A más espacios de enseñanza de la lengua indígena más vitalidad”. En conjunto con esta, además, se plantea un fuerte énfasis en el rol de agencias exógenas, como colegios y talleres, en los procesos de revitalización.

Adicionalmente, a partir de nuestros diálogos con quienes participan de las políticas públicas en torno a las lenguas indígenas en Chile (Unidad de Cultura y Educación en CONADI y Programa de Educación Intercultural Bilingüe de MINEDUC), se constataron las iniciativas que actualmente guían estas acciones. De esta manera, CONADI define los siguientes ejes como constitutivos de su programa de lengua:

- a) Lengua planificada, consistente en generar estudios sobre lengua indígena (para consensuar grafemarios, generar diccionarios, gramáticas), lo que demuestra la lógica de la lengua estándar, de raigambre europea, que permea su visión de la lengua, así como también el centro del desarrollo del corpus (planificación de corpus) en sus intereses.
- b) Edición de textos para la enseñanza de la lengua, centrado en la generación de materiales para la preparación de profesores y alumnos (una nueva tarea más bien correspondiente al corpus).

Estos dos primeros énfasis, centrados en los aspectos de planificación de corpus, confluyen en una de las principales constantes a través de las cuales la intelectualidad nativa mapuche ha tematizado el problema y la solución de la situación del *mapudungun*: la búsqueda de un sistema de escritura unificado. Quizás el más recurrente tópico del discurso de los especialistas acerca del *mapudungun* ha sido cómo dar el paso de la oralidad a la escritura (CONADI 2005) y dotar de un grafemario unificado a la lengua. Tras esta constante lo que está actuando es la influencia de la matriz evolucionista decimonónica que hace ver a la etapa escrita de las lenguas (propia de las sociedades “civilizadas”) como la etapa a la que deben llegar las lenguas del mundo más “retrasadas”. De esta manera, observamos la paradoja de que los intelectuales indígenas (algo que también reproducen los integrantes de agrupaciones que se identifican con ellos) han construido sus ideologías lingüísticas en torno al *mapudungun* al amparo de matrices —el evolucionismo— que antaño han sido la perfecta justificación para su aniquilación en tanto formas simples o menores en el concierto de las lenguas.

Asociado a lo anterior está el principio de estandarización y unificación, también constantes en la reflexión occidental acerca del lenguaje. La traducción del influjo de esta matriz en la práctica ha sido el hecho de que por más de treinta años variadas organizaciones *mapuche* y muchos de sus líderes intelectuales han gastado mucho tiempo en sus reuniones y congresos tratando de alcanzar acuerdos sobre la mejor manera estandarizada para escribir en *mapudungun*. Sin embargo, estas discusiones no han alcanzado ningún resultado positivo y concluyente, al punto de que hoy existen al menos cuatro grafemarios diferentes: Raguileo (propuesto por Anselmo Raguileo), Azümcheffe, Unificado, y el propuesto por la Comisión Lingüística Mapuche Metropolitana (la que en 2008 intentó crear una Academia de la Lengua Mapuche, otra señal de la influencia de la ideología lingüística europea). Sin embargo, la anarquía en cuanto al uso de grafemarios para la producción escrita en *mapudungun* por parte de los *mapuche* urbanos observada en Mariano et al. (2010) muestra la total

improductividad e irrelevancia<sup>5</sup> de las discusiones en torno tema los temas generadas por las élites. Con esto no negamos la necesidad de estandarizar la expresión escrita de una lengua originariamente ágrafa, sino que buscamos llamar la atención de esta intelectualidad mapuche respecto del estancamiento de la discusión en aspectos de *planificación de corpus* (Omdal, 2004), que, según nuestro parecer, no son los más relevantes para la situación actual de esta lengua (su problema, antes que lingüístico, es social, cultural y político)<sup>6</sup>. En este sentido, pareciera ser que, tal como se puede inferir del discurso de algunos intelectuales destacados (Painemal 2007), este anhelo se debe bastante a la proyección de su propia formación o preocupaciones: contar con un alfabeto sería lo que falta al *mapudungun* para entrar a las “grandes ligas” de las lenguas, idea que tiene un marcado sesgo evolucionista.

Asimismo, se desprende de esta fijación por la estandarización de un grafemario una concepción lineal de la planificación lingüística, en la cual fijar la norma pareciera constituirse en el paso ineludible para atender otros aspectos relacionados, como la planificación del estatus o la enseñanza de las lenguas indígenas. Se invisibiliza, así, desde el discurso de las propias élites, la complejidad de cualquier intento de planificación y revitalización lingüística, que debe ser entendida como una intervención global que no se limita solo a la lengua, sino que involucra todo el contexto social, cultural, histórico y político en que estas y sus hablantes se enmarcan (Cooper 1997; Lo Bianco 1987). Por lo demás, limitar la planificación de corpus a la definición de un grafemario revela también una concepción limitada de tal tipo de planificación, ya que se desatienden otros aspectos tan relevantes para la revitalización de una lengua como es, por ejemplo, la creación de neologismos que permitan adecuar la lengua a las necesidades comunicativas actuales de sus potenciales hablantes.

- c) Continuando con las estrategias de solución propuestas desde los especialistas, encontramos también la “promoción” de la lengua a través de la constitución de comisiones lingüísticas territoriales, a las que también les correspondería un rol en cuanto a la generación de políticas lingüísticas, en un esquema organizativo que no hace otra cosa que replicar el de la ideología lingüística de raigambre

---

5 En el estudio citado, al solicitárseles a los encuestados escribir un texto en *mapudungun*, ninguno de los alfabetos predominó ni fue seguido de manera consistente.

6 Al respecto, es interesante constatar el llamado de atención que los propios pueblos indígenas hacen sobre los problemas que tal enfoque acarrea. Así, en la convocatoria para el VIII Congreso Internacional de Lengua y Cultura Aymara (6-8 de diciembre de 2012, Iquique) se lee lo siguiente (el resalte en cursiva es nuestro): “Como propuesta para este VIII Congreso Internacional de Lengua y Cultura Aymara, ANLA invita a poner en el centro de toda política de planificación lingüística para la recuperación, fortalecimiento y revitalización de la lengua a las personas y a las comunidades. El énfasis desarrollado hasta hoy tiene un excesivo enfoque en la lengua y sus elementos técnicos, lo que muchas veces se traduce en discusiones con tecnicismos abstractos alejando de este proceso a quienes son la piedra angular del mismo: los hablantes. En tal sentido, ANLA propone un fuerte trabajo de sensibilización con las comunidades aymara, con el objetivo de avanzar en esta propuesta de planificación lingüística *desde el alma de la lengua, sus hablantes, el habla cotidiana y la oralidad. Se apuesta a la recuperación de la lengua mediante su uso, hablar nuestra a lengua por sobre todo, en todo lugar y en todo tiempo*”.

européa. El mismo esquema está presente en el énfasis que han dado otras etnias, como la rapa nui o la aymara, por constituir Academias de la Lengua, siguiendo el esquema institucional de tradición europea, así como también se inscriben en esta tendencia evolucionista decimonónica las convocatorias a Congresos de las lenguas indígenas chilenas, en tanto instancia de reflexión y divulgación, hechas en años anteriores.

- d) Generación de talleres de aprendizaje de lengua a partir de las mismas comunidades (comunidades rurales y asociaciones urbanas). Se han constituido 378 talleres, los que se evalúan en su eficacia por su asistencia y pruebas de salida. Las visitas realizadas a estos “talleres” nos permiten evaluar negativamente su impacto en tanto herramientas eficaces de recuperación de la lengua. Al respecto, rescatando de todas maneras su valor como punto de encuentro y reconocimiento entre *mapuche* que habitan en la ciudad, creemos que constituyen más bien una instancia en la que se reproduce la relación de clientelismo entre el Estado y el mundo indígena-mapuche que ha caracterizado históricamente la incorporación de los temas indígenas a nivel institucional.

Este clientelismo no es nuevo, pues ha definido la relación entre política pública (incluida la relativa al lenguaje) y sociedad indígena, entendiéndolo por él a un “sistema de protección y amparo con que los poderosos patrocinan a quienes se acogen a ellos a cambio de su sumisión y de sus servicios” (RAE). Se trata de una relación social asimétrica, en que una de las partes (el patrón) dispone de bienes o recursos que, a cambio de lealtad, entrega a otros (los clientes). Se trata de un estilo doméstico de ejercicio del poder que, según explica la literatura, suele encontrarse en los sistemas políticos latinoamericanos permeados largo tiempo por estructuras sociales como la hacienda. En palabras de un mapuche urbano, se genera un vínculo en donde los indígenas —vía sus asociaciones— “... se ven asistidos en estos programas, creando un vínculo de cooperación y ayuda, pero que puede transformarse en un círculo continuo de entrega de recursos y de utilización de estos” (AC). El pobre enfoque metodológico en enseñanza del *mapudungun* como L2, la nula preparación de quienes se hacen cargo de ellos, el nivel mínimo de discriminación de sus pruebas de salida y la evaluación solamente en términos cuantitativos (en base a la asistencia) del impacto de una política como esta (a un nivel tan simplista al punto que las autoridades cifran el número total de hablantes de *mapudungun* al finalizar los talleres solamente a partir de la multiplicación del número de talleres con el número de matriculados en estos) nos permiten concluir que el efecto de esta política “estrella” de la actual administración y la CONADI en el tema indígena es nulo y que lo único que logra es perpetuar las mismas relaciones de poder y asimetría con el mundo indígena que justifican a esta política.

- e) Finalmente, la recuperación de la lengua a través del Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB). Aquí resulta de interés analizar el rol que se le ha

asignado a la escuela en relación a los derroteros seguidos por la lengua mapuche, el que es un tópico recurrente en la intelectualidad mapuche.i)

Hay coincidencia entre estos actores en que la situación del *mapudungun* se define como un desplazamiento lingüístico acelerado a favor del español, que se ha impuesto como lengua dominante por tener asociado prestigio social. En tal desplazamiento, se identifica a la escuela como uno de los principales causantes, entre otras razones, por haber inculcado fuertes actitudes de rechazo hacia las lenguas indígenas, favoreciendo así una pérdida de la lealtad lingüística. Así lo denuncia Elisa Loncón, lingüista mapuche, quien identifica a la escuela como un instrumento usado por el Estado chileno para menguar la resistencia mapuche, de modo que “la pérdida de las lenguas no ha sido un acto voluntario de los pueblos, sino surgido por la imposición del castellano en la escuela y la prohibición ejercida por los profesores de entonces a hablar la lengua indígena” (Loncón 2002: pág. 12). Sin embargo, hay coincidencia igualmente en estos discursos (CONADI 2005; Lefián et al. 2006) en algo aparentemente contradictorio: a la vez que se reconoce a la escuela como uno de los factores destructores de los circuitos tradicionales de producción y reproducción de la lengua, se la reconoce también como una de las principales herramientas para recuperarlos y dar nueva vitalidad al *mapudungun*.

De aquí se deriva el hecho de que un gran número de iniciativas para revitalizar la lengua mapuche tengan que ver con su enseñanza a las nuevas generaciones y que el discurso de las élites indígenas gire en torno a este tópico. En otras palabras, lo que se desprende de esta consideración es la idea de que la recuperación de la vitalidad del *mapudungun* depende fundamentalmente del aumento de la “oferta” de la lengua, esto es, de las oportunidades para aprenderla (en la escuela, en talleres, etc.). En esta línea temática encontramos, por ejemplo, el planteamiento de Loncón (2002), quien señala que de este diagnóstico se desprende una solución clara: se debe multiplicar los cursos de lengua, formar educadores de lengua, dotar de más herramientas para la instrucción y aumentar la oferta de enseñanza. En otras palabras, se insiste en poner al centro del debate el tema de la enseñanza de la lengua. De hecho, este es uno de los aspectos sobresalientes del convenio 169 de la OIT<sup>7</sup> y de otros cuerpos legales que han aparecido recientemente sobre el tema. Pareciera ser que cuando se habla de *derechos lingüísticos* no se llega más allá de esto (véase la discusión sobre este concepto en Skutnabb-Kangas, 2006), relegando aspectos de la planificación de estatus a un lugar secundario. Aquí, nuevamente, las ideologías lingüísticas de raigambre occidental, de la lengua estándar, se vuelven a apoderar del discurso nativo, con las nefastas consecuencias ya comentadas para el objetivo de la revitalización.

Nadie puede dudar de que sea un tema trascendente y estratégico. Sin embargo, la aplicación de esta lógica en la práctica demuestra su poca pertinencia y efectividad, al

---

7 Organización Internacional del Trabajo. Este convenio, ratificado en 2007 por el Congreso Nacional de Chile, establece, entre otras medidas, que deberán adoptarse medidas que garanticen a los pueblos indígenas y tribales la educación en todos sus niveles, en sus lenguas nativas y en condiciones de igualdad con el resto de la población.

menos en el sentido lineal en el que se plantea. En 2010, un estudio realizado en un liceo de Peñalolén evidenciaba que uno de los obstáculos para que los alumnos de origen mapuche se interesaran en seguir un taller de lengua era que les ocupaba parte de la jornada destinada al descanso o a la preparación de las demás asignaturas, que sí eran evaluadas (el taller debía hacerse después de clases). Es decir, resulta muy difícil que iniciativas como esa tengan éxito debido a que no están incorporadas en el currículum escolar. Esto es aun más determinante en el caso de una jornada escolar completa donde esos contenidos no son considerados como relevantes, a diferencia de otros como inglés, matemáticas o lengua castellana. Lo observado en Santiago en ese entonces se ha visto reafirmado en el catastro que en 2012 realizamos en escuelas en las que se aplica el programa de educación intercultural bilingüe (PEIB), donde se evidenció no solo la nula conexión entre los contenidos de lengua y cultura mapuche con el currículum escolar, sino también una absoluta carencia de metodologías adecuadas para la enseñanza de una lengua indígena que, a estas alturas, es L2 para todos los escolares chilenos, *mapuche* y no *mapuche*, y la formación de educadores interculturales capacitados para la tarea (Lagos 2012b). El reduccionismo tras este discurso también se ha evidenciado en estudios realizados acerca de la realidad del *chedungun* (variante dialectal del *mapudungun* hablada por las comunidades pehuenches en la VIII Región, en zonas rurales y urbanas), en los que se observó claramente esta tensión no resuelta entre la oferta para espacios de aprendizaje y espacios para el uso (Lagos, Rojas y Ojeda 2012).

En resumen, el énfasis que los mapuches especialistas ponen en la enseñanza revela algo que creemos relevante, a saber, una visión de la vitalidad lingüística que se reduce a las instancias de enseñanza (independientemente de su éxito) y al (potencial) número de hablantes de la lengua y que omite un hecho fundamental, reconocido, paradójicamente, por los no especialistas: la recuperación de la lengua debe abrirse también a incluir la necesidad de luchar por espacios legitimados de uso de la lengua, de tal manera que su enseñanza adquiera sentido al dotar de funcionalidad efectiva al idioma.

## CONCLUSIONES

En nuestros estudios hemos podido comprobar la naturaleza heterogénea de las ideologías lingüísticas de los *mapuche* en torno al *mapudungun* y a su promoción y planificación lingüística (heterogeneidad destacada por los estudios de ideologías lingüísticas; véase Woolard 1998; Field y Kroskrity 2009), pues existen divergencias entre el discurso de los especialistas *mapuche* y el de los no especialistas en cuanto a cómo esta debería llevarse a cabo. Los especialistas, probablemente influenciados por el modelo de las lenguas europeas y la cultura de la lengua estándar, tienden a poner énfasis en aspectos de planificación de corpus como el grafemario unificado, o en aspectos de planificación en la enseñanza que involucran principalmente la enseñanza formal en la escuela o talleres de lengua. Asimismo, de su discurso y prácticas se desprende una concepción lineal de los procesos involucrados en la planificación lingüística del *mapudungun*. Por ejemplo, atender primero a la planificación del corpus y la creación de una Academia de

la Lengua que vea estos asuntos, descuidando aspectos relativos al estatus, el prestigio y otras dimensiones socioculturales involucradas.

Los no especialistas, mientras tanto, subrayan la funcionalidad que necesariamente debe tener la lengua y lo importante que es atender a su promoción social y el mejoramiento de su estatus, dando así énfasis a la planificación de su estatus e imagen. En cuanto a su enseñanza, los no especialistas se muestran conscientes de la necesidad de que esta se inserte en los contextos naturales de transmisión que operan en la cultura *mapuche* (la comunidad y la familia), a pesar de que las condiciones actuales de la lengua en la ciudad dificultan la implementación de esta dinámica (la enseñanza está prácticamente monopolizada por la escuela, la EIB y los talleres de lengua, y la comunidad no tiene presencia como espacio cultural), y a pesar de que no ha habido mayor discusión al respecto en el nivel de los agentes planificadores. Un ejemplo de esto es que se tiende a destacar el empleo de “formas tradicionales” de enseñanza para fomentar el aprendizaje de la lengua, sin problematizar los desafíos que implica insertar estas formas tradicionales en espacios con un carácter occidental, como la escuela, con aprendientes que también han sido socializados a la manera occidental.

De esta manera, en lo relativo a la planificación lingüística, nos parece que tomar en cuenta la perspectiva de los no especialistas contribuiría a subsanar algunas de las principales dificultades con que se han enfrentado hasta ahora los esfuerzos de revitalización del *mapudungun*. Así, se contribuiría, además, a revalorizar los conocimientos que la mayoría de los propios sujetos participantes o afectados por la planificación lingüística indígena pueden manifestar en torno a la lengua que forma parte de su identidad cultural. No pretendemos negar la importancia de los aspectos destacados por los especialistas indígenas, sino más bien deseamos llamar la atención sobre la necesidad de tener también en cuenta las percepciones que la *mayoría* de los miembros de los pueblos indígenas, esto es, los no especialistas, tienen en torno a sus lenguas. Gracias a esta perspectiva, los miembros de los pueblos indígenas podrían dejar de ser vistos como sujetos de intervención y pasar a ser concebidos como sujetos de acción, que pueden y deben incorporarse no solo al diagnóstico sino que también a la solución. Asimismo, resaltamos la importancia de que los especialistas indígenas se propongan, como todos los especialistas, efectuar una “clarificación ideológica” (Dauenhauer 1998, cit. en Field y Kroskrity 2009: pág. 26), es decir, un autoexamen crítico desde el punto de vista lingüístico-ideológico. Con este propósito, durante el mes de mayo de 2013 realizamos conversatorios con las distintas agrupaciones *mapuche* que nos abrieron sus puertas para recabar información, conversatorios en los que compartimos estos resultados, a fin de que sirvan como insumos para retroalimentar sus prácticas hacia el futuro, permitiéndoles observarse en ellas. En el nivel de los especialistas *mapuche*, directa o indirectamente vinculados con la política indígena en torno al lenguaje, nuestro deseo es que estos antecedentes les permitan nutrir sus prácticas con visiones más frescas y particulares del mundo *mapuche* urbano, con el fin último de que sean incorporadas como piedras angulares de otras futuras iniciativas de revitalización de esta y otras lenguas indígenas en el país. Todo esto, partiendo de la base de que cualquier cambio en la situación de las lenguas indígenas en Chile necesariamente debe suponer un cambio

en las relaciones sociales con la sociedad indígena. En otras palabras, mientras el Estado de Chile no se asuma y reconozca constitucionalmente como un Estado pluriétnico y plurilingüe, con el establecimiento de relaciones igualitarias con el mundo indígena, cualquier otra medida no pasará solo de ser una buena intención.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, C., “Diferentes perspectivas en torno a la planificación lingüística”, en *Actas del XXXVII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística (SEL)*, 2008, disponible en <http://www.unav.es/linguis/simposiosel/actas/>
- Anderson, J., “Contradictions across Space-Time and Language Ideologies in Northern Arapaho Language Shift”, en KROSKRITY, P., FIELD, M. C. (eds.), *Native American Language Ideologies. Beliefs, Practices, and Struggles in Indian Country*, Tucson: The University of Arizona Press, 2009, págs. 48-76.
- Baldauf, R. B., “‘Unplanned’ language policy and planning”, en *Annual Review of Applied Linguistics*, 14(1), 1994, págs. 82-89.
- “Language planning policy: Recent trends, future directions”, 2004, disponible en <http://espace.library.uq.edu.au/eserv.php?pid=UQ:24518&dsID=LPPCoPap1AAAL04.pdf>
- Bauer, L., Trudgill, P. (eds.), *Language Myths*, London: Penguin, 1998.
- Blommaert, J., “Language ideology”, en BROWN, K. (ed.), *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2ª ed., Vol. 6. Oxford: Elsevier, 2006, págs. 510-522.
- Centro de Estudios Públicos (CEP), *Estudio de opinión pública. Los mapuche rurales y urbanos hoy*, 2006, disponible en <http://cepchile.cl> [consultado en septiembre de 2010].
- Comrie, B., *Universales del lenguaje y tipología lingüística. Sintaxis y morfología*, Madrid: Gredos, 1989.
- Chiodi, F., Loncon, E., *Por una nueva política del lenguaje*, Temuco: Pehuén, 1999.
- Contreras, C., “El castellano hablado por mapuches. Rasgos del nivel morfosintáctico”, en *Estudios Filológicos*, N° 34, págs. 83-98.
- Cooper, R., *Language planning and social change*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Corporación Nacional de Derecho Indígena (CONADI), *Catastro de hablantes de las asociaciones indígenas mapuche de la Región Metropolitana*, Santiago de Chile, Unidad de educación CONADI, 2008.
- Croese, R., “Algunos resultados de un trabajo de campo sobre las actitudes de los mapuches frente a su lengua materna”, en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, N° 21, 1983, págs. 23-34.
- “Tiempo verbal en mapudungun”, en *Actas de Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, 1984, págs. 64-76.
- Deumert, A., “Language planning and policy”, en Mesthrie, R. et al. (eds.), *Introducing socio-linguistics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, págs. 384-418.
- Edwards, J., *Language and Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Eira C., “Addressing the ground of language endangerment”, en David, M.K., Ostler, N., y Dealwis, C., (eds.), *Working Together for Endangered Languages: Research Challenges and Social Impacts*, 2007, págs. 82-98.
- Díaz-Fernández, A., “Experiencias en los intentos de enseñanza de la lengua mapuche en la provincia de Chubut”, 2004, disponible en [www.unisi.it/cisai/chubut.doc](http://www.unisi.it/cisai/chubut.doc)

- Feng, H., "Different languages, different cultures, different language ideologies, different linguistic models", en *Journal of Multicultural Discourses*, N°4 (2), 2009, págs. 151-164.
- Fernández, I., Hernández, A., "Estudio exploratorio de actitudes en una situación de bilingüismo: el caso mapuche", en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, N° 22, 1981, págs. 35-51.
- Field, M., Kroskrity, P., "Introduction: Revealing Native American Language Ideologies", en Kroskrity, P., Field, M. C. (eds.), en *Native American Language Ideologies. Beliefs, Practices, and Struggles in Indian Country*, Tucson: The University of Arizona Press, 2009, págs. 3-28.
- Gadelli, K., "Language planning: Theory and practice. Evaluation of language planning cases worldwide", UNESCO, 1999.
- Garrett, P., *Attitudes to Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Geeraerts, D., "Cultural models of linguistic standardization", en su *Words and Other Wonders. Papers on Lexical and Semantic Topics*, Berlin/New York: Mouton de Gruyter, [2003] 2006, págs. 272-306.
- Gunderman, H., "Permanencia y desplazamiento. Hipótesis acerca de la vitalidad del mapuzugun", en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, N° 47(1), 2009, págs. 37-60.
- Hamerlink, B., *Manual de aprendizaje del idioma mapuche: aspectos morfológicos y sintácticos*, Temuco: Universidad de la Frontera, 1996.
- "The uses and functions of Mew in mapudungún", en *Lenguas modernas*, N°14, págs. 173-178, [1987] 1996.
- "The expression of temporal distinctions in mapudungún", *Lenguas modernas*, N° 15, 1988, págs. 125-130.
- "El hablante como punto de referencia en el espacio: verbos de movimiento y sufijos direccionales en mapudungun", en *Lenguas modernas*, N° 17, 1990, págs. 111-125.
- "La incorporación nominal en el mapudungun", en *Lenguas modernas*, N° 19, 1992, págs. 129-137.
- *Vocabulario y frases útiles en mapudungun*, Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1994.
- Hernández, A., Ramos, N., "Rasgos del castellano hablado por escolares rurales mapuches. Estudio de caso", en *Revista de lingüística teórica y aplicada*, N° 16, 1978, págs. 141-150.
- "Estado actual de la enseñanza del castellano a escolares del área rural: Un problema de bilingüismo y lenguas en contacto", en *Estudios filológicos*, N° 14, 1979, págs. 113-127.
- Hernández, A., "Situación sociolingüística de una familia mapuche: Proyecciones para abordar el problema de la enseñanza del castellano", en *Revista de lingüística teórica y aplicada*, N° 21, 1983, págs. 35-46.
- Hornberger, N., "Frameworks and models in language policy and planning", en Ricento T. (ed.), en *An Introduction to Language Policy: Theory and Method*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.
- House, D., *Language Shift among the Navajos: Identity Politics and Cultural Continuity*, Tucson: The University of Arizona Press, 2002.
- INE, *Censo 2012. Resultados XVIII Censo de Población*, 2013, disponible en [http://www.censo.cl/contenido/resultados\\_censo\\_2012\\_poblacion\\_vivienda\\_tomoslyII.pdf](http://www.censo.cl/contenido/resultados_censo_2012_poblacion_vivienda_tomoslyII.pdf).
- Kandler, A., Unger, R. y Steele, J., "Language shift, bilingualism and the future of Britain's Celtic languages", en *Philosophical transactions of the Royal Society*, N° 12; 365 (1559), 2010, págs. 3855-3864.
- Kaplan R., Baldauf Jr., R.B., *Language Planning: from Practice to Theory*, UK: Multilingual Matters, 1997.

