

# **Predicación, verdad y sujeto colonial: genealogías de la obediencia en contexto mapuche**

*Preaching, truth, and colonial subject: genealogies of obedience in Mapuche context*

*Pregação, verdade e sujeito colonial: genealogias da obediência em contexto Mapuche*

---

**Patricio LEPE-CARRIÓN**

Universidad de Chile / [patriciolepe@gmail.com](mailto:patriciolepe@gmail.com)

---

*Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*

*N.º 132, agosto -noviembre 2016 (Sección Ensayo, pp. 245-260)*

*ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X*

*Ecuador: CIESPAL*

*Recibido: 04-05-2016 / Aprobado: 18-08-2016*

## Resumen

El presente texto examina las formas de predicación jesuita, contenidas en el esquema de subjetividad cristiana, y que entran en juego con las estrategias de conquista, expansión y explotación en el reino de Chile durante el siglo XVII. Se propone una lectura del pasado colonial, de sus relaciones de poder imbricadas en las 'tecnologías del yo', en el marco de un proyecto Fondecyt de Iniciación (n°11140804) que tiene como objeto de análisis los efectos de despolitización que tiene la Educación Intercultural durante las últimas décadas de postdictadura. El eje que orienta este trabajo está en pensar cómo el núcleo de la subjetividad mapuche (*weichafe*) ha sido durante siglos el foco de interés en las políticas o prácticas de dominación imperial.

**Palabras clave:** gubernamentalidad; predicación cristiana; tecnologías del yo; sujeto colonial; mapuche.

## Abstract

This paper examines modalities of Jesuit preaching that are part of the scheme of Christian subjectivity, and that come into play with strategies of conquest, expansion and exploitation in the Kingdom of Chile during the seventeenth century. It intends a reading of the colonial past, and of colonial power relations embedded in technologies of the self. This reading is part of a Fondecyt Initiation Project n°11140804, whose object of analysis are the effects of depoliticization in Intercultural Education in the recent, post-dictatorship decades. The axis that guides this work is to reflect on how the core of the Mapuche subjectivity (*weichafe*) has for centuries been the focus of interest in policies or practices of imperial domination.

**Keywords:** governmentality; christian preaching; technologies of the self; colonial subject; mapuche.

## Resumo

Este artigo examina as formas da pregação dos jesuítas contida no esquema de subjetividade cristã, e que entram em jogo com as estratégias de conquista, a expansão e a exploração no reino do Chile durante o século XVII. É proposto uma leitura do passado colonial, as suas relações de poder imbricada nas tecnologias do eu, como parte de um proyecto de iniciação Fondecyt n°11140804, que tem como objetivo de análise os efeitos da despolitização da Educação Intercultural nas últimas décadas da pós-ditadura. O eixo que norteia este trabalho é pensar como o núcleo da subjetividade Mapuche (*weichafe*) durante séculos tem sido o foco de interesse nas políticas ou práticas de dominação imperial.

**Palavras-chave:** governamentalidade; pregação cristã; tecnologias do eu; sujeito colonial; mapuche.

## 1. Introducción

En el presente artículo intentaré abordar algunos problemas que he logrado visualizar algunos años después de finalizada mi tesis doctoral (Lepe-Carrión, 2012a, 2012b, 2012c). En aquel entonces, sobre todo en los dos primeros apartados, me dispuse a problematizar la emergencia de la colonialidad en el reino de Chile, analizando algunos acontecimientos que tenían que ver con la aparición de saberes –como la historia natural– y los dispositivos que ponían en funcionamiento la dominación cultural por la evangelización<sup>1</sup>. Sin embargo, dicho ejercicio arqueológico estuvo siempre limitado a una perspectiva discursiva o enfocado hacia las condiciones por las cuales esos discursos eran históricamente posibles, o lo que Foucault llamaba una “analítica de las estructuras epistemológicas” (Foucault, 2002 & 2010). En cambio, lo que ahora pretendo realizar se enmarca más bien en la perspectiva de los “estudios de las formas *aleiúrgicas*” (Foucault, 2010)<sup>2</sup>, esto es, de las transformaciones que experimenta el sujeto (colonial), mediante la manifestación o ritualización de la ‘verdad’ sobre sí mismo. Aquí –nos dice Foucault– el trabajo investigativo se focaliza menos en los procesos de construcción del discurso y sus reglas, y más en las ‘formas’ o tipos de actos por los cuales el sujeto se representa a sí mismo, y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad; o más bien, cómo el sujeto se autoconstruye, y a la vez, es construido por los otros, como un sujeto que enuncia un discurso verdadero (Foucault, 2010, 2014).