- Kroskrity, P., “Language ideologies in the expression and representation of Arizona Tewa ethnic identity”, en Kroskrity, P. (ed.), *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*, Santa Fe: School of American Research Press, 2000, págs. 329-359.
- “Language ideologies – Evolving perspectives”, en Jaspers, J., Östman, J. y Verschueren, J. (eds.), *Society and Language Use*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2010, págs. 192-211.
- Lagos, C., *La vitalidad lingüística del mapudungún en Santiago de Chile*, Tesis para optar al grado de Magister en Lingüística, Universidad de Chile, 2004.
- “Aportes de la pragmática transcultural al estudio cultural”, en *Revista de Humanidades*, 2007, págs.15-16; 17-31.
- “Mapudungún en Santiago de Chile: Vitalidad, lealtad y actitudes lingüísticas”, en *Lenguas modernas*, N° 31, 2006, págs. 97-126.
- LAGOS et al., “Perfil etno y sociolingüístico del mapudungún en Santiago de Chile”, en *Lenguas modernas*, N° 34, 2009, págs. 117-137.
- “Discursos y representaciones en torno al mapudungún: Las voces de los mapuches urbanos y del mundo winka”, en *Lenguas modernas*, s/n, 2010.
- “Construcción discursiva y representaciones sociales de los mapuches urbanos en torno a su lengua nativa”, en *Lenguas modernas*, N° 36, 2011.
- “El mapudungún en Santiago de Chile: Vitalidad y representaciones sociales en los mapuches urbanos”, en *Revista de lingüística teórica y aplicada*, N° 50 (1), 2012a, págs. 161-190.
- *El mapudungún en Santiago de Chile. Caracterización de la competencia, vitalidad y representaciones sociales en torno a la lengua mapuche en la ciudad*, Madrid: Editorial Académica Española, 2012b.
- Lagos, C., Rojas, C. y Ojeda, P., “Educación intercultural bilingüe en Alto Bío Bío: impacto y desafíos para la revitalización del chedungún”, Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Lenguas y Literaturas Indoamericanas-XV Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, Temuco, Chile, 2012.
- Lefián, M., Calfuqueo, J., Campos, A., Painemal, N. y Yávar, R., “Recuperación y revitalización de las lenguas indígenas”, en *Serie Documentos Técnicos*, N° 1, Santiago de Chile: CONADI-MIDEPLAN, 2006.
- Lenz, R., *Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuches o araucanos. Diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas, i cantos de los indios de Chile en lengua mapuche con traducción literal castellana*, Santiago: Imprenta Cervantes, 1895-1897.
- *Diccionario etimológico de las voces derivadas de lenguas indíjenas americanas*, Santiago: Imprenta Cervantes, 1905-1910.
- Liddicoat, A., Baldauf, R., “Language planning in local contexts: Agents, contexts and interaction”, en Liddicoat, A., Baldauf, R. (eds.), *Language Planning in Local Contexts*, Gran Bretaña: Multilingual Matters, 2008.
- Lo Bianco, M., “Making language policy: Australia’s experience”, en Baldauf, R. B., Luke, A. (eds.), *Language Planning and Education in Australasia and the South Pacific*, Philadelphia, Clevedon J.: Multilingual Matters 55, 1990.
- Loncón, E., “El mapudungún y derechos lingüísticos del pueblo mapuche”, 2010, disponible en <http://www2.estudiosindigenas.cl/trabajados/elisaq.pdf>. 2002.

- Maio, G. R., Olson, J.M., Bernard, M., y Luke, M., “Ideologies, Values, Attitudes, and Behavior”, en Delamater, J. (ed.), *Handbook of Social Psychology*, New York: Springer, 2006, págs. 283-308.
- Mariano, H., *Consenso sobre el uso del alfabeto mapuche*, Santiago de Chile: Comisión Lingüística Mapuche Metropolitana, 2009.
- Miller, C. P., “Modifying Language Beliefs: a Role for Mother-Tongue Advocates?”, en Lewis, M. P., Kindell, G. (eds.), *Assessing Ethnolinguistic Vitality. Theory and Practice*, Dallas: SIL International, [2000] 2009, págs. 167-187.
- Milroy, J., “Language ideologies and the consequences of standardization”, en *Journal of Sociolinguistics*, N° 5(4), 2001, págs. 530-555.
- MINEDUC, *Estudio sobre la implementación de la educación intercultural bilingüe*, Chile: MINEDUC, 2011.
- Niedzielski, N., Preston, D., *Folk Linguistics*, Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2003.
- Omdal, H., “Language Planning: Standardization / Sprachplanung: Standardisierung”, en Ammon, U., Dittmar, N., Mattheier, K.J. y Trudgill, P. (eds.), *Sociolinguistics: An International Handbook of the Science of Language and Society / Soziolinguistik: Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft*, 2ª ed. completamente revisada y extendida, Vol. 3, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004, págs. 2384-2394.
- Painemal, N., *Acerca de las lenguas indígenas en el país*, Santiago: CONADI, 2007.
- Pasquale, M., “Folk beliefs about second language learning and teaching”, en *AILA Review*, N°24, [2007] 2011, págs. 88-99.
- Pauwels, A., “Language Maintenance”, en Davies, A., Elder, C. (eds.), *The Handbook of Applied Linguistics*, Malden: Blackwell, 2004, págs. 719-737.
- Paveau, M., “Do non-linguists practice linguistics? An anti-eliminative approach to folk theories”, en *AILA Review*, N° 24, 2011, págs. 40-54.
- Quinn, N., Holland, D., “Culture and Cognition”, en Holland, D., Quinn, N. (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, págs. 3-40.
- Riedemann, A., “La educación intercultural bilingüe en Chile: ¿Ampliación de oportunidades para niños indígenas?”, en *Indiana*, N° 25, 2008, págs. 169-193.
- Romaine, S., “Linguistic diversity and language standardization”, en Hellinger, M., Pauwels, A. (eds.), *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2007, págs. 685-713.
- Sánchez, G., “Relatos orales en pewenche chileno”, en *AUCh. Estudios en honor de Yolando Pino Saavedra*, Quinta Serie, N° 17, 1989, págs. 289-360.
- “Relatos orales mapuches (procedentes del Alto Bío-Bío, VIII Región)”, en *Boletín de la Academia Chilena (de la Lengua)*, N° 71, 1996, págs. 289-301.
- “Oraciones rituales en pewenche chileno. Ritos ngillatun y püntevün”, en *Revista chilena de antropología*, N° 16, [2001] 2002, págs. 131-165.
- “Vivencias personales en el Alto Bío-Bío. Rescate de la lengua y cultura de los Pewenche”, en *Lengua y literatura mapuche*, N° 10, 2003, págs. 35-50.
- “Vida de un pewenche”, en *Revista chilena de antropología*, N° 17, 2003-2004, págs. 183-198.
- Salas, A., “Textos orales en mapuche o araucano del centro sur de Chile”, en *Colección de lenguas vernáculas de Chile*, N° 1, Concepción: Editorial de la Universidad de Concepción, 1984.
- “Hablar en mapudungun es vivir en mapuche. Especificidad de la relación lengua-cultura”, *RLA*, N° 25, 1985, págs. 27-35.

- *El mapuche o araucano*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Salamanca, G., Quintrileo, E., “El mapuche hablado en Tirúa: Fonemas segmentales, fonotaxis y comparación con otras variedades”, en *Revista de lingüística teórica y aplicada*, N° 47 (1), 1967, págs. 13–35.
- Sallabank, J., “From language documentation to language planning: Not necessarily a direct route”, en Seifart, F., Haig, G., Nikolaus P., Himmelmann, Dagmar Jung, Anna Margetts y Paul Trilsbeek (eds.), *Potentials of Language Documentation: Methods, Analyses, and Utilization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012, págs. 126-128.
- Schieffelin, B., “Introducing Kaluli Literacy: A Chronology of Influences”, en Kroskrity, P. (ed.), en *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*, Santa Fe: School of American Research Press, 2000, págs. 293-327.
- Schiffman, H., *Linguistic Culture and Language Policy*, London: Routledge, 1996.
- Sharifian, F., “Cultural models of Home in Aboriginal children's English”, en Kristiansen, G., Dirven, R. (eds.), en *Cognitive sociolinguistics: language variation, cultural models, social systems*, Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2008, págs. 333-352.
- Sichra, I., “Bilingüismo e interculturalidad en áreas urbanas”, s/f, disponible en [http://programa.proeibandes.org/investigacion/lineas/bilinguismo\\_e\\_interculturalidad\\_en\\_areas\\_urbanas.pdf](http://programa.proeibandes.org/investigacion/lineas/bilinguismo_e_interculturalidad_en_areas_urbanas.pdf)
- SIR, J., *La educación intercultural bilingüe. El caso chileno*, Buenos Aires: Flape, 2008.
- Skutnabb-Kangas, T., “Linguistic Human Rights / Sprachliche Menschenrechte”, en Ammon, U., Dittmar, N., Mattheier, K.J. y Trudgill, P. (eds.), *Sociolinguistics/Soziolinguistik. An International Handbook of the Science of Language and Society/Ein Internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft*, 2ª ed., Vol. 3, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006, págs. 2575-2584.
- Smeets, I., *A Grammar of Mapuche*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2008.
- Silverstein, M., “The Uses and Utility of Ideology: A Commentary”, en Schieffelin, B., Woolard, K. y Kroskrity, P. (eds.), *Language Ideologies. Practice and Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1998, págs. 123-145.
- UNESCO, *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*, Paris: UNESCO, 2003.
- Van Dijk, T., *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, London: SAGE, 1998.
- Wilton, A., Stegu, M., “Bringing the ‘folk’ into applied linguistics: An Introduction”, en *AILA Review*, N° 24, 2011, págs. 1-14.
- Wittig, F., “Desplazamiento y vigencia del mapudungún en Chile: Un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos”, en *Revista de lingüística teórica y aplicada*, N° 47, 2009, págs. 135–155.
- Woolard, K., “Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry”, en Schieffelin, B., Woolard, K. y Kroskrity, P. (eds.), *Language Ideologies. Practice and Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1998, págs. 3-47

# LIBROS DE LA PARROQUIA DE BELÉN: HISTORIA Y MEMORIA

Xochitl Inostroza<sup>1</sup>, Carlos Choque<sup>2</sup>, Francisca Urrutia<sup>3</sup>, Jorge Hidalgo<sup>4</sup>,  
Mauricio Uribe<sup>5</sup>, Cristian Arias<sup>6</sup>

## RESUMEN

El proyecto “Libros de la Parroquia de Belén: Reflexiones interculturales respecto a los temas de población, familia y comunidad” tuvo como principal objetivo generar un espacio de intercambio y de construcción de conocimiento entre la comunidad del pueblo de Belén y disciplinas académicas.

Los *Libros de la Parroquia de Belén*, que contienen los registros de los pueblos de los Altos de Arica entre 1763 y 1853, en la actualidad se encuentran en el Archivo Nacional de Santiago. Se realizó un taller que tuvo por finalidad dar a conocer estos documentos parroquiales y los resultados de una investigación doctoral en curso, a la comunidad del pueblo de Belén, como posible patrimonio cultural de sus habitantes, generando un espacio de diálogo que permitió una reflexión entre la comunidad y la academia respecto al valor que estos documentos tienen para la historia y la memoria de un pueblo.

**Palabras clave:** Libros parroquiales – Diálogo intercultural – Historia – Memoria.

## ABSTRACT

The project “Book of the Parish of Belén: Intercultural reflections on the issues of population, family and community” had as its main objective to create a space for exchange

- 
- 1 Programa Doctorado en Historia, mención Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. E-mail: xochitlinostroza@gmail.com
  - 2 Doctor en Antropología (PUC de Lima), vecino de Socoroma, en representación de la comunidad de Belén. E-mail: carlos\_choque@hotmail.com
  - 3 Programa Magíster en Antropología, mención Arqueología, Universidad de Tarapacá. E-mail: solinaria@gmail.com.
  - 4 Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile. E-mail: jhidalgo@uchile.cl; hidalgol@uchile.cl
  - 5 Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago de Chile. E-mail: mur@uchile.cl.
  - 6 Estudiante de Historia y Geografía, Universidad de Tarapacá. En representación de la comunidad de Belén. E-mail: arias.cristian22@gmail.com.

and knowledge building among the community of the people of Belén and academic disciplines.

*Los Libros de la Parroquia de Belén*, which contain the records of the peoples of the Altos de Arica between 1763 and 1853, are now in the National Archives of Santiago. A workshop was aimed at bringing these parish records and the results of an ongoing doctoral research, the community of the town of Belén, as a potential cultural heritage of its people, creating a space for dialogue that allowed for reflection among community and academia regarding the value that these documents have for history and memory of a people.

**Keywords:** Books parish – Intercultural dialogue – History – Memory.

El presente trabajo se enmarca en el Proyecto U-Cátedra Indígena “Libros de la Parroquia de Belén (1763-1820): Reflexiones interculturales respecto a los temas de población, familia y comunidad”. En concreto, se trata de una iniciativa que pretende indagar respecto de la memoria histórica que emerge en la comunidad del pueblo de Belén al enfrentarse a registros parroquiales desconocidos por sus habitantes; por tanto, resulta un escenario idóneo para contextualizar fenómenos actuales de traducción cultural, construcción de identidades y de memoria. Este abordaje nos obliga a explicitar las estructuras intelectuales andinas aún presentes que contengan la pragmática de su propia descripción de comunidad, a la par que supone cuestionar y desfamiliarizarnos de nuestros propios conceptos antropológicos e históricos. Es así que se busca generar un espacio de intercambio recíproco de conocimiento entre la comunidad y las disciplinas sociales, dando cuenta de los diferentes significados que tienen los registros parroquiales para cada una de ellas, los cuales pueden complementarse, disentir o incluso resultar contradictorios.

De acuerdo a este enfoque, las ideas andinas deben ser situadas en el mismo plano que las teorías académicas, es decir, según la capacidad filosófica de crear conceptos que remiten a problemáticas respectivas, donde el trayecto no es el mismo en ambos sentidos (Viveiros de Castro 2010; Hernando y González 2011; Urrutia 2012). Sabemos que todos los discursos y los relatos están siempre inmersos en la “colonialidad del poder” (Abercrombie 2006 [1998]); tanto aquellos producidos por los encuentros coloniales o los contactos etnográficos, como aquellos emanados de la autoconciencia interiorizada de la gente indígena que en sus prácticas teoriza sobre su relación con poderosas fuerzas, no solo del paisaje animado en que vive sino también del Estado nacional y el capital internacional (Comaroff y Comaroff 2011). El hecho de desenmascarar la política inherente a la antropología y la historia, no pone en duda la práctica histórica ni la etnográfica (Abercrombie 2006 [1998]); al contrario, su visibilización apunta precisamente a cortar el lazo primordial entre filosofía y poder mediante un ejercicio permanente de descolonización del pensamiento (Viveiros de Castro 2010).

El diálogo que intentamos construir con la comunidad del pueblo de Belén se inicia a partir de documentos históricos, como son los libros parroquiales. Por consiguiente,

debemos partir desde una reflexión conjunta respecto al valor que tienen estos archivos para disciplinas como la historia y la antropología, junto al posible importe que tendrían para la memoria histórica de familias, pueblos y comunidades andinas. En relación a la importancia de *Los Libros de la Parroquia de Belén* para la gente de los Altos de Arica, partimos de la hipótesis que podrían constituir parte de su patrimonio inmaterial; entendido este como fuente para el conocimiento del pasado que “constituye el fundamento de la autodeterminación” (Choque M.E. 2007: pág. 274) y a sabiendas que, en la actualidad, “la reconstrucción de la memoria histórica de los pueblos y la reafirmación de sus identidades” es uno de los tres principios claves de las reivindicaciones de los movimientos indígenas en la región Andina (Mamani: 2007: pág. 317).

## 1. LOS LIBROS PARROQUIALES EN LA HISTORIA ANDINA

Para los demógrafos Arretx, Mellafe y Somoza (1983), la razón que lleva a la Iglesia a mantener libros en las parroquias donde se registrasen bautizos, matrimonios y defunciones tiene su origen en el Patronato Universal otorgado en 1598 a los Reyes Católicos y a la tarea que les asignó el Papa de la evangelización de las poblaciones americanas. Desde este privilegio, a la Iglesia establecida en América se le atribuyó la tarea de “arbitrar y sancionar los momentos más importantes de la existencia del hombre en la sociedad”, tal como lo hacía en Europa. El nacimiento, el matrimonio y la muerte, principales aspectos del acontecer de la vida del hombre tanto en la cultura cristiana occidental como en las poblaciones nativas, comenzaron a ser registrados en las iglesias parroquiales. Los autores sostienen que, sin embargo, la Iglesia no tenía “los precedentes institucionales y reglamentales como para organizar tales registros” (Arretx et al. 1983: pág. 44), lo que sumado a los problemas de la organización de la Iglesia en las Américas y a la escasez de religiosos dificultó la expansión de esta tarea.

Pese a ello, se debe reconocer que estos hitos están relacionados, por una parte, con sacramentos que la Iglesia otorgaba a sus feligreses: bautismo, matrimonio y extremaunción; y por la otra, con la labor de la Corona española de cristianizar a las poblaciones conquistadas. Debió ser por esto que varios años antes del establecimiento del Patronato Universal, el I Concilio Limense de 1551 estableció la inscripción de los bautizos:

“...a todos los cura de nuestro arzobispado y provincia a él subjeta, que están en las iglesias catedrales, y a los que están en las demás iglesias, y entre los indios, que tengan un libro donde distintamente asienten los nombres de todos los que se bautizaren, y si son legitimos, y de cómo se llamaban primero, y de sus padres y pueblos y caciques, y de qué encomendero son; y ansimismo los nombres de sus padrinos, y de dónde son naturales. Y los curas que los bautizen lo firmen de sus nombres, y el día, mes y año...” (Vargas Ugarte 1951: I, pág. 13).

Posteriormente, en 1567, el II Concilio Limense estipula la elaboración de los libros de bautizos, indicando que los niños debían ser bautizados entre los ocho días y el mes después de nacidos (Arretx et al. 1983: pág. 45).

De la misma manera, en el Segundo Concilio 1567-1568, se indica que ante el cambio de sacerdote en una doctrina el saliente debía dar cuenta “de todas las cosas de la iglesia al sucesor y le entregue los libros de bautizados y casados y el padrón de todos los indios y de todo esto y de las licencias del prelado lleve testimonio por escrito” (Vargas Ugarte 1951: I, pág. 241). Más tarde, en 1573, la Corona española entregó la tarea de llevar libros de bautizos, matrimonio y defunciones a curas y ministros de doctrinas, mediante las Ordenanzas e Instrucciones Reales en las que “se incluía una minuciosa descripción de ellos y de la manera en que debían ser llevados” (Arretx et al. 1983: pág. 45).

Pese a estas disposiciones, la gran cantidad de reclamos respecto a las falencias en la aplicación de estas disposiciones se presentan hasta fines del período colonial, demostrando el “descuido con que se llevaban tales registros” (Arretx et al. 1983: pág. 46). La negligencia en estos registros ha llevado a observar los obstáculos que se presentan a la hora de utilizarlos como fuente para la historia. Los concilios ordenaban mantener un libro de registros para cada casta o grupo étnico, pero esto no fue así. Al menos en los Altos de Arica, cuyos registros presentan a una población mayoritariamente homogénea, es decir, habitantes de los poblados rurales indígenas, todos los sujetos, independiente de su condición étnica, fueron registrados en el mismo libro. Lo mismo parece ocurrir en la ciudad de Arica, ya que el Libro de Casamientos de la iglesia de San Marcos de Arica (1740-1780) también contiene las inscripciones de matrimonios de diversas categorías étnicas, incluidos indígenas, mulatos y negros (Inostroza 2010).

El problema de los nombres es uno de los aspectos más recurrentes entre los análisis historiográficos: en la población indígena tanto apellidos como nombres “solían repetirse al punto que se hace hoy imposible descubrir identidades personales en ellos. Muchas veces, negros e indios adoptaban el apellido y el nombre de sus amos, encomenderos, hacendados o empleadores, lo cual a menudo hace dificultosa cualquier filiación” (Arretx et al. 1983: pág. 47). Incluso, en la gran mayoría de los casos, la población indígena es inscrita solo con el nombre, sin registrarse apellidos. Los libros de la parroquia de Belén tienen la riqueza de inscribir a la mayoría de las personas con nombres y apellidos que se mantienen constantes en el tiempo, salvo escasas excepciones que suelen corresponder con sujetos forasteros que parecieran estar de paso en alguno de los pueblos.

## 2. ESTUDIOS DE POBLACIÓN Y FAMILIA EN LA ZONA ANDINA: RELEVANCIA DE LOS LIBROS DE LA PARROQUIA DE BELÉN PARA LA HISTORIA

Como menciona Cook, los estudios demográficos de población del mundo andino se han focalizado en tres grandes temáticas: el primero es una estimación aproximada del número de población nativa que vivía “a lo largo y ancho de la cordillera de los Andes” antes de la llegada de los europeos. El segundo período se refiere al “momento del contacto” y el “colapso demográfico” de la segunda mitad del siglo XVI, que continuaría en

algunos lugares hasta fines del siglo XVII. Una tercera etapa se focaliza en los procesos migratorios que consolidaron la conquista de los pueblos originarios del mundo andino americano y su temprana colonización. Este último período se ha centrado en los “largamente estudiados fenómenos de mestizaje” que provocan una recuperación demográfica entre los siglos XVIII y XIX. Por tanto, “los elementos clave en el proceso demográfico” son el colapso nativo, la migración, el mestizaje y el crecimiento generalizado (Cook 2000: pág. 288).

Mellafe, por otra parte, analizando el tamaño de la familia en Latinoamérica colonial indica que es en las poblaciones más homogéneas, entre ellas las sociedades de campesinos indígenas, donde existe mayor cantidad de datos. Sin embargo, estos se han obtenido a partir del análisis de fuentes de tipo censal, generalmente de un solo padrón, “lo que nos brinda una imagen sincrónica, en vez de un esquema de los cambios en la familia a lo largo de una década o más” (Cook 2002: pág. 33).

Según Cook, son pocos los estudios realizados sobre parroquias andinas, siendo escasas las investigaciones demográficas referentes al matrimonio y a la formación de familias en los Andes, donde la mayor parte de la bibliografía proviene de la etnología, siendo el tópico menos estudiado en la demografía histórica de la época colonial el de la fertilidad (Cook 2002: págs. 33-34). En los últimos años, algunas investigaciones han contribuido a superar este vacío historiográfico (Gil Montero 2000; Presta 2008; Tandeter 1997, 2000, 2001). Sin embargo, los estudios históricos y antropológicos del área andina que han utilizado como fuente registros parroquiales no han aplicado el método de reconstitución de familias (Fleury y Henry 1956).

Con respecto al área andina chilena, varios estudios han utilizado registros parroquiales como fuente (Martínez, S. 1995; Martínez, J. L. 1998; Ortiz 1998), pero como se ha indicado, generalmente los registros no presentan las características necesarias para la aplicación del método de reconstitución de familias. En cuanto a investigaciones demográficas, se han analizado temas como magnitud de la población total y su relación con el número de tributarios, proporción hombres/mujeres, distribución entre originarios y forasteros, migraciones, entre otros (Casassas 1974a, 1974b; Larraín 1975; Hidalgo 1978; Bermúdez 1980; Hidalgo 1986), pero hasta hoy no se han abordado temas de matrimonio y fertilidad.

De especial importancia para el análisis de los registros de la parroquia de Belén, ya que representan un primer acercamiento al estudio de la población de los Altos de Arica, son las revisitas publicadas para la provincia de Arica y sus respectivos estudios preliminares (Hidalgo 1978; Hidalgo et al. 1988; Hidalgo et al. 2004). Además de abordar temas como la organización política, el sistema de tributos, el asentamiento de sujetos de origen foráneo, la permanencia de mecanismos de complementariedad, entre otros, nos plantean algunas problemáticas que pueden ser dilucidadas en el análisis del total de población registrada en las parroquias. Por ejemplo, respecto al padrón de 1813, los autores plantean que la tendencia al alza de la población que se observa entre 1752 y 1792 se ha transformado en una tendencia al decrecimiento (Hidalgo et al. 1988: pág. 20), ante lo cual plantean la posibilidad de que parte importante de la población fuese omitida.

Los libros de la parroquia de Belén presentan las condiciones necesarias para su análisis demográfico y particularmente las condiciones necesarias para aplicar el método de reconstitución de familias: patronímicos estables, registros completos (matrimonios, bautizos, defunciones) y bajas tasas de migración (McCaa 1997). Por otra parte, el escenario geopolítico presenta las condiciones necesarias para ello planteadas por Klein: poblaciones indígenas “estables” pertenecientes a zonas rurales más aisladas de la sociedad colonial, con movimientos migratorios temporales y culturalmente homogéneas (Klein 1986: pág. 274).

Debido a esto, la investigación en curso de Xochitl Inostroza, candidata a Doctor en Historia mención Etnohistoria, es de gran interés no solo para la Historia, sino también para disciplinas afines como la antropología. Los libros de bautizo, matrimonio y defunción de la parroquia de Belén, analizados a partir del método de reconstitución de familias, han permitido acceder a información de gran valor para la demografía histórica de América Latina en general, y del área andina en particular, debido a que en la actualidad solo se conocen dos investigaciones que han aplicado este método en población indígena de América, ambas referentes a población mesoamericana (Klein 1986; Robichaux 2001). Este método nos permite acceder a datos relacionados con el ciclo vital, la familia y la fertilidad, entre otros temas<sup>7</sup>.

### 3. DISCUSIÓN DE CONCEPTOS TEÓRICOS

En este apartado buscamos evaluar los conceptos teóricos que están siendo utilizados por las disciplinas científicas en el análisis de este tipo de documentos históricos a la luz de la experiencia vivida. Partimos de la proposición de que pocas son las fuentes que permiten un acercamiento al mundo rural andino de fines del período colonial. Es por ello que, generalmente la historiografía ha enfatizado aspectos contruidos desde la óptica de los centros urbanos y las poblaciones pluriétnicas, donde priman la ilegitimidad, la familia nuclear y la cultura mestiza. Por eso que consideramos que los registros parroquiales tienen el valor de abrir una ventana hacia aspectos de esa realidad histórica que, hasta hoy, solo era alcanzada en el mundo contemporáneo por la etnografía.

David Robichaux postula que el método demográfico conocido como “reconstitución de familias” ha sido posible en poblaciones que corresponden a “comunidades cerradas en el sentido social”. Además, enfatiza que esto les otorga características socioculturales y étnicas que los diferencia de las poblaciones urbanas (Robichaux 2001: págs. 104-105). Según este antropólogo, las comunidades indígenas rurales —de Mesoamérica, en el caso estudiado por Robichaux— adquieren el carácter de “cerradas” debido a la dominación del principio patrilineal en los distintos niveles de organización social (comunidad, barrios —*ayllus*, en nuestro caso— y grupos domésticos).

---

7 Véase Inostroza 2010, 2011, 2013.

Robichaux nos plantea que Klein (1986), al igual que lo hiciera Wolf (1955, 1957 y 1986), encuentra las causas del aislamiento en lo geográfico-económico y no en lo social, y en eso radicaría las críticas al modelo de sociedades cerradas. Basándose en las características sociales de los grupos étnicos contemporáneos de Mesoamérica, Robichaux plantea que la comunidad funciona como una unidad social “natural” aunque no todos sus miembros habitan en una misma base territorial, y que más bien, la inclusión de los sujetos en un grupo social de gran cohesión se basa en la participación en un sistema ritual, efectivo y prácticamente obligatorio. En coherencia con lo planteado afirma: “Esta clara delimitación del grupo empíricamente observable se traduce en un grupo cerrado, la unidad ‘natural’ y manejable que estudiamos, y forma parte de una parroquia compuesta por varias unidades similares, aunque en el caso estudiado por Klein, coincide con la parroquia misma” (Robichaux 2001: págs. 108-109).

Esta conceptualización de la comunidad como un todo producido por la unión de personas que involucra es bastante compatible con aquellas visiones sobre la comunidad indígena andina, en tanto resultado de la descomposición o la desestructuración de antiguas formas sociales que tendieron hacia la fragmentación a partir del proceso reduccional iniciado por Toledo (Gade 1991; Saigness 1991; Wachtel 2001). En el caso de los Altos de Arica, la fragmentación con respecto al señorío Caranga no impidió la mantención de la estructura del “archipiélago escalonado” —o verticalidad escalonada—, permitiendo que las colonias carangas en Arica conformaran “grupos autocontenidos con sus propias autoridades locales, capaces de actuar como núcleos por su propia cuenta”. Ambos rasgos, en coherencia con su manifiesta capacidad de agencia, conformaron “un potencial de autonomía en estos grupos que será decisivo para su destino bajo el régimen colonial” (Durston e Hidalgo 2004 [1997]: págs. 486-487; Hidalgo y Durston 2004 [1998]).

En coherencia con estas miradas, los vínculos sociales establecidos entre familias mediante relaciones de parentesco y compadrazgo podrían ser el sustento de la estructura social de las nuevas comunidades que, hipotéticamente, se establecerían territorialmente a nivel de pueblo o entre pueblos de un mismo valle o cuenca hidrográfica (Chacama 2009; Ferreira 2011). Este énfasis en lo local, por cierto muy en sintonía con el panorama social para el altiplano sur y los valles occidentales durante el Intermedio Tardío (Uribe 2009; Villanueva 2012), fue acompañando a lo largo del período colonial y republicano después de una serie de transformaciones en las identidades grupales.

En la Colonia la sociedad se concebía compuesta por una república de “indios” y otra de “españoles”, que evidenciaban la oposición fundamental del llamado “pacto colonial” (González y Gundermann 2009). Esta dicotomía principal posibilitó la emergencia de una categoría general y relativamente homogénea, en detrimento de identidades menos abarcadoras como, por ejemplo, las antiguas dinámicas segmentarias descritas para la época de Tiwanaku (Albarracín-Jordán 1996) o el modelo etnohistórico de “señoríos” aymaras en las postrimerías del Tawantinsuyu (Platt 1987; Bouysson-Cassagne 1988). Como consecuencia de las medidas implementadas tras las rebeliones tupamaristas a fines del siglo XVIII, los “cacicazgos” a la usanza del sistema colonial declinaron rápidamente y comenzaron a adquirir mayor importancia las parcialidades locales o

“comunales de indios” a través de sus “cabildos” (Hidalgo 1986; Inostroza 2011, 2013). En este contexto, la sociedad andina acabó por configurarse de acuerdo a identidades colectivas que correspondían a los dos grandes niveles sociales significativos: la categoría de “indio” y la “comunidad local” (González y Gundermann 2009).

Durante el período republicano temprano la categoría “indígena” reemplazó a la de “indio”, pero el antiguo común o parcialidad siguió legitimando la posesión y las reclamaciones de derechos de sus miembros sobre las tierras individuales y de reparto comunal; luego, la bonanza fiscal peruana de los años 1850 permitió la eliminación del tributo especial para “indígenas” (González y Gundermann 2009). Esta transformación abrió la posibilidad de una conciencia subjetiva en torno a una entidad poblacional mayor: una comunidad nacional “imaginada” (Anderson 1993). A partir de entonces, el vínculo con la comunidad de los santos y los antepasados sería compatible con la asunción de otros tipos de identidades más amplias no indígenas, como las nacionales (peruanos, chilenos, bolivianos) o aquellas de índole religiosas (adventistas, pentecostales, católicos), junto a las identificaciones características de los modernos proyectos de etnicidad.

No pretendemos aquí realizar una revisión histórica y bibliográfica exhaustiva sobre la evolución de los asentamientos andinos, en cambio, nuestra intención es explorar filosóficamente el concepto de comunidad desplegado por la gente andina y las disciplinas académicas, así como también los cruces y los malentendidos entre ambas partes. Si enfocamos nuestra mirada hacia el mundo académico, el vocablo latino *communitas* refrenda un concepto completamente diferente de comunidad de aquel instaurado en la definición weberiana, que la retrata bajo los principios de pertenencia y propiedad, así como la entrama con ribetes semánticos de esencia, cualidad, atributo o valor. Al contrario, el *cum* y el *munus* que componen la etimología de la comunidad únicamente expresan una relacionalidad entre quienes comparten un deber o una carga; en otras palabras, no es lo propio sino lo impropio lo que caracteriza a lo común (Esposito 2003).

De acuerdo a las pragmáticas intelectuales andinas, lo que acomuna a hombres y mujeres es justamente el compartir la tarea de “criar la vida” (Martínez 1989; van Kessel 1992), que se manifiesta en intensidad mediante las múltiples relaciones que van urdiendo a la colectividad humana, el entorno natural y los seres espirituales. Esta crianza de lo viviente se yergue en tanto comportamiento ideal: una teoría basada en el “saber reciprocarse” y una praxis que busca constantemente propiciar nuevas “vuelatas de mano”. Sin olvidar que en el mundo andino todos son “personas”; no solo los elementos naturales o hitos geográficos que enmarcan a la colectividad humana (como plantas, animales, cerros, ríos, salares, lagunas), sino también las fuerzas inanimadas que pueblan el paisaje.

Los conceptos andinos de *pacha*, *saya* y *ayllu* abrevan claramente dualidades. Pero no cualquier dualidad, sino aquella embebida por una relación diferencial, un movimiento asimétrico donde jerarquía e igualdad operan recíprocamente (v. gr. Harris y Bouysse-Cassagne 1987; Platt 1987; Rostworowski 1993). El altiplano posee un lugar de prestigio respecto de la cordillera, lo mismo que arriba de abajo o derecha de izquierda; el hecho de que ambos aspectos sean igualmente necesarios y se condicionen

mutuamente no involucra la idea de que los dos polos sean equivalentes. En este contexto, la movilidad y la dualidad constituyen las imágenes andinas del desequilibrio perpetuo; pues aquella desigualdad inicial es precisamente la que posibilita la fertilidad, entendida como una creatividad infinita de órdenes parciales. Lo mismo ocurre con el concepto *ayni*, cuya filosofía procede de la imagen de un mundo viviente en constante mutación; así el saber “criar la vida” signa un conocimiento sobre las diferentes fuerzas que intervienen en el mundo, junto a la sapiencia para propiciar los flujos creadores y evitar el estancamiento. Reciprocidad aquí no refiere a un atributo o un valor como el altruismo o la solidaridad, sino simplemente una relación de recursividad: provocar al otro a actuar (Viveiros de Castro 2010; Urrutia 2012).

Ahora bien, estas descripciones idealizadas tanto desde la academia como de la tradición andina deben ser calibradas según una realidad mucho más compleja. El sentido común, fuente de cualquier malentendido, todavía tiende a pensar la comunidad y también la nación como un “todo” o una “sustancia” producida por la unión de personas. El Estado y sus tecnologías de gobernabilidad, acostumbrados a operar centralizada y verticalmente, se enfrentan cada vez más con la política de los gobernados, quienes de manera creciente van exigiendo profundizar en la participación y la descentralización. Estas demandas generalmente son coordinadas a través de formas organizativas y acciones colectivas amparadas en la narrativa de la comunidad, que genera un desenvolvimiento descentralizado y horizontal; más aun, las formas de negociación mediante las cuales los grupos de población intentan incidir sobre las políticas públicas que los interpelan imponen con frecuencia límites a lo jurídico, se forjan en lo paralegal y fraguan nuevas síntesis (Chatterjee 2008). Pero también existen pautas inconscientes que revelan el “núcleo traumático” que caracteriza a la cultura en ese momento (Hernando y González 2011); parafraseando, podría decirse que la retórica de la comunidad forma parte de un contradiscurso que fluye de manera oculta y en ocasiones ambivalente, cuya chispa puede poner en marcha tanto el motor de la dominación como de la resistencia (Scott 1990).

Es así que nuestro lenguaje teórico debiera permitirnos hablar de Estado y comunidad al mismo tiempo; por ejemplo, extrapolar la matriz de los dualismos asimétricos presentes en el mundo andino. En lugar de la causalidad lineal o dialéctica, el hecho de que ambos polos se condicionen mutuamente no hace de ellos aspectos simétricos o equivalentes; al contrario, el trayecto no es igual en los dos sentidos: el punto de vista del Estado sobre la comunidad no es el mismo punto de vista de la comunidad sobre el Estado (Urrutia 2012). Si las diferencias disienten, son las relaciones las que les unen. La visibilidad oficial que ostenta la narrativa estatal junto a sus canales formales de participación y representación hace difícil aprehender la flexibilidad silente de la retórica andina y sus lineamientos propios. Aunque ambas pragmáticas intelectuales no operan en la misma escala de poder, su desempeño resulta a la postre igualmente relevante en la vida social cotidiana. Lo que sucede es que se ejercen desde posiciones disímiles; donde nuevamente el trayecto no es el mismo...

#### 4. LA MEMORIA Y LAS FORMAS ANDINAS DE VINCULACIÓN CON EL PASADO

Las diversas reflexiones teóricas acerca de la memoria han estado influidas por su asociación con los estudios clínicos y el conocimiento histórico a lo largo de la última centuria<sup>8</sup>. Desde la perspectiva de las ciencias sociales, Jaques Le Goff (1991) consideró a la memoria como un concepto crucial, ya que tiene la capacidad de conservar determinadas informaciones, que son remitidas ante “todo un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él imagina como pasadas” (Le Goff 1991: pág. 131). Este atributo le permite a la memoria tener una evolución permanente, y como señaló Pierre Nora (1984), está abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia inconsciente, estando además vulnerable a las utilidades, manipulaciones y repentinas revitalizaciones<sup>9</sup>. Asimismo, la memoria posibilita el registro de eventos y detalles de nuestras vidas o de nuestras sociedades, hecho que ocurre a partir de las adquisiciones impersonales que son originados en los estímulos y procesos mnemotécnicos.

En este mismo sentido, Paul Ricoeur (2000) consideró la memoria como parte de la historia y por ello sometida a las controversias y reflexiones que emergen desde el corpus del conocimiento histórico. No menos importantes han sido las discusiones en torno al alcance de las primacías de la memoria, tanto en su aseveración individual como colectiva. En tales circunstancias, su significado involucra un criterio de identidad que posee extensión temporal, situación que permite un reconocimiento de la conciencia del pasado que emerge de los almacenes mnémicos de los sujetos en los campos cognitivos y pragmáticos. Lo cognitivo se encuentra asociado a las cuestiones semánticas de la referencia y de la verdad, y como tal, responde a la pregunta sobre qué se recuerda. Igualmente, Ricoeur consideró lo pragmático como la habilidad de recordar o hacer memoria, y da cuenta de cómo se recuerda (Ricoeur 2000).

Teniendo en cuentas tales significaciones generales, ¿cómo clasificar las formas de expresión de la memoria de aquellas sociedades que han construido una tradición de rememoración alejada del uso del archivo o fuentes escritas y sus males heredados, como expresó Jacques Derrida (1996)? Responder esta interrogante nos lleva primero a considerar el enunciado de Jean Piaget (1968), quien aseveró que los procesos de construcción de la memoria están íntimamente relacionados con los comportamientos perceptivos-cognoscitivos y que estos son fundamentales en los procesos constructivos de la memoria. Agregando, además, que los estudios de memoria tienen por objeto el problema de la actividad mnésica, dirigiéndose también hacia el problema de las actividades perceptivo-cognoscitivas, que se van modificando o adaptando la huellas del

---

8 Los estudios de Squire (1986), Tulving & Schacter (1991), Baddeley (1997) y Choque C. (2012), entre otros, profundizan desde una perspectiva clínica las implicancias de la memoria.

9 Pierre Nora considera a la memoria como la vida, lo vivido por grupos humanos, múltiple, abierta al recuerdo y el olvido desde el propio grupo, de revitalizaciones y deformaciones sucesivas, es afectiva y mágica, articula detalles que la confortan, que la hacen bella, se nutre de recuerdos vagos pero con sentido, que pueden hasta ser enfrentados, pero lógicos; es simbólica y sensible, y forma la identidad (Nora 1984).

pasado en la “medida que se enfrentan a situaciones nuevas” (Piaget 1968: pág. 294). Por lo tanto, los procesos que afectan a la memoria tienen directa relación con los asuntos que vive el espacio y la organización sociocultural que rodea a los sujetos. En este contexto, los aspectos narrativos y dramatizaciones practicadas por los sujetos vienen a ocupar un lugar central en la afirmación del recuerdo que ha sido denominada como memoria colectiva.

Jacques Le Goff consideró el lenguaje hablado y luego escrito como una extensión formidable del alcance de la memoria, generando la perpetuación de nuestra mente, pues esta se depositó en otras formas de memoria, trayendo como implicancia que “antes de haber hablado o escrito, un dato lingüístico existe bajo forma de alarma de la información” (Le Goff 1991: págs. 132-133). Esto nos lleva a recordar la importancia de las propuestas de Atkinson y Shiffrin (1965), quienes mencionaron que las turbaciones de la memoria, junto a la amnesia, pueden manifestarse también a nivel del lenguaje con afasia, hecho que implica que estas perturbaciones generan cambios en la personalidad del individuo y del mismo modo la ausencia o la pérdida, voluntaria o involuntaria, de la memoria colectiva en los pueblos y en las naciones, que pueden determinar perturbaciones graves en la identidad colectiva. Por tal razón, la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales, pues apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas<sup>10</sup>.

La antropóloga Anahí Durand (2005) planteó que para poder discutir acerca del rol de la memoria y los procesos políticos es necesario identificar los distintos aspectos teóricos, y que la memoria debe ser entendida como un proceso histórico-social, citando a Jean Pierre Rioux<sup>11</sup>. Además, destacó el rol de la memoria como fenómeno social que influye en la labor del historiador, dado que debe desentrañar su labor entre el “Clío” y la “Mnemosis”, debiéndose superar la tensión establecida entre ambas. Asimismo, explicó cómo se manifestaron estos esfuerzos en la construcción de memorias desde la perspectiva nacional y otras desde el punto de vista local y cultural, que adquirieron una posición de subalternidad. Esto último ha sido recurrente en los espacios sometidos a los efectos de la violencia<sup>12</sup>.

Por otra parte, la memoria colectiva posee despliegues narrativos dramatizados generando impresiones veraces de la escena, convenciendo a los sujetos que los hechos rememorados o imaginados corresponden a la verdadera realidad (Goffman 1970: pág.

---

10 De modo concordante con Le Goff, Leroi-Gourhan (1977) consideró a la memoria en un sentido amplio, donde no es una propiedad de la inteligencia, sino la base de un sistema de registro, es decir, propia de las sociedades con escritura.

11 Citado en Milos 2000.

12 Anahí Durand considero además que “existe pues la necesidad de referirse a las particularidades culturales en que este proceso de rememoración se gesta y desarrolla, cruzando transversalmente los recuerdos compartidos por grupos nacionales, regionales o particulares, así en un contexto de violencia lo sucedido en el pasado suele ser vivido y rememorado con énfasis distintos de acuerdo a los marcos culturales que primen en las zonas afectadas”. En Durand (2005: pág. 39).

29). Entonces, los sujetos de un determinado lugar, como Socoroma o Belén, pueden construir memorias dependiendo de los intereses y motivaciones colectivas o individuales, generando fachadas permanentes que van traspasando el tiempo y las generaciones, todo ello con el interés de restituir o fortalecer la historia familiar o colectiva. Igualmente, estas dramatizaciones de acontecimientos pasados poseen expresiones muy elaboradas y con un patrón estricto de jerarquizaciones, como las evidenciadas por Thomas Abercrombie en K'ulta (Bolivia)<sup>13</sup>. En suma, la memoria colectiva es un proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad. Este pasado vivido es distinto a la historia, pues esta se refiere a una serie de fechas y eventos registrados, como datos y hechos, independientemente si estos han sido sentidos y experimentados por alguien. Además, la memoria colectiva es una instancia para asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida, como señaló Maurice Halbwachs (1950)<sup>14</sup>.

En esta misma temática, T. Abercrombie (2006 [1998]), consideró que la memoria colectiva es una forma de explorar las representaciones pasadas y presentes de la memoria en las zonas andinas, considerando que las sociedades indígenas distinguen claramente la memoria colectiva de las memorias explícitamente históricas y oficiales. Esto porque las primeras le ofrecen un fundamento histórico a la existente, y por lo tanto de la propia memoria. Si bien, se evidencian claras desventajas entre las memorias colectivas frente a las escritas y archivísticas, los pueblos indígenas siguen teniendo la capacidad de traer a la vida recuerdos desde tiempos lejanos, como suele ocurrir en los relatos de los chamanes aborígenes australianos, pues el tiempo no es una limitante para la expresión de las memorias (Ember y Ember 2006)<sup>15</sup>.

Además, las memorias colectivas para las comunidades aymara implican una apropiación directa de la significación, es decir, el hablante enuncia el verbo y la predicación en singular, incluyendo así al sujeto (hablante + oyente). Por ello, la palabra *chuymajanki* no solo es “tener memoria o “acordarse de algo”, sino además representa una asociación con todo el estado interior del cuerpo y el alma<sup>16</sup>. Esto quiere decir que recordar se hace con el “corazón” o los sentimientos interiores de cada sujeto. Igualmente, la palabra *chuymaruchaña*, o “encomendar a la memoria”, implican un acto que despliega

---

13 Véase Abercrombie (2006 [1998]).

14 La memoria que entendemos como individual, de la que creemos poseer el control y ser productores de su construcción, así como también de sus facultades para concebir el pasado y el presente, o el recordar y el olvido; esta memoria que concebimos como “propia” y de la que dependen todas nuestras acciones, no es sino producto de interferencias de un proceso de socialización que a su vez conforma diversas memorias colectivas.

15 Carol y Melvin Ember proporciona un ejemplo importante al mencionar que “los aborígenes australianos todavía cuentan historias relacionadas con sucesos que ocurrieron hace más de 30.000 años” (Ember y Ember 2006, pág 97). Véase cita de Ciochon et al. (1990).