Desde esta perspectiva, para efectos del presente artículo, lo que pretendo es ‘problematizar’ la relación entre evangelización y sujeto colonial o, más bien, cómo y por qué se volvió necesaria dicha relación; cómo y por qué la evangelización (sermones y predicación) y más tarde la educación –en un sentido muy lato y precario– se convirtieron en un problema y preocupación política para el imperio; o cómo y por qué dichas formas de gobierno sobre los otros y de relación del sujeto colonial con la verdad llegaron a objetualizarse en procesos civilizatorios, o en algo así como una ‘escuela para indios’ durante los siglos XVII y XVIII.

Valga advertir que una genealogía de las ‘escuelas para indios’ excedería los límites de este ensayo, por lo que intentaré problematizar solamente aquellas prácticas cristianas de conversión que entran en juego con las prácticas de conquista, expansión y explotación durante el siglo XVII, en el ámbito de una

1 Para una contextualización histórica de la acción evangelizadora en territorio mapuche en este trabajo, véase: Bengoa, 1987; Foerster, 1990; 1993 & 1996; Pinto Rodríguez, 1988; 1992 & 1993).

2 Sobre el concepto de ‘*aleiúrgia*’ Foucault señala que se trata de una palabra ficticia tomada del adjetivo *aleithourges* (que es empleada por Heráclides Pontico para designar a alguien que dice la verdad). En el curso de 1980, Foucault se refiere a la *aleiúrgia* como un descubrimiento, producción y desarrollo de la verdad en el sujeto, pero no como un conocimiento útil al poder, sino como una ritualización o manifestación de la verdad del sujeto en relación con la noción de ‘hegemonía’; es decir, que la conducción de las conductas solo es posible mediante formas *aleiúrgicas*. Es en 1984 cuando Foucault confiere a este concepto una dimensión metodológica (Foucault, 2010).

compleja matriz colonial de poder que supone y proyecta a un sujeto moral y obediente.

Para ello, retomaré el proceso histórico de la ‘guerra defensiva’ en el contexto de la ‘colonia’ y sus respectivas estrategias de control sobre los pueblos indígenas, como una irrupción cristiana en las tecnologías de gobierno, a la luz de una suerte de hermenéutica del sujeto colonial<sup>3</sup>; esto es, de la aparición sistemática en la evangelización indígena de una exigencia al reconocimiento de la condición natural de pecado evidenciada por la sangre<sup>4</sup>, a la renuncia de su pasado (costumbres y creencias), a la aceptación del bautismo como estatuto de ‘reconocimiento’ (σφραγλις)<sup>5</sup> y ‘renacimiento’ (αναγενεσις), y a la confesión como garantía de su permanencia en el camino hacia la virtud (Foucault, 2000 & 2014).

Antes de abordar el tema general, quisiera señalar brevemente tres cuestiones metodológicas. Primero, que la noción de ‘gubernamentalidad’ puesta en funcionamiento por Foucault (1999; Gordon, 1991), es especialmente útil para explorar las técnicas e instituciones que emergen durante la colonia respecto a las estrategias de gobierno imbricadas con las tecnologías del yo; es decir, la ‘gubernamentalidad’ se está leyendo desde el ámbito más específico de relaciones entre sujeto y verdad, donde las relaciones de poder o gobierno sobre los otros en el interior de una matriz colonial de poder, se están pensando siempre condicionadas por la relación de los sujetos con ellos mismos (gobierno de sí). Segundo, mi lectura de las técnicas de gobierno de los jesuitas no proceden –como podría esperarse– de la lectura de los ejercicios espirituales ignacianos, sino desde la homilética de la conquista, en el contexto general del *ius praedicandi* (derecho a predicar) y, más específicamente, del III Concilio Provincial de Lima (1582-83); esto, aunque parezca distante a quienes ya tengan un acercamiento sobre las misiones jesuitas de la época, puede resultar –a mi juicio– bastante esclarecedor sobre algunas prácticas y discursos que se cruzan con el pensamiento ignaciano y que han pasado inadvertidas en los estudios sobre el complejo modelo educativo colonial. Y, tercero, todas estas indagaciones están situadas en el marco de un proyecto Fondecyt de iniciación (N° 11140804) en la Región de la Araucanía en Chile en conjunto con una investigación de postdoctorado (Becas-Chile) en la Universidad de Sao Paulo; por lo que no está de más señalar que se trata de un ensayo genealógico muy reciente, que debe ponerse en relación, necesariamente, con los problemas del presente que

3 Por ‘hermenéutica de sí’ se entiende el ejercicio de desciframiento analítico y metódico de los propios estados de conciencia, y de todo lo que la ‘confesión’ cristiana exige como regla de salvación (Foucault, 2011).