16 El concepto de *Chuyma* significa “corazón”, además de poseer variadas connotaciones pues es “todo lo perteneciente al estado interior del ánimo, bueno o malo, virtud o vicio, según lo que le precediere”. Véase Bertonio (2011[1612]).

una consideración emocional positiva o negativa, que no solo puede operar como un acto individual sino también de manera colectiva.

Así, las expresiones de la memoria entre los aymaras varían dependiendo de los espacios, temporalidades y escenarios donde se practican, lo cual tiene directa relación a las jerarquizaciones que le otorgan al hecho de rememorar su pasado. Este hecho es de suma importancia, ya que el pasado les ha entregado constitución de identidad individual y colectiva, de ahí los esfuerzos en reescribir su memoria colectiva de manera permanente. Por otra parte, la necesidad de olvidar el pasado o el presente requiere del compromiso de la memoria, pues el propio acto de alejamiento de los recuerdos implica la generación de nuevas memorias, generando así disgustos o traumas del propio pasado social o individual, hecho que grafica asertivamente el concepto de *chuymajanki*. Además, la memoria entre los aymara posee una serie de significados culturales, que son develados y desplegados dependiendo de los contextos sociales y rituales, como también del rol que poseen los sujetos que están haciendo memoria.

En suma, la reproducción de la memoria constituye un dilema de expresión versus acción, que es superado mediante la construcción de recuerdos, que pasan inadvertidos para quienes son espectadores ajenos a las comunidades aymara. En este contexto, existen diversos recursos y artefactos que posibilitan el afloramiento de las huellas mnémicas, que son desplegados de manera jerarquizada en espacios incultos o sacralizados, hecho que permite la validación social y cultural del acto de “tener memoria”. Por ello existen una diversidad de expresiones, como el hecho de rememorar actividades económicas, identidades y prácticas rituales. Igualmente, el hacer memoria para los andinos constituye una obligación social y cultural, pues cada *jaqi* debe recorrer los senderos de memoria que la comunidad demanda, hecho que involucra la prestación de servicios comunales que tienen por finalidad recordar a las deidades, linajes e historias pasadas. Negarse a practicar dichos “senderos de memoria”, o *amt'añ thakhi*, involucran la construcción de memorias negativas sobre los sujetos o familias que se niegan a cumplir las obligaciones comunales (Choque C. 2012).

En este contexto, es forzoso destrabar las ligazones entre memoria y procesos escriturales, en virtud de visibilizar las diferentes formas de memoria que aluden y recrean simbólicamente ordenamientos sociales y políticos respectivos. Detengámonos en detallar este abordaje. Desde la llegada de la escritura a Los Andes, las formas escritas y orales de comunicación han coexistido entre sí, muchas veces influyéndose recíprocamente; sin embargo, la distinción respecto de la letra no basta para entender cómo los grupos andinos abordaron la comprensión y la transmisión de su pasado. Es preciso entonces escudriñar las formas no escritas de memoria social que constituyen las alternativas andinas de práctica histórica; sin olvidar que el recuerdo y la conmemoración del pasado siempre se producen en contextos contingentes donde está en juego el poder (Abercrombie 2006 [1998]; Comaroff y Comaroff 2011; Hernando y González 2011). En corto, podríamos decir que la historicidad andina se basa eminentemente en formas “performativas” de memoria social que son “inscritas” tanto en el paisaje como en ciertos objetos e inmuebles; además implican técnicas polisémicas que refrendan una multiplicidad narrativa y una mutabilidad de los textos característica de la memoria andina

(v. gr. Platt 1987; Rostworowski 1993; Molinié 1997; Arnold et al. 1998; Abercrombie 2006 [1998]; Castro 2009).

En la medida que los órdenes intersubjetivos del significado surgen en la experiencia vivida, se despliegan en la práctica cotidiana, pasan por la prueba de los enfrentamientos de poder y corren riesgos en sucesos contingentes; las formas alternativas de memoria social y las posibilidades alternativas del *socius* siempre están en conflicto. En cierto sentido, la memoria social también puede conceptualizarse en términos de una particular retórica social, pues ambas nociones se sustentan en cómo el establecimiento de mundos semánticos permite configurar la vida en común mediante las prácticas y los símbolos compartidos por un grupo. Ahora bien, el concepto de memoria social aborda las actualizaciones contextuales de aquellos significados colectivos cuya fuente reside en el pasado; así, las prácticas de validación colectiva, como la narrativa oral y el ritual de determinados grupos, constituyen a la vez productos y productores de autoría colectiva que van abonando el terreno de las formaciones sociales a las que pertenecen, tal como ocurre con los “senderos de la memoria” (*amt’ añ thakhi*) practicados por las comunidades andinas tanto en Bolivia como en Chile (v. gr. Abercrombie 2006 [1998]; Choque C. 2012).

El estudio de las transformaciones a largo plazo en la manera andina de representar el pasado implica necesariamente el abordaje sobre el cambio de instituciones, sistema de asentamiento, planteamientos arquitectónicos, economías, organización política, movilidad, modos de percepción del tiempo y el espacio, todo ello conectado irremediablemente con profundas repercusiones en el poder y en los tipos de jerarquía social (v. gr. Rostworowski 1983; Bouysse-Cassagne 1988). Por consiguiente, las formas escritas y no escritas de memoria social son parecidas; aunque provengan de la escritura o de la oralidad, del mito o del ritual, todas las historias están modeladas por los intereses políticos y personales de sus autores, a fin de reflejar o validar, oponerse o revisar los significados vividos de los mundos sociales presentes (v. gr. Saignes 1993; Molinié 1997; Abercrombie 2006 [1998]). La diferencia radicaría en el modo relacional que da preferencia a autorías individuales o colectivas, así como en las posiciones que ocupan dentro de contextos sociales mayores.

Sabemos que los cambios a largo plazo de las memorias andinas han ocurrido bajo desfavorables circunstancias de subordinación a los regímenes estatales colonial y republicano de dominio criollo. Pero lo interesante es escudriñar la manera en que los andinos han combinado y yuxtapuesto, a través de complejas interacciones entre la práctica pública y clandestina, las invocaciones a los seres ancestrales de la geografía sagrada con las ceremonias inscritas en ese mismo paisaje; donde en la actualidad también habitan y son objeto de comunicación recíproca los santos, las cruces, los calvarios, las iglesias y las torres, así como otras formas del culto cristiano (v. gr. Platt 1987; Martínez G; 1989, Molinié; 1997; Arnold et al. 1998; Castro 2009). Tal como una vez señaló Humberto Cholongó: “Hemos aprendido la manera de cómo mezclar nuestras creencias y nuestros símbolos con los del opresor”<sup>17</sup>. Esta frase es válida para retratar a todos los invasores,

---

17 Comunicación personal Bouysse-Cassagne (2012).

sean estos incaicos, españoles, peruanos o chilenos. Porque no es la cultura andina, sino las mujeres y los hombres andinos de determinadas épocas quienes han resistido las fuerzas de la dominación, apoyándose en una memoria social de elaboración colectiva para aprehender las hegemonías a las que están sujetos, con el fin de red desplegarlas creativamente en forma de contrahegemonías, sean estas forjadas desde la tradición como imbricadas en modelos de etnicidad contingentes (Comaroff y Comaroff 2011).

## 5. RESULTADOS DE LA EXPERIENCIA, REFLEXIONES FINALES Y LINEAMIENTOS A FUTURO

Antes de abordar los resultados de un proceso de diálogo entre la comunidad del pueblo de Belén y nuestras investigaciones académicas todavía en curso, es necesario enfatizar que se trata de espacios en permanente construcción y mutabilidad, por ende, requieren de lazos afiatados en el tiempo para lograr a cabalidad el desafío de establecer un espacio de comunicación mutua que, como cualquier acción comunicativa, no está exento de conflictos y malentendidos, los cuales precisamente posibilitan el intercambio de relaciones recíprocas donde ambas partes poseen miradas igualmente relevantes en la construcción y la interpretación del pasado. En este sentido, los resultados de este proyecto representan para nosotros el primer paso en el establecimiento del diálogo que hemos iniciado con la comunidad del pueblo de Belén.

El primer aspecto que quedó en evidencia de esta experiencia fue la de la estrecha relación que mantiene el poblado rural con el centro urbano más cercano (la ciudad de Arica), hasta donde se ha trasladado parte importante de su población en busca de las “oportunidades de la sociedad global” que no están presentes en el pueblo (educación, salud, trabajo, comunicación, etc.), pero que pese a ello mantiene la cohesión identitaria de un grupo social, basada en un sistema ritual que se manifiesta en la asistencia regular de sus miembros a las principales festividades religiosas de los santos patronos que rigen el pueblo.

En segundo lugar, pudimos constatar la enorme importancia otorgada a los documentos escritos en relación a la comprensión y la transmisión del pasado en las comunidades andinas. Aunque los *Libros de la Parroquia de Belén* eran desconocidos por sus habitantes, inmediatamente este registro fue considerado de significativo valor para conocer y reafirmar la profundidad temporal en que se enmarcan sus relaciones sociales en este territorio dado. En efecto, este tipo de registros fueron incorporados de acuerdo a la trama local que inscribe sus propias identificaciones grupales y familiares, pues cada apellido iba siendo distinguido con rapidez en concordancia con determinados pueblos o sectores que antiguamente formaban parte de la Doctrina de Belén (ver Tabla); situación que permite enriquecer el método demográfico de “reconstitución de familias” que en la actualidad se desarrolla en dicho territorio. El concepto “identidad grupal” (Ingold 2000) no solo vincula de manera abstracta la realización de actividades recurrentes entre individuos, sino que principalmente imbrica la experiencia social compartida con

un entorno dado; de este modo, las identidades grupales se cimientan a través del juego incesante entre las prácticas sociales y su relación con un paisaje determinado.

**Frecuencia de apellidos en Registro de Matrimonios  
(1763-1853)<sup>18</sup>**

Apellido	Frecuencia	Apellido	Frecuencia
Larva	67	Cruz	7
Choque	26	Aruviri	6
Mamani	25	Bustos	6
Marca	25	Mango	6
Cutipa	20	Aguilar	5
Guanca	20	Apas	5
Nina	17	Gutierrez	5
Calle	16	Loaysa	5
Alanoca	12	Madueño	5
Vazquez	11	Vega	5
Maquera	10	Aruquipa	4
Tarque	9	Cusy	4
Gaspar	9	Ocharan	4
Mollo	9	Pacci	4
Orellano	9	Peres	4
Santos	8	Pilco	4
Agnouti	7		

Por otra parte, la importancia que tuvo el pueblo de Belén, como capital de la Doctrina, es parte de una memoria que se resiste a desaparecer, y así lo demostró la lucha que dieron sus dirigentes por mantener el actual registro civil, con sede en Belén, que lleva a cabo la realización de los registros de nacimiento, matrimonio y defunción de las personas del pueblo y de localidades vecinas, teniendo entre sus archivos inscripciones que se inician a fines del siglo XIX hasta nuestros días. Es destacado mencionar por esto mismo que la función que cumplían los curas párrocos de la jurisdicción de Belén en la época colonial, hoy está presente en una nueva institucionalidad y bajo la responsabilidad de autoridades locales, manteniendo esa identidad de “centro administrativo” de lo que fuera la Doctrina de Belén.

18 AN PB volúmenes 3, 7 y 9. Esta información forma parte de la investigación doctoral de Xochitl Inostroza.

En otro aspecto de la conversación, con algunos de los vecinos de Belén nos pudimos percatar que algunos sujetos han integrado a sus “memorias colectivas” algunos de los aspectos que la Historia, la antropología o la arqueología han puesto al descubierto. Uno de los vecinos aseguraba que su profesor de escuela les había hablado sobre las terribles sanciones que vivieron sus antepasados como consecuencia de la rebelión de Túpac Amaru en la zona. Sin embargo, los relatos de los sucesos acaecidos en los Altos de Arica fueron dados a conocer por el historiador Jorge Hidalgo a partir de su investigación de 1986 basada en los procesos judiciales que afectaron a la población indígena debido a la rebelión. Esta parte de la memoria histórica pareciera entonces responder a un proceso de apropiación del conocimiento académico en beneficio de la construcción de una identidad comunitaria<sup>19</sup>.

Pese a ello, otro tema abordado durante este diálogo nos habla de la increíble capacidad que puede tener un grupo social de mantener elementos propios de su identidad sin necesidad de mantener un registro escrito de ellos. Los nombres del pueblo de Belén son el ejemplo. Según los vecinos, el poblado tiene tres nombres: Santiago de Belén, Tocaroma y Tacrama.

Hasta el momento, los documentos con los que han trabajado las disciplinas académicas daban cuenta de dos nombres que hacían referencia en distintos momentos históricos al pueblo de Belén: la mayoría de los documentos solo lo nombra como Santiago de Belén o simplemente Belén<sup>20</sup>. Por otra parte, Durston e Hidalgo habían identificado al pueblo de Belén con un poblado de origen caranga del siglo XVII, conocido como Tocaroma:

En 1612 los caciques y principales del repartimiento de Hatun Caranga pidieron al virrey que los caranga que estaban en “los altos y valles de Arica” desde antes de la visita toledana se redujeran al “pueblo de Tocaroma que está en los mismos altos”, pueblo que estaba sujeto al corregidor de Caranga y a los caciques del pueblo de Turco. Por medio de documentación posterior es posible identificar Tocaroma con el importante pueblo serrano de Belén. (Durston e Hidalgo 1999; en Hidalgo 2004: pág. 482).

Era probable, entonces, que nuevamente el conocimiento histórico hubiera permeado la memoria identitaria del pueblo y que el recuerdo del nombre de Tocaroma se debiera

---

19 El mismo integrante de la comunidad hizo referencia a haber aprendido de niño en la escuela que la población andina, al momento de la Conquista, se ha calculado en 9.000.000 de habitantes, y que un siglo después llegaba a los 600.000 habitantes. Esta información se entregó en una larga charla a pobladores de Arica interesados en el pasado de la región para fines turísticos, en la década del 90, y organizado por el Departamento de Antropología en el Museo de San Miguel de Azapa, por el profesor Hidalgo. No sabemos si esa información circuló oralmente o por notas, pero las fuentes son relativamente modernas y esa información no existía en el momento en que el participante debe haber pasado por la escuela.

20 Vázquez de Espinosa menciona el pueblo de Tocrama en su visita de 1618 a los Altos de Arica (Vázquez de Espinosa 1948 [1630]: 481).

a este fenómeno. Por otra parte, el recuerdo de un tercer nombre hace posible que esta triple nominación haya traspasado los siglos formando parte de la memoria social. En este sentido, la información contenida en el registro parroquial fue establecida como un elemento fundamental para el patrimonio e identidad del pueblo al contener en su interior los tres nombres del pueblo que permanecen entre la memoria colectiva de la comunidad: Santiago de Belén, Tocaroma y Tacrama, que son registrados indistintamente desde 1794<sup>21</sup>.

También permanecen vigentes entre la comunidad los registros de la memoria inscritos en los cerros tutelares y otros elementos del paisaje; en el calendario festivo, los hitos sociales y productivos, los santos patronos y sus comparsas, o las “maldiciones” propias del descuido en el comportamiento o las faltas de respeto hacia sus “criadores”, como la que se cuenta sobre la iglesia de Candelaria. Igualmente se mantienen, a la vez que se transforman, los “senderos de la memoria” presentes en el *thaki* comunal, que es desplegado por la comunidad en el actual sistema de cargos rituales asociados a los santos patronos de las tres iglesias que posee el pueblo; así como la mantención de objetos rituales tradicionales como la “vara” o bastón de mando, atributo del poder característico en las sociedades andinas, que mantiene su importancia histórica y su lugar privilegiado, custodiada por el presidente de la junta de vecinos, que es la vez encargado del registro civil y consejero aymara por la comunidad de Putre.

Es así que esta experiencia nos mostró una relación ambigua entre la memoria vernácula y aquella impuesta. Del mismo modo que entre las identidades grupales andinas y nacionales, constituye la fluidez propia del mundo andino para aprehender realidades en constante cambio. Así, los conceptos jamás son rígidos ni tajantes, al contrario, abrevan floridas metáforas que dan cuenta a la vez del conflicto y la contradicción a lo largo de los avatares modernos. Sin embargo, en las investigaciones académicas estos traslajos y sus yuxtaposiciones resultan difíciles de documentar, sobre todo cuando nos sostiene una matriz anclada en causalidades lineales y conjunciones dialécticas. Es que existiría una tendencia implícita en la antropología y la historia a pensar los territorios andinos y las comunidades que los habitan como continuos homogéneos, es decir, en tanto totalidades esenciales o propiedades estancas. Empero, la comunidad como entidad sociopolítica depende de la situación en la cual interviene, haciéndose más estrecha o más ancha conforme las distintas perspectivas que une. Es así que, al igual que las fronteras ecológicas y territoriales, las fronteras entre los diferentes grupos sociales también son elásticas (Molinié 1986-1987; Bouysson-Cassagne 1988). Por ende, no habría ninguna esencia o propiedad que medie en las definiciones o los conceptos andinos; en cambio, sería la densidad o la laxitud de las relaciones sociales lo que determina la percepción y la experiencia tanto del territorio como de la comunidad, la memoria o la identidad (Urrutia 2012).

Finalmente, esta experiencia permitió acercar la brecha existente entre el “conocimiento científico” y la memoria histórica de un pueblo, al tiempo que puso de manifiesto

---

21 Véase por ejemplo: AN PB, Vol III, f. 200v.

el interés de los vecinos en un mayor acercamiento entre la Universidad y la comunidad, en torno al estudio de los elementos de un pasado que les es propio.

## AGRADECIMIENTOS

Las actividades realizadas en este proyecto han sido posibles gracias al patrocinio del Archivo Nacional de Chile, por lo cual agradecemos a su director Sr. Osvaldo Villaseca, a la coordinadora del Archivo Nacional Histórico Sra. Emma de Ramón, al Sr. Pablo Muñoz y a todos los funcionarios que colaboraron con el proyecto. También nuestro profundo agradecimiento a la colaboración de la comunidad de Belén, al Sr. Eddie Zegarra, presidente de la junta de vecinos y consejero aymara, al Sr. Ovidio Santos, al Sr. Carlos Fernández Blanco, mayordomo Virgen de la Candelaria 2013, a la Ilustre Municipalidad de Putre, a la Sra. Carola Santos, concejala de Putre, a doña Victoria Mollo, al Sr. Juan Chacama, profesor de la Universidad de Tarapacá, y a Radio Andina (Arica). Agradecemos en particular al fondo U-Cátedra Indígena de la Vicerrectoría de Extensión que financió este proyecto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, T., *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e Historia en una comunidad andina*, La Paz: SIERPE publicaciones, Instituto de Estudios Bolivianos e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006 [1998].
- Albarracín-Jordán, J., *Tiawanaku: Arqueología regional y dinámica segmentaria*, La Paz: Plural Editores, 1996.
- Anderson, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Archivo Nacional, *Libros de la Parroquia de Belén*, Vols. 01 al 11
- Arnold, D., Jiménez, D. y Yapita, J., *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz: Editorial Hisbol, 1998.
- Arretx, C., Mellafe, R. y Somoza, J., *Demografía histórica en América latina. Fuentes y métodos*, San José: CELADE, 1983
- Atkinson, R., Shiffrin, R., “Human Memory: A proposed system and its control Process”, en *The Psychology of Learning and Motivation*, N° 2, 1965, págs. 89-192.
- Baddeley, A., *Human Memory. Theory into Practice*, East Sussex: Psychology Press Ltd., 1997.
- Bermúdez, O., “La población indígena de la doctrina de Pica. Segunda mitad siglo XVIII”, en *Chungará*, N° 6, 1980, págs. 145-215.
- Bertonio, L., *Vocabulario de la Lengua Aymara*, Madison: University of Wisconsin, 2011 [1612].
- Bouysson-Cassagne, T., *Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia andina*, La Paz: Editorial Hisbol, 1988.
- Casassas, J. M., *La región atacameña en el siglo XVII: Datos socio-económicos para el estudio de una comarca americana*, Antofagasta: Universidad del Norte, 1974<sup>a</sup>.

- Casassas, J.M., Noticias demográficas de la región atacameña durante el siglo XVIII. Estudios Atacameños 2: 75-93, 1974b
- Castro, V., *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*, Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2009.
- Chacama, J., “De aldeas nativas a poblados coloniales. Dinámicas en el uso del espacio en la precordillera de Arica, del Norte de Chile, siglos X-XVIII”, en Chiavazza, H., Cerutti, C. (comps.), *Arqueología de ciudades sudamericanas del siglo XVI*, 2009.
- Chatterjee, P., *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Choque, M. E., “Principios para la construcción de una democracia intercultural”, en Zapata, C. (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2007, págs. 273-284.
- Choque, C., *Se van los peruanos... los más testarudos se quedan: Memorias y olvidos de la chilenización en Socoroma*, Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- Ciochon, R., Olsen, J. y James, J., *Other Origins: The Search for the Giant Ape in Human Prehistory*, New York: Bantam, 1990.
- Comaroff, Je., Comaroff, Jo., *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires: Katz Editores, 2011.
- Cook, N., “La población del mundo andino, 1520-1700”, en Burga, M. (ed.), *Historia de América Andina (2)*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2000, págs. 261-289.
- “Avances en el estudio de la población andina colonial”, en *Histórica*, XXVI, (1-2), 2002, págs. 15-81.
- Derrida, J., *Mal de archivo: Una impresión freudiana*, Madrid: Trotta Editores, 1996.
- Durand, A., *Donde habita el olvido: Los usos de la memoria y la crisis del movimiento social en San Martín*, Lima: Editorial UNMSM-SER, 2005.
- Durston, A., Hidalgo, J., “La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: Casos de regeneración colonial de estructuras archipelágicas”, en *Chungará*, N° 29 (2), 1999, págs. 73-97.
- Ember, C., Ember, M., *Cultural Anthropology*, Prentice Hall PTR, 2006, 448p.
- Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.
- Ferreiro, J. P., “Redes de intercambio parental y sus límites en el oriente de Jujuy, Siglo XIX”, en VIII Congreso Internacional de Etnohistoria: La Etnohistoria más allá de las etnias, Sucre, Archivo Nacional de Bolivia, 26 al 29 de junio de 2011.
- Fleury, M., Henry, L., *Des registres paroissiaux à L'Histoire de la population. Manuel de dépouillement et d' exploitation de l' état civil ancien*, Paris: Institut National D'Etudes Démographiques, 1956.
- Gade, D., “Reflexiones sobre el asentamiento andino de la época toledana hasta el presente”, en Moreno, S., Salomon, F., *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, Tomo I, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1991, págs. 69-90.
- Gil Montero, R., “Entre la ley y la práctica: La familia en la puna de Jujuy, 1770-1870”, en Boleda, M., Mercado, M. (comps.), *Seminario sobre población y sociedad en América Latina 2000*, Buenos Aires: Grupo de Estudios Socio-Demográficos (GREDES), 2000, págs. 131-156.
- Goffman, E., *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1970.

- González, H., Gundermann, H., “Acceso a la propiedad de la tierra: Comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930)”, en *Chungara*, N° 41 (1), 2009, págs. 52-70.
- Halbwachs, M., *La Mémoire Collective*, París: PUF, 1950.
- Harris, O., Bouysson-Cassagne, T., “Pacha: En torno al pensamiento aymara”, en Bouysson-Cassagne, Y., Harris, T./O., Platt, T. y Cereceda, V., *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz: Editorial Hisbol, 1987, págs. 87-112.
- Hernando, A., González, A., “Fractalidad, materialidad y cultura: Un estudio etnoarqueológico de los Awá-Guajá de Maranhao (Brasil)”, en *Revista Chilena de Antropología*, N° 24, 2001, págs. 9-61.
- Hidalgo, J., *Revisita a los altos de Arica efectuada por el oficial real don Joaquín de Cárdenas 1750*, Iquique: Universidad del Norte, 1978. 209p.
- Hidalgo, J., *Indian Society in Arica, Tarapacá and Atacama, 1750-1793, and its response to the rebellion of Tupac Amaru*, Thesis Ph. D., London, University of London, 1986.
- Hidalgo, J., *Historia andina en Chile*, Santiago: Editorial Universitaria, 2004.
- Hidalgo, J., Durston, A., “Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: El cacicazgo de Codpa, 1650-1792”, en *Actas del III Congreso Internacional de Etnohistoria*, Tomo II, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, págs. 32-75.
- Hidalgo, J., Arévalo, P., Marsilli, M. y Santoro, C., “Padrón de la Doctrina de Belén en 1813: Un caso de complementariedad tardía”, en *Documento de trabajo*, N° 4, Arica, Universidad de Tarapacá, Facultad de Estudios Andinos, Departamento de Antropología, Geografía e Historia, 1988.
- Hidalgo, J., Castro, N. y González, S., “La Revisita de Codpa (Altos de Arica) de 1772-73 efectuada por el corregidor Demetrio Egan”, en *Chungará*, N° 36 (1), 2004.
- Inglot, T., *The perception of the enviroment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London and New York: Routledge, 2000.
- Inostroza, X., *Sociedad indígena en su interrelación con la sociedad colonial en la provincia de Arica. Segunda mitad del siglo XVIII*, Tesis de Magister en Historia, mención Etnohistoria, Santiago, Chile, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2010.
- Inostroza, X., “Diferenciación social y liderazgo en comunidades andinas: Los principales de Belén y Socoroma: 1750-1799. Corregimiento de Arica”, en *Diálogo Andino*, N° 38, 2011, págs. 35-43.
- “Reconstruyendo familias, redes y pueblos. La Belén indígena de los Altos de Arica, 1763-1820”, en *Nueva Crónica*, 1, 2013, disponible en: <http://sociales.unmsm.edu.pe/ftp/nuevacronica/>
- VCNH.%20Inostroza%20Ponce.pdf [consulta: 5 mayo de 2013].
- Klein, H., “Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816”, en *Historia Mexicana*, N° 36 (20), 1986, págs. 273-286.
- Kottak, C., *Antropología cultural, espejo para la humanidad*, Madrid: Ediciones Mc Graw Hill, 2007.
- Larraín, H., “La población indígena de Tarapacá (Norte de Chile) entre 1538 y 1581”, en *Norte Grande*, 3-4, 1975, págs. 269-300.
- Le Goff, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona: Paidós, 1991.
- Leroi-Gourhan, A., Renault-Miskovsky, J., “La palynologie appliquée à l'archéologie: méthodes et limites”, en *Approche écologique de l'homme fossile*, N° 47, 1977, págs. 35-51.

- Mamani, C., “Memoria y reconstitución”, en Zapata, C. (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2007, Págs. 285-310.
- McCaa, R., “Families and gender in Mexico: A methodological critique and research challenge for the end of the milenio”, en IV Conferencia Iberoamericana sobre Familia, Cartagena de Indias, 9 de septiembre 1997.
- Martínez, G., *Espacio y pensamiento I. Andes meridionales*, La Paz: HISBOL, 1989.
- Martínez, J.L., *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*, Santiago: DIBAM, 1998, pág. 220.
- Martínez, S., “Un libro de casamientos de la Iglesia de San Marcos de Arica (1740-1780)”, en *Revista de Estudios Históricos*, N° XLVII (39), 1995, págs. 339-361.
- Milos, P., *Memoria colectiva*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000, págs. 43-60.
- Molinié, A., “El simbolismo de frontera en los Andes”, *Revista del Museo Nacional*, N° XLVIII, 1986-1987, págs. 251-286.
- “Buscando una historicidad andina: Una propuesta antropológica y una memoria hecha rito”, en: Varonv, R., Flores, J., *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.
- Nora, P. (dir.), *Les Lieux de Mémoire. I: La République*, París: Gallimard, 1984.
- Piaget, J., *El lenguaje y el pensamiento en el niño. Estudio sobre la lógica del niño (I)*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1983.
- Platt, T., “Entre Ch’axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”, en Bouysson-Cassagne, Y., Harris, T./O., Platt, T. y Cereceda, V., *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz: Editorial Hisbol, 1987, págs. 46-86.
- Presta, A.M., “Matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal en Charcas, Siglos XVI-XVII”, en Ghirardi, M. (coord.), *Familias iberoamericanas. Ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*, Serie Investigaciones N° 2, Asociación Latinoamericana de Población, ALAP editor, Río de Janeiro, 2008.
- Ricoeur, P., “Historia y memoria. La escritura de la historia y la presentación del pasado”, en Pérotin-Dumon, A. (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*, 2000, págs. 1-27, Edición electrónica disponible en <http://www.colmich.edu.mx> [consultada en marzo 2013].
- Robichaux, D., “Uso del método de la reconstitución de familias en las poblaciones indígenas”, *Papeles de población*, N° 28, 2001, págs. 99-129.
- Rostworowski, M., *Estructuras andinas del poder, Ideología religiosa y política*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.
- Saigness, T., “Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (siglos XVI-XX)”, en Moreno, S., Salomon, F., *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1991, págs. 91-135.
- Saigness, T. (comp.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, La Paz: Editorial Hisbol-IFEA, 1993.
- Scott, J., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México D.F.: Ediciones Era, 1990.
- Squire, L., “Mechanisms of memory”, *R. Science*, N° 232, 1986, págs. 1612-1619.
- Tandeter, E., “Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614)”, en *Andes, Antropología e Historia*, N° 8, 1997, págs. 11-15.
- “Parentesco y estrategias matrimoniales”, en *Seminario sobre población y sociedad en América Latina*, Boleda, M., Mercado, M. (comps.), Buenos Aires: Grupo de Estudios Socio-Demográficos (GREDES), 2000, págs. 253-266.

- “Parentesco, genealogías e impedimentos matrimoniales en los Andes coloniales”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 10, 2001, págs. 465-468.
- Tulving, E., Schacter, D., “Priming and memory systems”, en *Science*, N° 247, 1991, págs. 301-306.
- Uribe, M., “Acerca de la complejidad, desigualdad social y el complejo cultural Pica-Tarapacá en los Andes Centro-Sur (1000-1450 d.C.)”, en *Estudios Atacameños*, N° 31, 2009, págs. 91-114.
- Urrutia, F., *Desde siempre los Isluga venimos a Camiña: Retórica y devenir en los Andes meridionales. Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología*, Santiago de Chile, 2012.
- Van Kessel, J., *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz: Editorial Hisbol, 1992.
- Vargas Ugarte, R., *Concilios limenses (1551-1772)*, Tomo I, Lima, s/e, 1951.
- Vásquez de Espinosa, A., *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington: Smithsonian Institution, 1948.
- Villanueva, J., *Identidades grupales y materiales cerámicos. Una evaluación arqueométrica de la frontera entre Pacajes y Carangas para el periodo Intermedio Tardío (ap. 1100-1450 d.C.) en el Altiplano Boliviano Central*, Tesis de Magister en Arqueología, Arica, Universidad de Tarapacá-Universidad Católica del Norte, 2012.
- Viveiros de Castro, E., *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires: Katz editores, 2010.
- Wachtel, N., *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México D.F.: El colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Wolf, E., “Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion”, *American Anthropologist*, N° 57, 1955, págs. 452-471.
- “Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and central Java”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, N° 57, 1957, págs. 1-18.
- “The vicissitudes of the closed corporate peasant community”, en *American Ethnologist*, N° 13 (2), 1986, págs. 325-329.



# LA PROTECCIÓN LEGAL DE LOS CONOCIMIENTOS INDÍGENAS Y LOS DERECHOS DE PROPIEDAD INTELECTUAL

Salvador Millaleo<sup>1</sup>, María Gabriela Valenzuela<sup>2</sup>, Alejandro Arancibia<sup>3</sup>

## RESUMEN

Nombre del proyecto: “Culturas indígenas y propiedad intelectual: Protección jurídica de los conocimientos tradicionales y conocimientos vinculados al acceso a recursos genéticos de los pueblos indígena”.

Objetivos del proyecto: Investigar las experiencias del derecho comparado, y propuestas en el debate internacional, para sugerir proposiciones que pueden ser útiles en la determinación de la política pública en Chile sobre protección del conocimiento tradicional, recursos genéticos y expresiones tradicionales de los pueblos indígenas.

Principales resultados: Revisión de los problemas relacionados a la protección de los sistemas de conocimiento indígenas; Análisis de las formas comparadas e internacionales de protección de los conocimientos indígenas y tradicionales; Necesidad de un sistema de protección *sui generis* basado en el reconocimiento del derecho consuetudinario indígena.

**Palabras clave:** Propiedad intelectual – Conocimiento tradicional – Conocimientos indígenas – OMPI – protección legal.

## ABSTRACT

Name of the project: “Indigenous Cultures and Intellectual Property: Legal protection of traditional knowledge and knowledge related to access to genetic resources of indigenous peoples”.

Project objectives: To investigate the experiences of comparative law and proposals in the international debate, to suggest propositions that can be useful in determining public policy in Chile on the protection of traditional knowledge, genetic resources and traditional expressions of indigenous peoples.

---

1 Ph.D, Profesor U. de Chile, Santiago de Chile. E-mail: salvador.millaleo@googlemail.com

2 Egresada Derecho U. de Chile, Santiago de Chile. Email: mgabriela.vr@gmail.com

3 Egresado Derecho U. de Chile, Santiago de Chile. Email: alejandro.arancibia@gmail.com

Main results: Review of issues related to the protection of indigenous knowledge systems; Analysis of comparative and international protection forms of indigenous and traditional knowledge; Need for a *sui generis* protection system based on the recognition of indigenous customary law.

**Keywords:** Intellectual property – Traditional knowledge – Indigenous knowledge – WIPO – Legal protection.

## 1. Introducción: El valor de los conocimientos indígenas

En las últimas décadas del siglo XX se van a desarrollar una serie de procesos que van a llevar al planteamiento urgente de la cuestión de la protección legal de los conocimientos pertenecientes a las culturas indígenas.

La transformación del sistema económico en un sistema capitalista global intensivamente basado en el conocimiento, donde este factor adquiere una importancia creciente, ha motivado la denominación de “economía del conocimiento”. Debido a la expansión de las industrias intensivas en conocimiento y el aumento de la productividad en el contexto de la evolución macroeconómica y de los mercados financieros en la década de 1990, una buena cantidad de literatura ha sostenido que la economía del conocimiento funciona de manera completamente diferente a los tiempos anteriores (Powell & Snellman 2004: pág. 201). El llamado paradigma tecno-científico de la economía global requiere de manera constante de la innovación tecnológica y el uso sistemático de los conocimientos que han elevado el valor estratégico y competitivo del conocimiento en todas las fases del ciclo económico (Dosi 1982).

Frente a este trasfondo, los conocimientos de los pueblos indígenas, junto a otros conocimientos comunitarios y locales, han incrementado su valor económico. Los conocimientos indígenas forman la base para las estrategias de resolución de problemas en comunidades locales, especialmente en los sectores pobres. De esa manera, representan un componente importante de los conocimientos para el desarrollo. Entender los conocimientos indígenas puede aumentar la capacidad de respuesta de las comunidades a las políticas de desarrollo, así como a mejorar el impacto y la sostenibilidad de la asistencia al desarrollo. De acuerdo a Posey y Dutfield, probablemente es imposible estimar el valor comercial del conocimiento tradicional, pero ciertamente es muy grande y puede aumentar a medida que los avances en la biotecnología amplían la gama de formas de vida que contienen atributos con aplicaciones comerciales (1996: pág. 34).

Por otra parte, los conocimientos indígenas proporcionan una orientación segura para la innovación y la investigación en diversas áreas, especialmente la agricultura y la salud. 119 compuestos químicos han sido extraídos de plantas ya usadas en la medicina alopática (Farnsworth 1988, 1990). El conocimiento tradicional es un valor importante para la llamada bioprospección, pues la selección aleatoria de las especies

y de los compuestos sintéticos puede ser extremadamente lenta y costosa, mientras que los costos pueden reducirse al mínimo, centrándose en las especies que se utilizan en la medicina tradicional.

Así también dichos conocimientos presentan amplias ventajas frente a los conocimientos científico-occidentales en tanto el tratamiento de problemas ambientales (Berkes 1993) y de elevada complejidad (Iaccarino 2003).

Productos derivados de los conocimientos tradicionales, en particular artesanías, plantas medicinales, productos tradicionales agrícolas y productos forestales no madereros como ratán, corcho, aceites esenciales, nueces del bosque y goma, se comercializan internacionalmente en importantes cantidades (Poschung, 2009: pág. 36).

Junto a este incremento de valor, se ha expandido, de la mano de las corrientes postmodernistas y postcoloniales, una flexibilización de la dominancia de la epistemología científica occidental y una revalorización de otras formas de conocimiento, a las cuales se les reconoce valor cognitivo y cultural para todos los seres humanos. Trabajos paradigmáticos sobre la historia, sociología y filosofía de la ciencia occidental han deconstruido la mitología de la “objetividad” de las ciencias modernas, al revelar a la ciencia como una comunidad de compromisos compartidos en torno a metáforas y paradigmas presupuestos que determinan el estado de las observaciones y hechos aceptados. Al mismo tiempo, hay una creciente conciencia de que los pueblos originarios, de hecho, tienen conocimientos acerca de las propiedades de la naturaleza que son útiles, importantes y valiosos. Esta conciencia está detrás, por ejemplo, de los esfuerzos de las empresas farmacéuticas para hacer contacto con los curanderos tradicionales para aprender sobre las propiedades curativas de las plantas medicinales, su recolección o el cultivo y preparación. También subyace a los esfuerzos de las compañías de semillas más importantes e ingenieros genéticos para aprender acerca de las variedades cultivadas tradicionalmente en las comunidades indígenas y campesinas de todo el mundo (Howard 1994). La comprensión de que las creencias y prácticas tradicionales no se limitan a lo sobrenatural ha dado lugar a la aparición de un nuevo concepto de tal conocimiento, la “etnociencia”, la cual corresponde a una racionalidad arraigada en procesos de observación y experimentación de muchas generaciones (Meehan 1980).

Disciplinas como la etnoastronomía, etnomatemáticas, etnobiología, etnobotánica, etnozología, etnofarmacología, etnomedicina, etnoecología han mostrado las variedades de estructuras cognitivas, ontologías y taxonomías de los pueblos indígenas, mejorando su comprensión para las ciencias occidentales.

Por último, ciertos sistemas políticos democráticos, frente a los reclamos de actores organizados y la evidencia de los riesgos de debilitamiento e incluso de extinción de colectivos culturales diferenciados dentro del Estado, han evolucionado hacia formas multiculturales de convivencia, estableciendo derechos colectivos que favorecen a pueblos indígenas y minorías étnicas, culturales y religiosas, con los cuales se les otorga poderes de autodeterminación en diferentes niveles y dimensiones dentro del sistema político estatal. El multiculturalismo se ha expandido a nivel global y constituye uno de los antecedentes más visibles para la protección de los conocimientos indígenas, en

la medida que va avanzando el reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos indígenas.

## 2. Cuestiones de definición: Conocimiento indígena vs. tradicional

El conocimiento indígena viene a ser el conocimiento local —que es único para una cultura o sociedad determinada—. Contrasta con el sistema global de conocimientos científicos generados por las universidades, instituciones de investigación y empresas privadas. Es la base para la toma de decisiones en el nivel local, la agricultura, la salud, la preparación de alimentos, la educación, la gestión de los recursos naturales y una multitud de otras actividades en las comunidades rurales (Warren 1991). Para Rajasekaran, el conocimiento indígena es el cuerpo sistemático de conocimientos adquiridos por la población local a través de la acumulación de experiencias, experimentos informales y su profundo conocimiento del medioambiente en una determinada cultura (Rajasekaran, 1994).

Las características del conocimiento indígena son las siguientes (Ellen y Harris 1996):

- (1) Locales o específicas para una geografía particular, o micro-medioambiente o ecosistema y la gente que vive allí cerca de la naturaleza;
- (2) Se transmiten oralmente;
- (3) Resultado de experimentos informales, la comprensión íntima de la naturaleza, y la acumulación de la producción de razonamiento intelectual, de experiencias de la vida del día a día, la producción de razonamiento intelectual probada en “laboratorio religioso de la supervivencia”;
- (4) Se originaron a través de interacciones y no a nivel individual;
- (5) De forma empírica antes que teórica u otra forma de conocimiento científico abstracto;
- (6) Funcional o dinámico, y por lo tanto en constante cambio, descubierto, perdido y redescubierto en una nueva forma,
- (7) Culturalmente incorporados, donde la separación de lo técnico y lo no técnico, lo racional y lo no racional, es problemática;
- (8) Repetido con el tiempo;
- (9) Están divididos en segmentos sociales o asimétricamente distribuidos dentro de una población, por sexo y edad;
- (10) Compartida por muchos, e incluso por la ciencia global.

El concepto de conocimientos indígenas se ha mostrado como un concepto más apropiado y amplio para los sistemas de conocimientos relacionados con los pueblos indígenas, especialmente en comparación con el concepto de conocimientos tradicionales. El “conocimiento indígena” es más amplio, inclusivo y empodera más a los sujetos indígenas que el concepto de conocimientos tradicionales (Stevenson 1996). A este último

concepto subyacería la idea de que los sistemas cognitivos indígenas fueron formados en el pasado y solo existen como tradiciones, desconociendo, por una parte, el dinamismo y la actualidad de los conocimientos indígenas, así como, por otra parte, las fuentes no-tradicionales de dichos conocimientos, adquiridos en la interacción con colonizadores y grupos culturales de origen europeo.

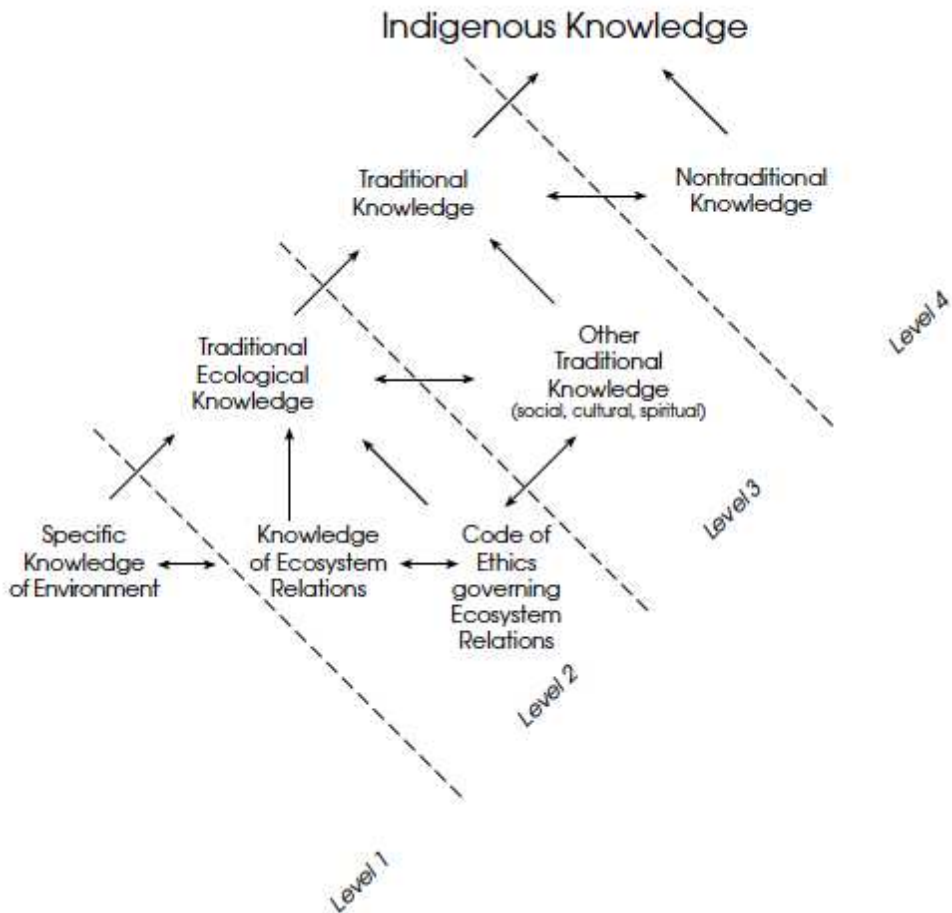
El “conocimiento tradicional” se refiere típicamente a los conocimientos transmitidos intergeneracionalmente. A menudo se cree que este conocimiento existe desde hace milenios y, sorprendentemente, que ha permanecido estático e inalterado en el tiempo. Por otra parte, la noción de autoría no sería adecuada, ya que no se puede determinar un autor debido a que el conocimiento ha pasado a través de la tradición oral y no por escrito. Incluso, si el conocimiento se inscribe, no podemos localizar a un solo autor, ya que el conocimiento tradicional es portado comunitariamente. La tradicionalidad de tales conocimientos implican observaciones realizadas por un conjunto numeroso e indeterminado de individuos diferentes durante períodos prolongados (Brant Castellano 2002), así como un vínculo con la identidad colectiva del grupo portador (Le Gall 2009: pág. 3). Estos conocimientos tendrían tres características adicionales que los separan drásticamente de los conocimientos occidentales: ser anti-propietarios, anti-comodificación y anti-mercado (Sunder 2006: pág. 13).

Sin embargo, no todos los conocimientos indígenas revisten carácter tradicional ni son esencialmente hostiles a su explotación comercial.

Según Stevenson (1996: pág. 281):

“La mayoría de los aborígenes poseen una amplia base de conocimientos tradicionales derivados de su interacción con las personas y las instituciones no indígenas; televisión y otros medios de comunicación modernos, la educación formal en aritmética y la alfabetización, la adopción del pensamiento científico occidental, y la exposición a los valores, actitudes y filosofías extranjeras. Por el contrario, los sistemas de conocimientos tradicionales se basan en las experiencias, costumbres, valores, tradiciones, estilos de vida de subsistencia, las interacciones sociales, orientaciones ideológicas y creencias espirituales únicas de las comunidades aborígenes. Juntos, estos dos fundamentos del conocimiento se articulan para formar una visión del mundo, un marco de referencia, comprensión, y validación, que proporciona sentido y valor a la vida de los pueblos indígenas contemporáneos”.

## Niveles y componentes del conocimiento indígena



Fuente: Stevenson 1996: pág. 280.

Los conocimientos indígenas, tradicionales y no-tradicionales, dependen en última instancia de los contextos culturales en que emergen y, por sobre todo, de la decisión de los pueblos indígenas de considerar un elemento como parte de su acervo cognitivo. La tendencia que presenta el derecho internacional de los DD.HH. es la protección de los conocimientos vinculados a las formas tradicionales de vida.

**Comparación conocimiento indígena y científico**

	Conocimiento indígena	Conocimiento científico-occidental
Relaciones	Subordinada	Dominante
Modo de pensar dominante	Intuitiva	Analítica
Difusión	Oral	Publicaciones escritas
Portadores	Comunidades	Individuos
Características del enfoque	Holística Subjetiva Experiencial (Ensayo y error) Espiritual	Reduccionista Objetiva Positivista Mecanicista
Creación de datos	Lenta/Inclusiva	Rápida/Selectiva
Naturaleza de datos	Diacrónica Cualitativa	Sincrónica Cuantitativa
Foco	Formación de un saber colectivo  Significado simbólico  Construcción de principios personales y morales	Acumulación de datos  Falsación de hipótesis  Construcción de teorías
Predicción	Ciclos de corto plazo  Reconoce el comienzo de ciclos de largo plazo	Lineal de corto plazo  Escasa capacidad predictiva en el largo plazo
Explicación	Simbólica - incluye lo Inexplicable	Hipótesis científicas Modelos y teorías
Clasificación biológica	Ecológica Inclusiva-internamente Diferenciada	Diferenciada genética y jerárquicamente

Fuente: Basado en Wolfe et. al., 1991.