4 La *exomologesis* –que Foucault (2014) describía como un ritual de reconocimiento de la condición de pecador– en el contexto de la colonia estaba situado en la práctica del ‘catecismo’, donde el indígena es exhortado a establecer una relación entre su actualidad con las ‘malas costumbres y creencias’ que lo constituyen, y de las cuales debe necesariamente despojarse.

5 Una traducción más literal de (σφραγλις) sería ‘sello’; sin embargo, he utilizado ‘reconocimiento’ con el objetivo de hacer resonancia con algunas exigencias o petitorios de ciertas facciones mapuche del último tiempo.

lo han motivado, esto es, con la emergencia de una racionalidad ‘etnogubernamental’<sup>6</sup> durante las últimas décadas de postdictadura en Chile y la aparición de un contexto extremado de violencia en aquellos sectores donde el paradigma de subjetividad mapuche (*weichafe*) ha desbordado los límites del modelo educativo intercultural promovido por los agentes y agencias involucrados en la gubernamentalización del Estado.

## 2. Contexto

La idea que Foucault esboza a partir del curso “El gobierno de los vivos” marcará un desplazamiento en su proceder genealógico. En términos generales, y siguiendo a Veiga-Neto (2011), el filósofo francés intenta una historia genealógica o problematización de la obediencia, de la manera en que se van conformando las prácticas de gobierno en la cultura occidental; un examen atento a las proveniencias y emergencias de las prácticas de gobierno en la antigüedad greco-romana y su ruptura con la llegada del cristianismo, para ‘desnaturalizar’ la obediencia en los contextos donde habitar y manifestar la ‘verdad’ son lugares de construcción y autoconstrucción de los sujetos. Dichas prácticas de gobierno son las que, de algún modo, se encuentran instauradas en el presente de la modernidad occidental.

Recordemos que, al inicio del curso señalado, Foucault especifica que hubo en sus últimas investigaciones un doble desplazamiento: primero, respecto a la noción de ‘ideología dominante’ para dar paso a la relación entre saber-poder; y, segundo, un desplazamiento de la relación saber-poder para dar paso a la noción de ‘gobierno por la verdad’ (Foucault, 2014).

Del mismo modo, creo necesario indagar sobre los procedimientos coloniales que implicaron la obediencia como eje de dominación –instaurada y complejizada principalmente por los jesuitas–, y sobre el cual giraron una serie de prácticas y dispositivos como la disciplina, la renuncia de sí o la confesión, que fueron objetualizando la inferiorización del indígena en una idea de ‘raza’ que tiene que ver con la domesticación o ‘conversión’ del bárbaro en civilizado. Estos procedimientos, o modos de estructurar el campo de acción de los ‘indios’, por consenso casi unánime en los estudios coloniales y poscoloniales, han sido interpretados ‘exclusivamente’ como procedimientos represivos, prohibitivos o punitivos, sin dejar espacio a los efectos de verdad en que la libertad entra en juego directo y efectivo con el poder (Foucault, 1988).

Después de la Batalla de Curalaba (año 1598), emerge en Chile un debate en torno a la esclavitud del indígena. La destrucción de las ciudades y la muerte del gobernador García Oñez de Loyola pusieron de manifiesto la enorme pérdida

---

6 Sobre el concepto ‘etnogubernamentalidad’, puede consultarse: Boccara, 2007; Lepe-Carrión, 2015.

económica que significaba la guerra entre el imperio y los ‘indios’ del sur (Bengoá, 1996; Jara, 1971).

Melchor Calderón, un destacado ‘inquisidor’ de la época, proponía al rey lo que fue el último vestigio testimonial del poder soberano en el reino de Chile, que pretendía establecer la esclavitud del indígena como “el medio más importante y aún casi el último para concluir con brevedad esta guerra” (Calderón, 1607).