Las oposiciones binarias entre conocimientos indígenas y conocimientos occidentales de las que da cuenta la tabla, constituyen generalizaciones donde se diluyen las diferencias entre los diversos pueblos indígenas, dentro de un pan-indianismo (Pierotti 2011: pág. 4), así como se resaltan las diferencias con el pensamiento científico-occidental, en circunstancias que dicha frontera es mucho más fluida y desdiferenciada de lo que comúnmente se cree (Agrawal 1995).

### 3. Conflictos debido al abuso de los derechos de propiedad intelectual y la apropiación indebida de los conocimientos indígenas

A pesar de la importancia del conocimiento indígena, los sistemas de conocimiento de las comunidades indígenas están desapareciendo. La integración, a menudo a la fuerza, de los pueblos indígenas en sociedades mayores, ha conducido predominantemente a la interrupción de su desarrollo económico, cultural y de sus sistemas y prácticas políticas, y en consecuencia a la pérdida de conocimiento y la interrupción de los sistemas de innovación indígenas (Viergever 1999: pág. 339).

Uno de los elementos fundamentales en este proceso destructivo está representado por el sistema global de derechos de propiedad intelectual. Estos representan creaciones del sistema jurídico occidental que son inadecuadas para la protección de los conocimientos indígenas, debido a que reflejan las prácticas creativas y de innovación dominantes en las sociedades industrializadas de Occidente y las demandas de los creadores individuales, tal y como sostiene la declaración de Bellagio<sup>4</sup>, a la vez que favorecen la apropiación cultural indebida al considerar los conocimientos tradicionales como dominio público y permitir su accesibilidad para el uso sin ninguna consulta o autorización de sus portadores culturales, y careciendo de cualquier participación en los beneficios de dicho uso (Beas 2010: pág. 65).

Los conceptos de “derechos de propiedad” y “dominio público” son problemáticos bajo conceptos del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas. La propiedad y la propiedad intelectual son conceptos multidimensionales que no corresponden a la dicotomía propiedad/dominio público. Las comunidades indígenas y locales presentan detalles muy diferentes entre sí respecto a sus conceptos de propiedad, y hay sistemas de propiedad privada, familia, de clanes, colectiva y otras formas de acceso exclusivo a los conocimientos y el patrimonio cultural; pero aun cuando el conocimiento del patrimonio cultural puede ser asignado, vendido o intercambiado, estas transacciones son generalmente concebidas como parte de una red de relaciones que implican el respeto de las obligaciones de la transacción, la tutela sobre el conocimiento o el patrimonio cultural intercambiado, reciprocidad para el intercambio y el uso adecuado de las cosas intercambiadas (UNEP/CBD/WG8J/4/INF/9, 2006: pág. 5).

Otro de los componentes de los derechos de propiedad intelectual occidentales, que es ajeno a gran parte de los conocimientos indígenas, en concreto, tratándose de los derechos de autor, son los derechos morales del autor, los cuales reconocen un vínculo entre la obra y su autor identificable. Muchas de las obras del conocimiento indígena son colectivas y donde muchos aportes son anónimos, de manera que un esquema de reconocimiento individual es inapropiado para ellas.

Por otro lado, la protección de los derechos de propiedad intelectual cubre un tiempo determinado de la vida del autor, y un período adicional (ca. 70 años) en los dere-

---

4 Conference on Cultural Agency/cultural authority, Politics and Poetics of Intellectual Property in the Post-colonial Era, 1993.

chos de autor, lo cual no se condice con el carácter colectivo de los conocimientos indígenas, donde se vincula a un colectivo con dichas manifestaciones culturales, de una forma que sobrepasa la vida de los individuos que participaron en su creación, siendo este vínculo perpetuo o mientras exista el colectivo en cuestión.

En muchos países, la protección de los derechos de autor están condicionados por la fijación de la obra en un soporte o sustrato permanente, mientras que los conocimientos indígenas se transmiten por vía oral (Dutfield 2001: págs. 257-258). De esa manera, algunas asociaciones de artistas indígenas han obtenido protección por versiones contemporáneas de obras folklóricas, pero que los benefician individualmente y no reconocen la naturaleza colectiva de la obra.

Sin embargo, el desajuste principal entre los derechos de autor y los conocimientos indígenas consiste en el requisito de la originalidad. Los conocimientos indígenas, especialmente los tradicionales, son creados por individuos, pero son modificados por miríadas de contribuciones, muchas de ellas anónimas, para realizar las expectativas culturales de los grupos correspondientes (Beas 2010: pág. 70).

Los conocimientos indígenas, tradicionales y no-tradicionales, no han sido registrados o documentados, de manera que quedan fuera de los que muchas legislaciones reconocen como arte preexistente (*prior art*) para excluir de patentabilidad o derechos de autor.

Un elemento adicional consiste en las limitaciones que algunas legislaciones establecen para los derechos autorales a fin de autorizar su reproducción sin consentimiento de sus autores, las que pueden no corresponder a los intereses de las comunidades portadoras de los conocimientos indígenas, sobre todo cuando las obras culturales tienen una naturaleza religiosa o de alguna forma sagrada para tales comunidades.

En el caso de las patentes, hay que agregar que el costo de la presentación de una solicitud de patentamiento es prohibitivo para las comunidades indígenas. Por otro lado, el paso inventivo en las patentes debe ser descrito y explicado en un lenguaje técnico-científico, lejano a la forma en que se articula el conocimiento indígena.

En el caso de los secretos comerciales, pese a la flexibilidad que este derecho admite para ser regulado mediante acuerdos de confidencialidad entre las comunidades y agentes externos, no existe claridad sobre el estatus de los conocimientos de las autoridades políticas, religiosas o culturales de los pueblos indígenas respecto de los conocimientos que ellos poseen, o del manejo de esos conocimientos por otros miembros singulares de una comunidad o pueblo indígena. Para constituir secretos comerciales, los conocimientos indígenas deben tener un rango de confidencialidad, en tanto los conocimientos indígenas normalmente están difundidos entre los miembros de un pueblo o comunidad. Así también es muy difícil para los colectivos indígenas demostrar esfuerzos razonables para mantener ciertos conocimientos en secreto, como lo exigen ciertas legislaciones, desde que muchos conocimientos han estado disponibles para los miembros de la comunidad e incluso para un uso no comercial de agentes externos (Varadarajan 2011: pág. 404 y ss.).

Estas razones indican la inutilidad de los esquemas de derechos de propiedad intelectual para proteger los conocimientos indígenas, pero el uso destructivo de estos

derechos se ha manifestado sobre todo cuando terceros, a menudo empresas privadas nacionales y transnacionales, adquieren derechos de propiedad intelectual sobre los conocimientos indígenas.

Si bien se han presentado bastantes casos en el ámbito de los derechos autorales —por ejemplo el caso de H. Stern en Brasil<sup>5</sup>—, ha sido en el área de las patentes donde ha ganado mayor visibilidad esta forma de apropiación, la cual se ha considerado como indebida tanto a la luz de los derechos humanos de los pueblos indígenas como respecto de los mismos fundamentos de la propiedad intelectual.

Con frecuencia las compañías han investigado los atributos útiles de una sustancia biológica que conoce una comunidad tradicional. Aunque normalmente una patente de producto no se puede obtener de un organismo natural —química o gen—, en algunos países industriales pueden obtenerse patentes por genes que han sido alterados de alguna manera. Por lo tanto, después de aislar el principio activo de una sustancia, la compañía puede modificarlo o utilizarlo en el diseño de un nuevo compuesto sintético que sea más estable o menos tóxico que la sustancia original. Este “invento” puede ser patentado por la empresa (Posey & Dutfield, 1996: pág. 79). En este contexto ha surgido el concepto biopiratería.

Según Graham Dutfield, la biopiratería ha surgido como un término que describe las maneras en que las corporaciones del mundo desarrollado demandan la propiedad o el uso no autorizado, o de otra manera toman una ventaja injusta de los recursos genéticos, el conocimiento tradicional y las tecnologías de los países en desarrollo, o en el patentamiento de “invenciones” espurias basadas en dichos conocimientos o recursos sin compensación (2004: pág. 53).

Desde sus primeros usos, a fines de los años 70, el concepto de biopiratería ha llamado la atención sobre la importancia de la ciencia en la extracción, la mercantilización y la comercialización de los conocimientos y recursos de los pueblos indígenas, los agricultores y las comunidades locales en muchas partes del mundo.

El reconocimiento de la biopiratería se ha vinculado al auge de la bioprospección. Dicho auge estuvo asociado con la aparición de empresas de nueva creación y con un interés en la investigación de productos naturales. Entre los más conocidos de estos, durante la década de 1990. Las tendencias de la bioprospección se dirigieron hacia el potencial inexplorado de la diversidad microbiana, caracterizándose por el uso de la genómica y las técnicas de bioinformática. Esto coincidió con el aumento de interés en la bioprospección en países desarrollados y con la búsqueda de termófilos y extremófilos. Estas tendencias han ido acompañadas de creciente interés en la colección de la superficie de material microbiano marino y el uso de los técnicas de mapeo para identificar los

---

5 La transnacional de joyas alemana, H. Stern, fue demandada por indemnización de perjuicios por la artista María Bernadete Conte, que basaba sus diseños en temas indígenas de pueblos de Brasil, tupi, y guaraníes. La artista presentó sus diseños en 1992 al departamento de Marketing de H. Stern, que desestimó la propuesta. Pero en 1994, H. Stern lanzó esos diseños bajo el nombre de colección Purangav (belleza en lengua tupi-guaraní). En definitiva, H. Stern fue condenada a indemnizar a la artista. Véase Tribunal de Justicia do Rio Grande do Sul TJ/RS, 2004, apelación civil N° 70001422948

genomas microbianos. Otras iniciativas relacionadas con la bioprospección se centran en el análisis de antiguos textos de medicina herbal (Oldham 2007).

La biopiratería se relaciona primariamente con las llamadas “malas patentes” basadas en conocimientos indígenas y tradicionales que no satisfacen los criterios del paso inventivo, novedad y/o utilidad (Stumpf 2011: pág. 12). Sin embargo, también se identifica dentro de esta categoría la apropiación indebida de conocimientos indígenas y tradicionales, usando patentes u otras instituciones jurídicas sin el consentimiento previo y otras medidas de justicia procedimental.

Tal es el caso del uso de la protección mediante derechos de obtentores de variedades vegetales (Dutfield 2004: págs. 55-56). Dado que los criadores profesionales de semillas pueden esperar tener muchos más recursos financieros, experiencia jurídica y medios científicos que las comunidades locales, existe el peligro de que los cultivadores tradicionales serán objeto de una apropiación indebida con un mínimo o ninguna modificación en las semillas.

Los pueblos indígenas y otras comunidades tradicionales (como en el caso de los campesinos) han planteado reclamos de justicia global para corregir, sancionar y prevenir la biopiratería, protegiendo los conocimientos indígenas y tradicionales. Los argumentos de ellos han sido los siguientes (Le Gall 2009; Stumpf 2011):

- Se plantea la necesidad de reconocimiento con respecto a la conservación y desarrollo de los recursos genéticos y con respecto a la producción de conocimiento útil de las comunidades locales e indígenas.
- Diversidad cultural y preservación de la identidad: vinculado a una comunidad-fuente, y dicho conocimiento tiene importancia cultural pues se trata de un aspecto de la identidad cultural de esa comunidad.
- Compartición equitativa de los beneficios: criterio de justicia procedimental en el cual la comunidad-fuente puede decidir la manera en que los conocimientos indígenas son usados.
- Respeto y paridad: el conocimiento indígena debe ser protegido para darle la paridad con otras formas de conocimiento que están bajo la protección de un sistema bien establecido de derechos de propiedad intelectual.
- Calidad de vida: este argumento sugiere que el conocimiento tradicional debe ser protegido porque esta protección puede contribuir a la mejora de la calidad de vida de las comunidades en que se originó dicho conocimiento.
- Necesidad de incentivos para las comunidades locales e indígenas para divulgar el conocimiento, para producir tal conocimiento y para proteger la biodiversidad.
- Preservación de la biodiversidad a nivel local, nacional e internacional.
- Críticas a la desigualdad de acceso al sistema de patentes y derechos de propiedad intelectual en general y sus mecanismos judiciales correctivos, así como la denegación de los derechos basados en las reglas indígenas consuetudinarias.
- Finalmente, la biopiratería y la apropiación indebida de los conocimientos indígenas y tradicionales constituyen una violación a los derechos humanos de los pueblos indígenas: el reconocimiento de derechos multiculturales de índole colectiva a favor

de los pueblos indígenas ha generado un área de contacto en pleno desarrollo entre el sistema de derechos humanos y el sistema de derechos de propiedad intelectual (Helfer 2003, 2004). El aislamiento histórico del régimen global de la propiedad intelectual respecto de los derechos humanos está siendo quebrado por dichos desarrollos (Helfer & Austin 2011: pág. 31 y ss.)

Los artículos 27 de la declaración Universal de DD.HH., 27 del pacto de Derechos Civiles y Políticos, y 15.1.c del pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales han preparado el camino para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus culturas y sistemas de conocimiento.

La propuesta de “Principios y Directrices para la Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas” (E/CN.4/Sub.2/2000/26, 2000) ha definido el patrimonio de los pueblos indígenas se entienden todos los bienes culturales muebles, definidos en las convenciones pertinentes de la UNESCO; todos los tipos de obras literarias y artísticas como música, baile, canciones, ceremonias, símbolos y diseños, narración y poesía; y todas las formas de documentación de los pueblos indígenas o sobre ellos; todo tipo de conocimientos científicos, agrícolas, técnicos y ecológicos, incluidas las innovaciones basadas en esos conocimientos, cultígenos, remedios, medicinas y el uso de la flora y de la fauna; restos humanos; bienes culturales inmuebles como lugares sagrados, emplazamientos de valor cultural, natural e histórico y enterramientos. El Principio 14 indica que cada uno de los elementos del patrimonio indígena tiene propietarios, que pueden ser todo el pueblo, una familia o un clan concreto, una asociación o sociedad, o distintos individuos que han recibido una enseñanza o una iniciación especiales para ser sus custodios.

La propuesta habla del control y propiedad sobre el patrimonio indígena, la cual debe ser garantizada por las leyes, así como el acceso a medidas judiciales o administrativas rápidas, eficaces y asequibles en su propio idioma para impedir, sancionar y obtener la plena restitución y justa compensación por la adquisición, documentación o utilización de su patrimonio sin la debida autorización de los propietarios tradicionales (Principio 23.b).

El Principio 36 indica que las empresas comerciales e industriales deben asegurarse de que disponen del consentimiento previo, libre e informado, de los pueblos indígenas, cuando concierten acuerdos sobre los derechos para descubrir, registrar y utilizar especies o variedades cultivadas de plantas, animales o microorganismos no descritas hasta la fecha o productos farmacéuticos de composición natural. En todo acuerdo debe garantizarse que los pueblos indígenas interesados siguen siendo los principales beneficiarios de la aplicación comercial. Así también los artistas, escritores e intérpretes deben abstenerse de incorporar en sus obras elementos derivados del patrimonio indígena, en particular los que tienen un carácter sagrado, sin el consentimiento previo, libre e informado, de sus propietarios tradicionales (Principio 41).

El Convenio sobre la Diversidad Biológica (1992), en su Artículo 8 (j), reconoce los conocimientos comunitarios de indígenas y comunidades locales cuando entrañen formas de vida tradicionales. Para su aplicación establece la aprobación y participación de

los poseedores de dichos conocimientos, y la compartición equitativa de los beneficios de esa aplicación.

En la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (2007), la comunidad internacional reconoce, en el Artículo 11, el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, debiendo proporcionar el Estado los medios eficaces para la reparación y restitución de los bienes culturales privados sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas.

El Artículo 31.1 de la Declaración es clara en cuanto a los conocimientos tradicionales indígenas al asegurar el derecho de los pueblos indígenas a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

Por su parte, el tratado internacional sobre los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura de la FAO (2001), en su Artículo 9.2, establece como derechos del agricultor sobre los recursos fitogenéticos para la agricultura y alimentación, la protección de los conocimientos tradicionales, la participación equitativa en la distribución de los beneficios derivados de la utilización de tales recursos, y la participación en las decisiones nacionales sobre la conservación y utilización sostenible de dichos recursos.

#### **4. Sistemas de protección de los conocimientos indígenas y tradicionales**

Hasta ahora, las experiencias internacionales de protección legal de los conocimientos indígenas y tradicionales pueden entenderse en forma de “protección positiva” y “protección defensiva”. Para muchos países y organizaciones no gubernamentales (ONGs), la protección defensiva es necesaria debido a que el sistema de propiedad intelectual permite, como ya hemos visto, la apropiación indebida por parte de empresas de los conocimientos indígenas y tradicionales (Dutfield 2004: pág. 110).

##### **4.1. La protección de conocimientos tradicionales indígenas a través de los sistemas de registro, documentación y obligación de revelación**

El sistema defensivo de protección más extendido ha sido el que combina los sistemas de registro o bases de datos de arte previo con obligaciones de revelación sobre el origen de los conocimientos en las solicitudes de patentamiento.

### ***Inicios del sistema registral***

Las primeras bases de datos asociadas a conocimientos tradicionales indígenas surgieron sin una vinculación directa con la protección de la propiedad. Los primeros esfuerzos, liderados por organismos como la UNESCO y el Banco Mundial (Agrawal 2002), se insertaron en el contexto de una preocupación creciente entre la comunidad internacional por la preservación medioambiental y los mecanismos de protección existentes. En este escenario, la idea de fondo consistió en indagar con mayor profundidad en las relaciones establecidas entre las comunidades indígenas y el patrimonio biológico, con el que estas han convivido durante siglos, en la búsqueda de *buenas prácticas* que pudieran ser replicadas como mecanismos eficaces de política ambiental.

No obstante el beneficio que esta clase de iniciativas representan para entornos naturales amenazados, suponen al mismo tiempo riesgos importantes para las comunidades indígenas involucradas. Al exponer información y procedimientos hasta entonces no divulgados, los peligros se concentran en dos áreas bien delimitadas: por un lado, la imposibilidad de que tales conocimientos puedan ser jurídicamente atribuidos a las comunidades de origen, mediante privilegios de exclusividad —la divulgación asociada a las bases de datos vuelven información antes restringida en una de público conocimiento—. Por otro, la distribución masiva de conocimientos tradicionales indígenas a través de registros abiertos abre la puerta a utilizaciones indebidas de la información difundida.

El caso de la cúrcuma, en la India, y el de la ayahuasca proveniente de la Amazonía venezolana, dan cuenta de ello. En 1995, la Oficina de Patentes Norteamericana reconoció las propiedades cicatrizantes asociadas a la Cúrcuma y entregó privilegios monopólicos de explotación a los titulares de la patente solicitada (Chakravaty 2010). Lo mismo ocurrió nueve años antes, en 1986, cuando la misma institución permitió que fueran patentadas las propiedades antidepressivas de la ayahuasca (Tupper 2009). En ambos casos existió una férrea oposición de organizaciones indígenas en representación de los intereses de sus integrantes, obteniendo la revocación de ambas patentes tras demostrarse que las propiedades medicinales alegadas eran, tanto para la cúrcuma como para la ayahuasca, ampliamente conocidas por las comunidades de sus respectivas naciones.

Es fácil constatar de qué modo amenazas externas como las reseñadas pueden multiplicarse a partir de registros públicos, cuando no existe titularidad sobre los conocimientos compilados. O, puesto de otra forma, cuando a pesar de existir consenso acerca de quién ha entregado la información —las comunidades indígenas participantes—, falta la misma claridad para determinar a quién pertenece y puede por consiguiente impedir su apropiación.

### ***Distintas funciones***

Los sistemas de información de base comunitaria han perfeccionado su capacidad protectora, con particular intensidad durante la última década. Así, dejando de lado la simple recopilación de antecedentes, han pasado a desempeñarse como herramientas efectivas de protección preventiva (WIPO/GRTKF/IC/3/6, 2002: pág. 5), evitando la asignación arbitraria de privilegios de propiedad intelectual.

Una base de datos relativa a conocimientos tradicionales indígenas documenta de manera específica y con gran detalle aspectos que, en la mayoría de los casos, resultan de gran importancia para los integrantes de las comunidades que proveen la información. De una parte, el sistema registral puede perseguir la consolidación de tales conocimientos, asignando protección y otorgando a las comunidades la administración de los derechos asociados. En este caso, debe tratarse necesariamente de un registro no difundido o *no codificado* (Ibíd.: pág. 7) que incorpore pero no distribuya la información recibida. La base de datos Story Base, desarrollada por las tribus tulalip del Estado de Washington (EE.UU.), es un buen ejemplo de esta clase de registros. En este caso, las comunidades han distinguido entre *conocimientos de tipo A* y *conocimientos de tipo B*, poniendo a disposición del público general únicamente la información del segundo tipo. Para los conocimientos del primer tipo existen restricciones de acceso, y pueden ser consultados únicamente por miembros de las comunidades tribales (Ochoa 2003).

Una segunda posibilidad es que el registro o base de datos se establezca con un propósito recopilatorio, sin asignar privilegios de una manera directa. En este segundo caso, el objetivo de la actividad registral es fundamentalmente preventivo: incorporar la revisión del registro a todo procedimiento de asignación de patentes, evitando que conocimientos tradicionales preexistentes puedan ser patentados por particulares, ya sea por desconocimiento de su origen colectivo o por intención expresa de apropiación.

De origen indio, la Biblioteca Digital de Conocimientos Tradicionales ha demostrado la efectividad del registro como mecanismo preventivo. Iniciada en 1999, a partir de textos originales escritos en sánscrito, con fechas estimadas entre los siglos 6 y 3 A.C (Chakravaty 2010: pág. 296), cuenta en la actualidad con más de treinta millones de páginas relacionadas con la medicina tradicional ayurvédica. Fue construida a partir de un esfuerzo conjunto entre el Gobierno indio y distintas organizaciones de la sociedad civil, con el propósito de derribar una doble frontera: de un lado, codificar conocimientos tradicionales en términos familiares a la comunidad científica internacional; del otro, permitir a las instituciones administrativas encargadas del otorgamiento de patentes —principalmente, las oficinas europea y norteamericana— una búsqueda previa de conocimientos tradicionales indios, con el objetivo de impedir apropiaciones no autorizadas. Para cumplir con este segundo propósito, la Biblioteca Digital cuenta con una base de datos disponible en cinco idiomas: inglés, francés, alemán, japonés y español.

A fines de 2012, la implementación de la Biblioteca Digital ha permitido identificar alrededor de mil casos de biopiratería vinculados a conocimientos tradicionales indios, contribuyendo al retiro y la cancelación de 105 solicitudes internacionales de patentes<sup>6</sup>.

Un número cada vez mayor de las comunidades indígenas y locales están desarrollando los sistemas digitales de gestión de información para sus propios fines, que incluyen, entre otros: 1) La planificación; 2) Educación de la comunidad; 3) Conocimiento

---

6 “India May Win Patent Claims due to Traditional Knowledge Digital Library”, en *The Economic Times*, 16 de octubre de 2012, disponible en [http://articles.economictimes.indiatimes.com/2012-10-16/news/34498963\\_1\\_traditional-knowledge-digital-library-patent-examiners-patent-offices](http://articles.economictimes.indiatimes.com/2012-10-16/news/34498963_1_traditional-knowledge-digital-library-patent-examiners-patent-offices) [consulta: 23 de abril de 2013].

archivado y el cuidado; 4) Revitalización de las prácticas tradicionales; 5) La revitalización de las lenguas tradicionales. Estas bases de datos pueden ser simples y abiertas o con varios niveles de seguridad que gestionan los niveles de acceso a la información almacenada en las bases de datos. El uso de las lenguas tradicionales en varios de estos sistemas proporciona mayor seguridad contra la apropiación indebida casual, y ha ayudado a revitalizar el idioma directamente relacionado con la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad. Los conocimientos registrados pueden ser de texto o gestionar el acceso a fotos digitales, segmentos de video, transcripciones o entrevistas con los ancianos de la comunidad, documentos u otra información digital. Los enlaces a presentaciones de video de los conocimientos y prácticas de los ancianos hacen que algunos de estos registros permitan salvar las tradiciones orales con tecnología moderna. Muchas comunidades están vinculando la información a los sistemas de información geográfica (GIS) para mapear la distribución de los conocimientos tradicionales y el patrimonio cultural en sus territorios (Hardison 2006).

### **Proyecciones y desafíos**

Los sistemas registrales como mecanismo de protección son actualmente utilizados por distintas naciones. Entre ellas, Perú —donde el registro es desarrollado por la Comisión Nacional contra la Biopiratería—, Venezuela —en relación a la conflictiva base de datos Biozulua, objetada por representantes y comunidades indígenas (Ochoa 2003)—, China y Corea del Norte, ambos casos vinculados a la medicina tradicional —la base de datos de Patentes sobre Medicina Tradicional China, y el sistema codificado Koryo (WIPO/GRTKF/IC/3/6, 2002: pág. 21 ss.)—.

No obstante, este interés creciente no se encuentra exento de reparos. Es importante señalar que todo esfuerzo por clasificar supone siempre un ejercicio previo de selección y homogeneización; resulta necesario separar la información relevante de la que no lo es, filtrando entre datos útiles e inútiles. Por lo demás, todo intento de generalización implica a su vez un ejercicio de abstracción. Aplicado al conocimiento tradicional indígena, lo anterior revela los riesgos inherentes al registro: de no ser las propias comunidades quienes asuman la responsabilidad por su elaboración, la tarea de discriminar entre aquellos conocimientos que merecen protección de aquellos que no la merecen recaerá necesariamente en agentes extraños a la colectividad indígena. Serán estos los encargados de seleccionar la información que será luego incorporada a la base de datos, de forma descontextualizada y a través de mecanismos de clasificación necesariamente homogeneizantes.

En este sentido, cabe tener en cuenta los peligros asociados al desarrollo de registros desvinculados de sus fuentes de origen; si bien la codificación o traducción de conocimientos tradicionales en objetos de derechos —colectivos o individuales, públicos, privados o de naturaleza *sui generis*— contribuye a evitar su explotación comercial mediante la asignación de patentes, no implica necesariamente que los conocimientos a proteger mediante el registro sean seleccionados por las propias comunidades, ni que su incorporación al registro signifique al mismo tiempo reconocer un derecho de propiedad en su favor.

De esta manera, el desarrollo de bases de datos representa un avance en la protección preventiva de los conocimientos tradicionales indígenas, al impedir que estos sean patentados y aprovechados por terceros. Sin embargo, la actividad registral no resuelve de manera aislada el problema de la protección, ni zanja la discusión acerca de a quién corresponde ejercer privilegios de exclusividad sobre tales conocimientos. Con mayor fuerza aun, no modifica en lo fundamental los equilibrios de poder que involucran a la comunidad indígena. Desde esta perspectiva, representa una herramienta regulatoria dirigida en lo central hacia el perfeccionamiento del sistema de protección de la propiedad intelectual, y solo de un modo secundario y parcial a la inclusión y protección de las colectividades indígenas y sus conocimientos tradicionales.

### ***Obligación de develación de información***

A propuesta de ONGs, algunos gobiernos han introducido algunas formas de develamiento del origen de los conocimientos que sustentan una solicitud de patente. Esto, complementado con sistemas de registro y documentación de los conocimientos indígenas y tradicionales. En la Directiva Europea sobre la Protección Legal de las Invenciones Biotecnológicas de 1998, se incluye la exigencia: “Considerando que, cuando una invención tenga por objeto una materia biológica de origen vegetal o animal o si se utiliza una materia de la solicitud de patente debe, en su caso, incluir, información sobre el origen geográfico de ese material, si se conoce, y que esta es sin perjuicio de la tramitación de solicitudes de patente y de la validez de los derechos derivada de las patentes expedidas”(Considerando 27).

Una regla similar ha sido introducida en la reforma de la ley de patentes de 2002 en India, y en el Artículo 31 de la Medida Provisional 2186/16 de Brasil.

## 4.2. Acuerdos de participación en los beneficios

El mecanismo positivo de protección de los conocimientos indígenas y tradicionales más difundido consiste en los acuerdos de participación en los beneficios (ABS).

El Acuerdo de Participación en los Beneficios, como sistema de protección a los derechos de los pueblos originarios, ha tenido un desarrollo paulatino en últimos veinte años del derecho internacional. En efecto, diversos cuerpos normativos internacionales, y en algunos casos nacionales, han dado cuerpo a una concepción que permite abordar las diversas dificultades que los sistemas tradicionales de protección de los derechos de propiedad intelectual no resultan capaces de resolver. Todo el mundo, incluidos los turistas, conservacionistas de la naturaleza, científicos, fotógrafos y periodistas, están sujetos a esta nueva normativa. No obstante, científicos e investigadores que tratan de acceder y utilizar los recursos genéticos patentados, material biológico e información relacionada se ven especialmente afectados por los sistemas de ABS (Thornström 2007).

El sistema de participación en los beneficios tiene su origen normativo en el Convenio sobre Diversidad Biológica de las Naciones Unidas, suscrito en Río de Janeiro el 5 de junio de 1992, el cual contempló tres objetivos principales: La conservación de la

diversidad biológica; La utilización sostenible de sus componentes; y en tercer lugar, la participación justa y equitativa en los beneficios sobre el uso de recursos genéticos. En torno a este último objetivo se establece en el Artículo 1 que “(...) la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos”, agregando en el Artículo 8.j que cada parte contratante “(...)preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales (...) y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios (...), se compartan equitativamente”. Posteriormente, en su Artículo 15 trata los términos y condiciones para el acceso a los recursos genéticos y la participación en los beneficios, reconociendo la soberanía estatal sobre sus recursos naturales, acceso que, en todo caso, estará sometido al consentimiento fundamentado previo de la parte contratante que los proporciona. Ello requiere, asimismo, que cada parte tome medidas, sean estas legislativas, administrativas o políticas, para compartir en forma justa y equitativa los resultados y beneficios que se originen del uso comercial y de otra índole de los recursos genéticos con la parte que los aportó.

Se trata por tanto de un instrumento que, en una primera fase de desarrollo normativo, establece un marco jurídico internacional para proteger tanto a los estados como a los pueblos originarios respecto del uso que se haga de los recursos genéticos.

Para ello se han delineado siete principios básicos: 1) La soberanía de los estados que regulan sus propios recursos genéticos; 2) Facilitación del acceso a los recursos genéticos en que se generan condiciones que viabilizan el uso ambientalmente adecuado; 3) Suministro de recursos genéticos como sitio de origen (*in situ*) o *ex situ*, 4) Condiciones mutuamente acordadas asegurando una distribución justa y equitativa; 5) Consentimiento fundamentado previo de la parte contratante; 6) Distribución justa y equitativa de los beneficios (con nueve aspectos); así como 7) Derechos de pueblos indígenas y comunidades locales que pueden reclamar el derecho de compartir los beneficios derivados de los conocimientos, productos derivados y conocimientos asociados (Zapata 2006).

Ya con el marco brindado por el Convenio sobre Diversidad Biológica, se elaboraron en 2002 las “Directrices de Bonn sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios Provenientes de su utilización”, que constituyen una manifestación de la comunidad internacional para hacer efectivas las normas de este convenio. Se esperaba que las directrices ayudaran a las partes, los gobiernos y otros interesados a desarrollar estrategias de acceso general y participación en los beneficios, y a identificar los pasos implicados en el proceso de obtención de estos. Más específicamente, las directrices tuvieron por propósito ayudarles en el establecimiento de medidas legislativas, administrativas o de política sobre acceso y participación en los beneficios y/o en la negociación de arreglos contractuales para acceso y participación en estos.

Las directrices señalan entre sus objetivos el proporcionar a las partes y a los interesados un marco transparente para facilitar el acceso a los recursos genéticos y asegurar la participación justa y equitativa en los beneficios, así como proporcionar orientación a las partes en la elaboración de regímenes de acceso y participación en los beneficios. Esta primera etapa resulta así decisiva para iniciar la implementación de los acuerdos.

El Protocolo de Nagoya sobre Acceso y Participación en los Beneficios es un tratado internacional dictado el 29 de octubre de 2010, en Nagoya, Japón, que apoya la aplicación del Convenio sobre Diversidad Biológica, particularmente la participación justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos. El ámbito de aplicación del protocolo trata sobre los recursos genéticos y los conocimientos tradicionales asociados a ellos, así como los beneficios derivados de su utilización. Los elementos centrales del Protocolo de Nagoya son:

- La imposición de obligaciones relativas al acceso
- Obligaciones relativas a la participación en los beneficios
- Obligaciones relativas al cumplimiento: su importancia radica en que establece una serie de obligaciones concretas que cada parte deberá asumir para asegurar el cumplimiento de la legislación o los requisitos reglamentarios nacionales de la parte que proporciona los recursos genéticos, y la obligación de cumplir condiciones de cooperación mutuamente acordadas. Relevante resulta señalar que en relación con el Acceso a los Recursos Genéticos, su Artículo 6 establece el consentimiento fundamentado y previo de la parte que aporta dichos recursos. Esto significa que, previo a la prospección y extracción de los recursos genéticos, se debe contar con dicho consentimiento, lo que ofrece mayor seguridad jurídica y transparencia tanto a los proveedores como a los usuarios de recursos. Asimismo, ayuda a garantizar la participación en los beneficios, en particular cuando los recursos salen del país que los proporciona, y establece condiciones más previsibles para su acceso.

Por otra parte, la Decisión 391 de la Comunidad Andina de Naciones creó el Régimen Común Sobre Acceso a los Recursos Genéticos, la cual tiene como objetivo determinar el procedimiento de acceso a dichos recursos y sus productos derivados en los países miembros. En cumplimiento de su naturaleza supranacional, la Decisión 391 reconoce la necesidad de que cada país establezca internamente un reglamento que acople la norma andina al régimen nacional, y señala entre sus objetivos:

- Prever condiciones para una participación justa y equitativa en los beneficios derivados del acceso
- Sentar las bases para el reconocimiento y valoración de los recursos genéticos, sus productos derivados y de sus componentes intangibles asociados, especialmente cuando se trate de comunidades indígenas, afroamericanas o locales
- Promover la conservación de la diversidad biológica y la utilización sostenible de los recursos biológicos que contienen recursos genéticos
- Promover la consolidación y desarrollo de las capacidades científicas, tecnológicas y técnicas a nivel local, nacional y subregional
- Fortalecer la capacidad negociadora de los países miembros

La Decisión 391 crea un nuevo régimen legal para el tratamiento de los recursos genéticos, basado en la propiedad del Estado sobre ellos, de conformidad con la calidad de

bien público, y explícitamente lo separa de los regímenes que rigen la propiedad de los recursos biológicos que los contiene, la propiedad del lugar donde se encuentren o la propiedad de los conocimientos asociados a aquel. Bajo estas circunstancias, la utilización de los recursos genéticos se realiza por terceros a través de una autorización en un contrato de acceso que otorga la autoridad competente en un país miembro, siempre y cuando se haya cumplido con el procedimiento y las condiciones básicas que se exigen. El recurso genético como tal no podrá pasar a propiedad privada, a no ser que luego de haber obtenido el permiso de acceso a un recurso genético y a partir de este se haya desarrollado un nuevo producto susceptible de protegerse mediante algún sistema de propiedad intelectual. En todo caso, el producto protegido no podrá ser el mismo que se solicitó previamente (Zapata 2006).

En concordancia con la Decisión 391, Ecuador dictó el Reglamento Nacional al Régimen Común de Acceso a los Recursos Genéticos (Decreto Ejecutivo N° 905 del 3 de octubre de 2011) que define el Consentimiento Fundamentado Previo como un Principio por medio del cual los solicitantes de un recurso genético puede tener acceso a este cuando cuenten con la autorización del Estado ecuatoriano, como requisito previo a la negociación o suscripción de contratos de acceso a recursos genéticos, sentando las bases para una justa y equitativa distribución de los beneficios. Cuando los contratos de acceso a recursos genéticos incluyan el componente intangible asociado a este tipo de recurso, el Consentimiento Fundamentado Previo sobre ese componente deberá ser otorgado además por las comunidades locales las cuales son propietarias o tienen soberanía sobre los conocimientos solicitados.

En la misma línea, se encuentran la Medida Provisoria 2.186/16 de Brasil, la Ley 27.811 de Perú y la Ley sobre Diversidad Biológica de Venezuela de 2000.

El sistema de los ABS ha tenido diversas dificultades de implementación. Una de las principales dificultades prácticas dice relación con la forma de aplicar cada uno de los instrumentos jurídicos sobre participación en los beneficios, En ese sentido, el Convenio sobre la Diversidad Biológica ha sido ratificado por la mayoría de los países del mundo, no obstante, un menor número de ellos han instaurado sistemas legales, políticos y administrativos que permitan su real implementación (Lettington & Mwanyiki 2006). Más aun, donde existen sistemas de ABS se ha sostenido que con frecuencia carecen de coherencia y son difíciles de evaluar en términos de eficacia, debido a la debilidad o ausencia de vínculos entre los objetivos y la implementación (Ibíd.).

Los recursos genéticos no constituyen propiedad intelectual por sí mismos (no son creaciones de la mente humana) y por tanto no pueden protegerse directamente como tales. No obstante, las invenciones basadas o efectuadas a partir de recursos genéticos pueden patentarse o protegerse mediante derechos de obtentor. En la consideración de los aspectos de propiedad intelectual inherentes a la utilización de recursos genéticos, la labor de la OMPI busca complementar el marco jurídico y político internacional definido en el Convenio sobre la Diversidad Biológica y su Protocolo de Nagoya. La “biopiratería” es un término utilizado a veces de manera un tanto aleatoria en referencia a patentes relacionadas con la biodiversidad que no cumplen los criterios de patentabili-

dad o que no cumplen con las obligaciones del Convenio sobre la Diversidad Biológica; no obstante, todavía no se ha convenido el significado preciso de dicho término.

Los miembros de la OMPI están estudiando si el sistema de consentimiento previo e informado debería utilizarse, y en ese caso, en qué medida, para respaldar y aplicar tales obligaciones. Algunos sostienen que deberían adoptarse medidas que impidan la obtención de patentes sobre recursos genéticos que incumplan: Los requisitos vigentes de novedad y actividad inventiva; o las obligaciones del Convenio sobre la Diversidad Biológica en lo que respecta al consentimiento fundamentado previo, las condiciones mutuamente convenidas, la participación justa y equitativa en los beneficios y la divulgación del origen.

La OMPI ha mejorado sus propias herramientas de búsqueda y sistemas de clasificación de patentes, recursos de los que se sirven los examinadores para analizar solicitudes de patente en que se reivindican recursos genéticos. De hecho, muchos miembros de la OMPI están a favor de que se imponga la obligación de indicar en las solicitudes de patente la fuente o el origen de los recursos genéticos, así como pruebas de la existencia del consentimiento fundamentado previo y del acuerdo sobre la participación en los beneficios.

Otra dificultad aparece en los países que han incorporado sistemas de participación en los beneficios, en la medida que las normas para regular el acceso se complican y representan una mayor restricción al acceso, la energía invertida en salvar dichas restricciones se traducen en costos de transacción. Al elevarse estos costos se pueden frustrar las pequeñas iniciativas de acceso a recursos genéticos, y además significaría una mantención administrativa demasiado costosa. El desafío está en encontrar el equilibrio correcto entre establecer el acceso a los recursos genéticos y asegurar una distribución justa y equitativa de los beneficios (Zapata 2004).

### 4.3. Sistemas de derechos *sui generis*

Otra variedad del sistema de protección positiva —no incompatible con los anteriores— adjudica derechos de índole colectiva a los pueblos indígenas. En la actualidad se está imponiendo como la tendencia internacional dentro de la OMPI y es la opción que mayor respaldo ha encontrado en el movimiento indígena internacional (Millaleo 2013).

Los sistemas *sui generis* podrían proporcionar los medios para que los pueblos indígenas puedan controlar el acceso, la divulgación y el uso de sus conocimientos, ejercer su consentimiento informado previo para cualquier acceso o divulgación y utilización de dichos conocimientos; garantizar que obtengan beneficios justos y equitativos de una aplicación más amplia de sus conocimientos, innovaciones y prácticas; asegurar el uso continuo consuetudinario de los conocimientos tradicionales, innovaciones y prácticas, y evitar los efectos negativos sobre el mismo (UNEP/CBD/WG8J/5/6, 2007).

De acuerdo con los movimientos indígenas, un sistema de reconocimiento de derechos colectivos constituye la mejor opción de protección, dada la naturaleza comunitaria y dinámica de los conocimientos indígenas, en cuanto estén determinados por el derecho consuetudinario indígena. Los derechos de propiedad intelectual *sui generis* permiten operacionalizar y proyectar las demandas de autonomía de los pueblos indígenas sobre

sus sistemas simbólicos y la biodiversidad asociada a su historia y cultura. Por otra parte, estos derechos, en su naturaleza y alcance, pueden quedar regulados por las reglas del derecho consuetudinario propio de los pueblos indígenas correspondientes, de manera que serían el resultado de procesos de pluralismo jurídico. Dentro de los sistemas *sui generis*, los principios del derecho consuetudinario indígena pueden servir de base para el desarrollo de una serie de mecanismos (tanto positivos como defensivos) y para el fortalecimiento de la gestión consuetudinaria de los recursos, los sistemas de gobierno y los valores culturales. Esto podría proporcionar un medio para fortalecer y mantener los valores tradicionales esenciales, al tiempo que permite a las comunidades la flexibilidad para responder y adaptarse a las nuevas circunstancias, oportunidades y amenazas.

El carácter *sui generis* viene dado, en el caso de estos sistemas, por el vínculo permanente con la cultura de los pueblos indígenas, siendo de naturaleza inalienable y perpetua antes que instrumental y temporal, como los derechos de propiedad intelectual regulares. Por otro lado, están vinculados al control autónomo —conservación y renovación— sobre los recursos cognitivos de los pueblos indígenas y a la autodeterminación. A diferencia del sistema clásico de derechos de propiedad intelectual —patentes, denominaciones de origen, derecho de autor, variedades vegetales, derechos editoriales, etc.—, se trata de derechos integrales sobre los diversos componentes de los sistemas de conocimientos indígenas que reflejan su naturaleza holística e integrada (WIPO/GTRKF/IC/4/8, 2002b). Además, como resulta evidente, los titulares son los pueblos indígenas representados según sus propias formas de autoridad y decisión. Finalmente, el contenido y alcance son flexibles variando según las reglas del derecho consuetudinario indígena.

De acuerdo a Carlos Correa, un sistema de protección *sui generis* debe resolver los siguientes problemas (Correa 2000):

- Quiénes son los titulares y cómo están representados
- El objeto de la protección; los requisitos de elegibilidad y los modos de adquisición
- El tipo de derechos que se conceden (derechos exclusivos o simplemente la remuneración o los derechos morales)
- La duración de la protección y su posible aplicación retroactiva
- Las sanciones en caso de infracción
- Los mecanismos de aplicación

En América Latina, Perú<sup>7</sup>, Brasil<sup>8</sup>, Panamá<sup>9</sup> y Costa Rica<sup>10</sup> reconocen derechos de propiedad intelectual modificados para los pueblos indígenas, pero sin establecer claramente

---

7 República de Perú, Ley N° 28.216, de Protección al Acceso a la Diversidad Biológica Peruana y los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas (2004).

8 República Federativa de Brasil, Ley de Biodiversidad del Brasil, Medida Provisional N° 2.186-15, 26 de julio de 2001.

9 República de Panamá, Ley N° 20, sobre el régimen especial de propiedad de los derechos colectivos de las comunidades indígenas para la protección de su identidad cultural y de los conocimientos tradicionales, 26 de junio de 2000.

10 República de Costa Rica, Ley de Biodiversidad N°7788, 30 de abril de 1998.

su regulación por el derecho consuetudinario indígena. En Panamá se atribuye propiedad exclusiva a los conocimientos tradicionales, siendo el registro de ellos constitutivo de dichos derechos exclusivos, mientras que en Perú se reconocen que tales derechos derivan más bien de derechos ancestrales.

En otros continentes, Filipinas<sup>11</sup> y Tailandia han implementado sistemas *sui generis*. Tailandia ha implementado la “Ley de los Conocimientos Medicinales Tradicionales de Tailandia”. Esta ley reconoce tres formas de protección: la primera es la fórmula nacional que se da el Estado, donde el Ministerio de Salud Pública podrá declarar cualquier fórmula de la medicina tradicional tailandesa una fórmula nacional, y la utilización comercial de una fórmula nacional para la investigación, el desarrollo y la producción de medicamentos está sujeta a la autorización del Gobierno; la segunda es la fórmula privada, donde los terceros deben solicitar permiso de las comunidades titulares individuales de los derechos, los cuales se extienden hasta cincuenta años después de la muerte de la persona; la tercera categoría es una fórmula general que permite el uso doméstico y libre de todo tipo de conocimientos tradicionales en pequeñas cantidades como dominio público circunscrito al país.

Los regímenes *sui generis* pueden diseñarse para abarcar toda la gama de conocimientos indígenas o tradicionales, o con variaciones para segmentos específicos como en el caso de las variedades vegetales, la medicina tradicional o el folklore (Correa, 2001: págs. 13-14).

## 5. La protección en el ámbito internacional: El Comité Intergubernamental de la OMPI

La OMPI comenzó a trabajar en el ámbito de los conocimientos tradicionales a partir de 1998. A la organización de dos mesas redondas sobre su protección se sumó el desarrollo de nueve misiones exploratorias, dirigidas a determinar “las necesidades y aspiraciones en materia de propiedad intelectual de nuevos beneficiarios, entre otros, los titulares de conocimientos e innovaciones indígenas” (WIPO/GA/26/6), 2000: pág. 3).

Posteriormente, en la Asamblea General de Septiembre de 2000, la Organización acordó el establecimiento de un Comité Intergubernamental creado con el objetivo de implementar un instrumento jurídico internacional de protección. El Comité Intergubernamental, creado en octubre del mismo año, se convertiría en un foro en el que se organizarían debates entre los estados miembros acerca de tres temas determinados durante las consultas; junto a los recursos genéticos y a las expresiones culturales, el Comité debía organizar la discusión en torno a los conocimientos tradicionales y su adecuada protección (Ibíd.).

El debate se organizó en relación a cuatro categorías (Ibíd.: 7): en primer lugar, *cuestiones terminológicas y conceptuales*. El objetivo trazado fue la consolidación de las

---

11 Filipinas, Act to Recognize, Protect and Promote the Rights of Indigenous Cultural Communities/Indigenous Peoples, N° 837, 28 de Julio de 1997.

distintas posiciones sustentadas por los estados miembros en una definición de lo que debe entenderse por conocimiento tradicional, como un primer paso para delimitar su esfera de protección. En segundo lugar, el Comité debía identificar normas relativas al uso y alcance de los derechos de propiedad intelectual atribuibles a los conocimientos tradicionales. Al respecto, resultaba fundamental generar acuerdos en torno a la naturaleza de los derechos otorgados. En tercer lugar, la discusión debía considerar criterios para la aplicación de elementos técnicos de las normas; es decir, los estados miembros debían arribar a mecanismos concretos que permitiesen la implementación de la protección acordada. Por último, el acceso al sistema de propiedad intelectual fue reconocido como uno de los aspectos relevantes para el debate, permitiéndose a los titulares de conocimientos tradicionales —las comunidades y sus integrantes— utilizar y ejercer los derechos reconocidos.

### 5.1. Proyecto de regulación sobre conocimientos tradicionales

Tras doce años de trabajo, el grupo sobre conocimientos tradicionales —integrante del Comité Intergubernamental— entregó en abril de 2012 un proyecto de artículos a ser discutido en una instancia final por la Asamblea General de la OMPI, en tres sesiones temáticas durante 2013.

El documento recoge las diversas posiciones existentes frente al amplio espectro de materias vinculadas a los pueblos indígenas y la protección de los conocimientos que les son propios. Por tal razón, no se encuentra exento de ambigüedades, y en distintas oportunidades reconoce puntos de conflicto que aún no han sido resueltos entre los estados miembros.

En relación a los objetivos de la política (WO/GA/41/15, Anexo B, 2012: pág. 3), el proyecto de artículos señala que la protección de los conocimientos tradicionales debe tender a “impedir la concesión de derechos de propiedad intelectual a partes no autorizadas”.

Sin embargo, los estados miembros disienten a la hora de identificar los mecanismos específicos que eviten tal concesión sin validez legal. Así, una alternativa consiste en exigir la creación de bibliotecas digitales de conocimientos tradicionales conocidos públicamente, implementadas y administradas por una autoridad pública competente. La alternativa disidente se opone al desarrollo de tales bibliotecas de parte del Estado, demandando como requisito previo el consentimiento fundamentado de sus pueblos indígenas y comunidades locales.

Acerca de los principios rectores generales, la discusión se centra en la fuente concreta que debe ser empleada para delinearlos. Una postura reafirma la importancia de acudir a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, junto con el Convenio N° 169 de la OIT. Para otros, por el contrario, basta con incorporar una remisión genérica a los sistemas jurídicos que rigen el acceso a los conocimientos tradicionales y los recursos genéticos asociados, sin mencionar determinados instrumentos internacionales.

En cuanto a la definición de conocimientos tradicionales, el texto de convergencia los identifica como “aquellos conocimientos especializados, capacidades, innovaciones, prácticas, enseñanzas y aprendizajes desarrollados en un contexto tradicional, con un pueblo indígena o comunidad local, y que se transmiten de generación en generación.” (Ibid.: pág. 10). No obstante, estados miembros como Bolivia han sugerido que deben agregarse a la definición algunas características propias de los conocimientos tradicionales, que refuerzan su protección: estos serían, además, inalienables, indivisibles e imprescriptibles.

Los criterios de admisibilidad definidos por el Comité extienden la protección a los beneficiarios incorporados en la definición, siempre que los conocimientos tradicionales hayan sido creados, compartidos y preservados colectivamente y que se vinculen estrechamente a la identidad cultural de los pueblos indígenas o comunidades locales. No obstante, quienes disienten reafirman la necesidad de incluir criterios explícitos de delimitación, que permitan excluir con mayor claridad aquellos conocimientos que no deben ser catalogados como tradicionales: formarían parte de este criterio de exclusión tanto los que pertenecen al dominio público como aquellos protegidos por derechos de propiedad intelectual.

El punto discutido por los estados miembros es de gran relevancia práctica. De acogerse la modificación sugerida, no resultaría posible impugnar aquellos conocimientos que aun siendo tradicionales fueron patentados de manera privada, sin participación de las comunidades indígenas involucradas. Al reconocer que los conocimientos tradicionales admiten como límite los derechos de propiedad intelectual ya asignados, y que debe en todo caso excluirse a los que forman parte del dominio público, en la práctica se produce una reducción considerable de su capacidad protectora, y fundamentalmente de la posibilidad de utilizar su reconocimiento como herramienta para denunciar y revocar patentes vigentes y solicitudes en curso.

Sobre las sanciones, recursos y el ejercicio de los derechos, un aspecto interesante guarda relación con la posibilidad de incluir, de manera adicional a las medidas jurídicas, administrativas y de políticas necesarias para garantizar la aplicación del instrumento, aquellas sanciones y recursos propios de los pueblos indígenas y las comunidades locales. Aunque tal posibilidad es sugerida de manera expresa por los estados miembros, fue incluida únicamente como disidencia al texto mayoritariamente adoptado, que no la recoge.

En relación al establecimiento de derechos colectivos, los estados se encuentran de acuerdo en exigir el establecimiento de una autoridad nacional, en consulta con las comunidades y con su consentimiento previo, con el objetivo de asistir a los titulares de los conocimientos tradicionales en el ejercicio de sus derechos. Vale la pena destacar que se ha incluido como una de las funciones específicas de esta autoridad nacional el supervisar la participación justa y equitativa en los beneficios derivados de la utilización de los conocimientos tradicionales. Con ello, los integrantes del Comité Intergubernamental reconocen la posibilidad de explotación económica de tales conocimientos, junto con validar y exigir la participación de las comunidades en las ganancias derivadas.

Por último, el proyecto de artículos se refiere a la duración de la protección otorgada, materia de conflicto al interior del Comité. Una postura defiende la libertad entregada a cada estado para determinar el plazo adecuado de duración, permaneciendo vigente la protección mientras los conocimientos tradicionales cumplan con los criterios de admisibilidad.

Desde una posición contraria, se rechaza la libertad estatal en materia de limitaciones temporales a la protección. Puesto que los conocimientos tradicionales son transmitidos entre generaciones, se señala, estos son imprescriptibles. Junto con ello, la protección de los conocimientos tradicionales secretos, espirituales y sagrados no podría tener plazo de duración, disposición aplicable también a la protección contra la biopiratería o cualquier otra infracción cometida con la intención de destruir en todo o en parte la memoria, la historia y la imagen de los pueblos y las comunidades indígenas.

## 5.2. Proyecto de regulación sobre acceso a recursos genéticos

Con mayor dificultad que los otros dos grupos - conocimiento tradicional y expresiones culturales tradicionales – el grupo de trabajo sobre acceso a recursos genéticos, logró producir un texto consolidado para discusión en Febrero de 2013, en la sesión 23 del Comité Intergubernamental (WIPO/GTRK/IC/25/5, 2013). Dicho texto propone una protección al conocimiento tradicional asociado a los recursos genéticos y sus derivados sostenido por los pueblos indígenas y las comunidades locales.

El principal objetivo de política pública es la regulación de los sistemas de acceso y compartición de beneficios (ABS), estableciendo que dichos sistemas deben beneficiar a los países de origen de los recursos genéticos y a los pueblos indígenas y comunidades locales que los desarrollan, usan y mantienen.

El sistema propuesto pretende regular el develamiento de la información sobre el país de origen de los recursos genéticos y el conocimiento tradicional asociado con ellos, así como la provisión de información a las oficinas de patentes para prevenir que se otorguen patentes erróneas y se apropien indebidamente dichos recursos y conocimientos.

Una de las propuestas busca que el develamiento del origen y la fuente de los recursos genéticos debe ser obligatorio para las partes y para tales efectos debe modificarse el tratado internacional PCT.

Respecto a las sanciones, existen divergencias sobre el alcance de la propuesta de regulación internacional. Dichas sanciones, en principio deben ser apropiadas, efectivas y proporcionadas a las situaciones de incumplimiento. Otras opciones propuestas adicionan la posibilidad de rechazar las solicitudes que no cumplan la regulación, y que las oficinas de patentes puedan retirar, revocar o anular las patentes otorgadas en contravención a ella; o bien que se pueda exigir al solicitante que cumpla con la obligación de develamiento en un plazo determinado.

Otra propuesta, establece el referido develamiento como voluntario y persigue establecer un sistema de registro de bases de datos de conocimientos tradicionales asociados a los recursos genéticos que sean accesibles a las oficinas de patentes para dar

una protección defensiva a dichos recursos y conocimientos tradicionales asociados, asegurando el consentimiento previo informado y la transparencia y trazabilidad de las solicitudes de patentamiento.

### 5.3. Proyecto de regulación para proteger el folklore o expresiones culturales tradicionales

En cuanto a la protección del folklore, ahora conceptualizado como expresiones culturales tradicionales, existe una propuesta de articulado en estudio desde 2004 (WIPO/GRTKF/IC/10/4).

Las expresiones culturales tradicionales abarcan las formas materiales o inmateriales en que se expresan, aparecen o se manifiestan en los conocimientos y en la cultura tradicional. Puede tratarse de expresiones verbales o símbolos, expresiones musicales, corporales —como las danzas y otras ejecuciones— y las materiales, como las obras de arte, en particular dibujos, diseños, pinturas (incluidas las pinturas corporales), tallas, esculturas, alfarería, terracota, mosaicos, ebanistería, forja, joyería, cestería, labores de punto, textiles, cristalería, tapices, indumentaria, artesanía, instrumentos musicales y obras arquitectónicas.

Para tener derecho a protección, las expresiones culturales tradicionales deben ser producto de la actividad intelectual creativa, en particular la creatividad del individuo y de la comunidad; tener características de la identidad cultural y social de una comunidad, así como de su patrimonio cultural; y ser mantenidas, utilizadas o desarrolladas por esa comunidad, o por individuos con derecho o responsabilidad para hacerlo, de conformidad con el derecho y la práctica consuetudinaria.

La propuesta de articulado ofrece tres niveles de protección basados en el uso de sistemas de registro y difusión de expresiones tradicionales, los cuales, en orden decreciente de protección, son: las expresiones culturales tradicionales secretas se protegerán frente a la divulgación no autorizada, su consiguiente utilización, frente a la adquisición y el ejercicio de derechos exclusivos de propiedad intelectual sobre las mismas por terceros; las expresiones “de valor cultural o espiritual o importancia singulares”, siempre que se hayan registrado o notificado, se protegerán frente a usos sin consentimiento de la comunidad pertinente; además, estarán protegidas frente al incumplimiento de la obligación de reconocer la fuente de las expresiones culturales tradicionales y frente a la deformación, mutilación u otra modificación de las mismas u otro tipo de atentado, así como ante la adquisición o el ejercicio de derechos exclusivos de propiedad intelectual. Asimismo, se protegen frente a la utilización de designaciones, palabras y símbolos que den lugar a vínculos engañosos o despreciativos de las comunidades respectivas.

Las expresiones no registradas se protegerán mediante normas que regulen su utilización por parte de terceros. Estos usos deben efectuarse de manera que garanticen la adecuada identificación de la comunidad de origen, impidan la deformación, mutilación u otra modificación de las mismas, u otro tipo de atentado; y de forma que no den lugar a que se establezca un vínculo falso, confuso o engañoso con la comunidad

pertinente, y que se constituya una participación equitativa de los beneficios cuando el uso o la explotación se realice con ánimo de lucro.

#### 5.4. Próximas etapas

El Comité Intergubernamental se reunió entre el 22 y 26 de abril de 2013 con el objeto de avanzar en la consolidación de un texto final que pueda ser aprobado y presentado ante la Asamblea General de la OMPI, a realizarse en septiembre del presente año. Los desafíos para los estados miembros radican en resolver los principales desacuerdos en relación al texto del Proyecto de Artículos, con el objeto de generar un documento común que refleje de mejor forma visiones compartidas.

Al respecto, resulta particularmente complejo el modo en que serán finalmente resueltos los criterios de admisibilidad, repercutiendo de manera directa sobre la posibilidad de impugnación de patentes vigentes. Tanto la posibilidad de cuestionar derechos de propiedad intelectual ya atribuidos como la calificación de imprescriptibilidad de los conocimientos tradicionales gozan de aceptación restringida y alta resistencia. Ambas posibilidades privilegian la posición de las comunidades indígenas por sobre la asignación de recursos a través de un sistema de propiedad intelectual consolidado, lo que permitiría pronosticar, al momento de la discusión en la Asamblea General, un fortalecimiento a su rechazo en lugar de una mayor acogida.

### Conclusiones

Estamos presenciando un proceso de valoración a nivel global de los conocimientos indígenas, lo cual se corresponde con la proliferación de formas diversas de apropiación indebida de estos, especialmente usando las instituciones del derecho de propiedad intelectual, incluyendo patentes y derecho de autor, entre otros. Estas actividades han crecido en importancia en la medida que se desarrollan las biotecnologías y su importancia en nuestras sociedades.

La conciencia y visibilización de dicha apropiación indebida, bajo conceptos como el de biopiratería, han llevado a la sociedad global a preguntarse por las formas de proteger los conocimientos indígenas, sobre todo en la forma de conocimientos tradicionales. Esto ha sido apoyado por el desarrollo de derechos multiculturales, como derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas, incluyendo el control y exclusividad de sus sistemas de conocimientos.

La pregunta por el mejor sistema de protección pertenece abierta, considerando las diversas opciones de la experiencia internacional, incluyendo los sistemas de registro y bases de datos, de acuerdos de participación en los beneficios, y de derechos *sui generis* a favor de los pueblos indígenas. Estos sistemas no se excluyen necesariamente entre sí, sino que son complementarios. En cualquier caso, la experiencia acumulada ha demostrado la inviabilidad de proteger los conocimientos tradicionales con las mismas instituciones del derecho de propiedad intelectual, las que se han demostrado inapropiadas para tales efectos.

Estos procesos no se encuentran cerrados, sino que están a punto de entrar en una discusión internacional abierta y de gran intensidad, en cuanto el grupo de trabajo intergubernamental creado por la World Intellectual Property Organization (WIPO) para tratar los temas de conocimientos tradicionales, acceso a recursos genéticos y expresiones culturales tradicionales, han producido proyectos de regulación internacional que se van a proponer para la creación de un régimen global de protección de los conocimientos indígenas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agrawal, A., "Indigenous and Scientific Knowledge: Some Critical Comments", en *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, N°3 (3), 1995, págs. 33-41.
- "Indigenous Knowledge and the Politics of Classification", en *International Social Science Journal*, N°54 (173), 2002, págs. 287-297.
- Aoki, K., Luvai, K., "Reclaiming 'common heritage' treatment in the international plant genetic resources regime complex", en *Michigan State Law Review*, N° 2007, 2007, págs. 35-70.
- Beas Rodrigues, E., *Tutela Jurídica dos recursos da biodiversidade dos Conhecimentos Tradicionais e do Folclore, uma abordagem de desenvolvimento sustentável*, Río de Janeiro: Elsevier, 2010.
- Berkes, F., "Traditional ecological knowledge in perspective", en Inglis, J.T. (ed.), *Traditional Ecological Knowledge: Concept and Cases*, Ottawa, Canadá: International Program on Traditional Ecological Knowledge and International Development Research Centre, 1993, págs. 1-9.
- Brant Castellano, M., "Updating aboriginal traditions of knowledge", en Sefa Dei, G., Hall, B. y Golding, D. (eds.), *Indigenous Knowledges in Global Contexts, Multiple Readings of our World*, Toronto, Canadá: University of Toronto Press, 2002, págs. 21-36.
- Brown, M., *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA & London, UK: Harvard University Press, 2003.
- Chakravarty, R., "Preserving traditional knowledge: Initiatives in India", en *IFLA Journal*, N°36(4), 2010, págs. 294-299.
- Comisión de Derechos Humanos, Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos, 52° periodo de sesiones, "Los derechos humanos de las poblaciones indígenas. Informe del seminario sobre el proyecto de principios y directrices para la protección del patrimonio de los pueblos indígenas", Ginebra, 28 de febrero a 1 de marzo de 2000, E/CN.4/Sub.2/2000/26, 2000.
- Correa, C., "In situ conservation and intellectual property rights", en Brush, S. (ed.), *Genes in the field, On-farm conservation of crop diversity*, Ottawa, Canadá: IPGRI/IDRC/Lewis Publishers, 2000, págs. 239-260.
- *Los conocimientos tradicionales y la propiedad intelectual, cuestiones y opciones acerca de la protección de los conocimientos tradicionales*, Ginebra: Quuno, Oficina Cuáquera ante las Naciones Unidas en Ginebra, 2001.
- Das Gupta, A., "Way to Study Indigenous Knowledge and Indigenous Knowledge System", en *Antrocom, Online Journal of Anthropology*, N°8 (2), 2012, págs. 373-393.
- Dosi, G., "Technological Paradigms and Technological Trajectories: A suggested interpretation of the determinants and Directions of technical change", en *Research Policy*, N° 11(3), 1982, págs. 147-162.

- Drahos, P., “Toward an international framework for the protection of traditional group knowledge and practice”, en *Workshop on Elements of National sui generis Systems of Preservation, Protection and Promotion of Traditional Knowledge, Innovation and Practices and Options for an International Framework*, Ginebra, Suiza: UNCTAD, 2004.
- Dutfield, G., “TRIPS-related aspects of traditional knowledge”, en *Case Western Research Journal of International Law*, N°36, 2001, págs. 239-281.
- Ellen, R., Harris, H., “Concepts of Indigenous Technical Knowledge in Scientific and Developmental Studies Literature: A Critical Assessment”, disponible en [http://www.worldbank.org/afr/ik/basic.htm\\_68k](http://www.worldbank.org/afr/ik/basic.htm_68k) [consulta: 23 de abril de 2013].
- Executive Secretary CBD, *Development of elements of sui generis systems for the protection of traditional knowledge, innovations and practices to identify priority elements*, UNEP/CBD/WG8J/5/6, Montreal, Canadá: CBD, 2007.
- Farnsworth, N. R., “Screening plants for new medicines”, en Wilson, E. O. (ed.), *Biological Diversity*, Washington, DC: National Academy Press, 1988, págs. 83-97.
- “The Role of Ethnopharmacology in Drug Development”, en CHADWICK, D. J., Marsh, J. (eds.), *Ciba Foundation Symposium 154 - Bioactive Compounds from Plants*, Novartis, Ciba Foundation, 1990, págs. 2-21.
- Hansen, D., Protection of traditional knowledge: trade barriers and the public domain. *Journal of Copyright Society of the U.S.A.* 58(4), 401-438, 2011.
- Hardison, P., “Composite Report on the Status and Trends Regarding the Knowledge, Innovations and Practices of Indigenous and Local Communities. The advantages and limitations of registers”, en *Ad Hoc Open-Ended Inter-Sessional Working Group on article 8(J) and Related Provisions of the Convention on Biological Diversity*, Fourth meeting, UNEP/CBD/WG8J/4/INF/9. Ginebra, Suiza: CBD, 2006.
- Helfer, L., “Human Rights and Intellectual Property: Conflict or Coexistence?”, en *Minnesota Intellectual Property Review*, N°5 (1), 2003, págs. 47-61.
- *Intellectual property rights in plant varieties: International legal regimes and policy options for national governments*, Rome: FAO Legislative Study, 2004.
- Helfer, L., Austin, G., *Human Rights and Intellectual Property: Mapping the global interface*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.
- Howard, P., “The Confrontation of Modern and Traditional Knowledge Systems in Development”, en *Canadian Journal of Communciation*, N°19 (2), 1994, disponible en <http://cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/808/714> [consulta: 23 de abril de 2013].
- Iaccarino, M., “Science and culture”, en *EMBO Report*, N°4, 2003, págs. 220–223.
- Le Gall, S., “An Introduction to Core Concepts and Objectives: What are Traditional Knowledge, Genetic Resources and Traditional Cultural Expressions and Why Should They Receive Legal Protection?”, en Seminar on Intellectual Property and Traditional Knowledge, Genetic Resources and Traditional Cultural Expressions, WIPO, Bangkok, Thailand, Ginebra, Suiza: WIPO, 2009.
- Lettington, R. L., Mwanyiki, S., *Case Studies on Access and Benefit-sharing*, Roma, Italia: FAO, Instituto Internacional de Recursos Genéticos, 2006.
- Meehan, P. M., “Science, ethnoscience, and agricultural knowledge utilization”, en Warren, D.M, Brokensha, D., Werner, O. (eds.), *Indigenous Knowledge Systems and Development*, Lanham, USA: University Press of America, 1980, págs. 377-386.
- Millaleo, S., “Conocimiento mapuche y derechos de propiedad intelectual”, en Olea, H. (ed.), *Derecho y pueblo mapuche, Aportes para la Discusión*, Santiago: Universidad Diego Portales, 2013, págs. 87-133.

- Ochoa, M. J., “Conocimientos tradicionales, sobre su protección jurídica y la capacitación de sus poseedores. Referencia al caso de Venezuela”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, N° 127, 2010, págs. 179-207.
- Oldham, P., “Biopiracy and the Bioeconomy”, en Glasner, P., A., Paul, Greenslade, H. (eds.), *New Genetics, New Social Formations. Genetics and Society Series*, London & New York, UK-USA: Routledge, 2007, págs. 114-137.
- Pierotti, R., *Indigenous Knowledge, Ecology, and Evolutionary Biology*, New York: Routledge, 2011.
- Poschung, A., *The Protection of Indigenous Peoples’ Traditional Knowledge through an International Regime on Access and Benefit-sharing*, Bern: University of Bern, 2009.
- Posey, D., Dutfield, G., *Beyond Intellectual Property, Toward Traditional Resource Rights for Indigenous Peoples and Local Communities*, Ottawa: IDRC, 1996.
- Powell, W., Snellman, K., “The knowledge economy”, en *Annual Review of Sociology*, N°30, 2004, págs. 199-220.
- Rajasekaran, B., “A Framework for Incorporating Indigenous Knowledge Systems into Agricultural Research, Extension, and NGOs for Sustainable Agricultural Development”, en *Journal of International Agricultural and Extension Education*, N°1 (1), 1994, págs. 27-31.
- Sunder, M., *The Invention of Traditional Knowledge*, UC Davis Legal Studies Research Paper Series, Research Paper N° 75, 2006.
- Stevenson, M., “Indigenous Knowledge in Environmental Assessment”, en *Artic*, N°49 (3), 1996, págs. 278-291.
- Stumpf, K. H., “Reconstructing the ‘Biopiracy’ Debate from the Perspective of the Concept of Justice”, 2011, disponible en: <http://ssrn.com/abstract=2021964> [consulta: 23 de abril de 2013].
- Thornström, C.-G., “Acceso y participación en los beneficios: Comprender las normas para la recogida y el uso de materiales biológicos”, en Krattiger, A. et al. (eds.), *Intellectual Property Management in Health and Agricultural Innovation, a Handbook of best Practices*, Davis, CA: MIHR, PIPRA, Oswaldo Cruz Foundation, and bioDevelopments-International Institute, 2007, págs. 1461-1467.
- Tupper, K., “Ayahuasca healing beyond the Amazon: The globalization of a traditional indigenous entheogenic practice”, en *Global Networks*, N°9 (1), 2009, págs. 117-136.
- Varadarajan, D., “A Trade Secret Approach to Protecting Traditional Knowledge”, en *The Yale Journal of International Law*, N° 36, 2011, págs. 371-420.
- Viergever, M., “Indigenous Knowledge: An Interpretation of Views from Indigenous Peoples”, en Semali, L., Kincheloe, J. (eds.), *What is Indigenous Knowledge? Voices from the academy*, New York & London: Falmer Press, 1999, págs. 333-342.
- Warren, D. M., *Using Indigenous Knowledge in Agricultural Development*, World Bank Discussion Paper N° 127, Wasington DC: The World Bank, 1991.
- Wolfe, J., Bechard, G., Cisek, P. y Cole, D., *Indigenous and Western Knowledge and Resource Management Systems*, Vancouver: University School of Rural Planning and Development, 1991.
- WIPO, *Asuntos Relacionados con la Propiedad Intelectual, los Recursos Genéticos, los Conocimientos Tradicionales y el Folclore*, WO/GA/26/6, Ginebra, Suiza: WIPO, 2000.
- *Inventario de Bases de Datos en Línea de Catalogación de Conocimientos Tradicionales*, WIPO/GRTKF/IC/3/6, Ginebra, Suiza: WIPO, 2002.
- *Elements of a Sui Generis System for the Protection of Traditional Knowledge*, WIPO/GRTKF/IC/4/8, Ginebra, Suiza: WIPO, 2002b.

- *The Protection of Traditional Cultural Expressions / Expressions of Folklore: Draft Objectives and Principles*, WIPO/GRTKF/IC/10/4, Intergovernmental committee on intellectual property and genetic resources, traditional knowledge and folklore, 10th SESSION, Ginebra, Suiza: WIPO, 2006.
- *La Protección de los Conocimientos Tradicionales: Proyecto de Artículos*, WO/GA/41/15, Anexo B, Ginebra, Suiza: WIPO, 2012.
- *Consolidated Document Relating to Intellectual Property and Genetic Resources*, WIPO/GRTKF/IC/25/5, Ginebra, Suiza: WIPO, 2013.
- Zapata F., B., “Acceso a recursos genéticos”, en Moraes, R. M., Øllgaard, B., Kvist, L. P., Borchsenius, F., Balslev, H. (eds.), *Botánica Económica de los Andes Centrales*, La Paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés, 2006, págs. 521-532.