Al cabo de poco tiempo, y a pesar del consenso entre los intelectuales, religiosos, autoridades y ‘alta sociedad’ de la época, la cédula que daba por legítima la esclavitud (España, 1608)<sup>7</sup> fue abolida gracias a la intervención de quien paradójicamente, había dado lectura pública al tratado del inquisidor Calderón. Luis de Valdivia, un padre jesuita que ha pasado a la historia como un defensor acérrimo de los indígenas, una suerte de Bartolomé de las Casas en el reino de Chile, fue quien propuso al rey el proyecto de ‘guerra defensiva’, que consistía en adecuar el evangelio a la realidad social y política de su tiempo; poner al servicio de la economía del imperio la palabra de Dios, con tal de superar las transformaciones de las formas de producción y el decaimiento de vidas humanas. En el fondo, Luis de Valdivia, y la acción pastoral que le antecede, se dispone a sintonizar la conversión de los infieles con la nueva “constitución histórica basada en la necesidad de las cosas” (Góngora, 1970)<sup>8</sup>, es decir, a la conformación de estrategias de subjetivación que tengan por objeto la transformación de los ‘indios’ indómitos en súbditos del rey o –parafraseando a Clovis Moura (1977)– de buenos indios esclavos a convertirse en malos ciudadanos, en un contexto donde aún estaba en discusión el tributo de los indios defendido por la corona y la iglesia, en contra del antiguo y resistente sistema de servicio personal defendido por los encomenderos<sup>9</sup>.

### 3. El derecho y deber de predicar la salvación de las almas

A finales del siglo XVI y comienzos del XVII, el lenguaje soteriológico del conquistador adquiere un tono cada vez más vinculado con la idea de amparo, protección o garantía respecto a la vida del indígena después de su conversión. Salvarlo del pecado es un asunto que implica una política del imperio:

7 En dicha cédula (1608) se especifican dos excepciones en la captura y esclavitud de indígenas: los niños y quienes se ‘convirtieran’ a la fe cristiana. Es decir, la funcionalidad económica del poder colonial estaba vinculada estrechamente a la renuncia del pecado y al reconocimiento en la nueva vida otorgada por el bautismo.

8 Chile atravesaba por la crisis económica minera (1575-1600), la falta de soldados y la necesidad de reducir a los indígenas se volvió una prioridad; existía un enorme conflicto y preocupación en torno a los abusos y monopolio de la fuerza de trabajo por parte de los encomenderos. Se solicitaba traer esclavos ‘negros’ al reino, y, al mismo tiempo, aumentar el valor de la moneda. Por otro lado, las costas de Chile eran blancos permanentes de ataques de corsarios (Errázuriz, 1908, p. 391-412).

9 Recordemos que, hasta finalizado el siglo XVI, el adoctrinamiento de indígenas a manos de los encomenderos se convirtió en una práctica negligente respecto a las directrices de la Iglesia. Estos eran adoctrinados en grandes grupos, perdiendo el carácter individualizante de la conversión. El discurso sobre el ‘buen trato’, conservación, evangelización y libertad de los indígenas comenzó a implementarse desde mucho antes de la llegada de Luis de Valdivia; aunque su sedimentación en políticas indígenas fue permanentemente interrumpida por la resistencia de la élite encomendera que se oponía a las reformas (Huneus Pérez, 1956; Meza Villalobos, 1951).

[...] envió desde estos Reinos con el dicho padre Luis de Valdivia a mi costa otros padres de la Compañía de Jesús, para que os hagan cristianos y os instruyan en las cosas de la santa fe católica; [...] salvando vuestras almas, que es lo que de vosotros solamente se pretende (España, 1612).

El debate en torno a la legitimidad de la praxis pastoral ya había decantado en algunos puntos indiscutibles. Dado que ni los deseos de expansión del imperio ni la gloria o ventajas del rey son suficientes para declarar la guerra a los bárbaros (Vitoria, 1975, IV, p. 11-12), solo es lícita la guerra ofensiva donde se padece la “injuria” (Vitoria, 1975, IV, p. 13-14); y, puesto que, si los ‘indios’ no son ‘hombres’, “*non sunt capaces injuriae*” (Vitoria, 1975. Carta a Miguel de Arcos, 1534), la humanidad del indígena se hace un requisito indispensable para su condición de pecador, donde la injuria se manifiesta toda vez que el indígena obstaculiza la predicación y la conversión (Vitoria, 1975, III, p. 11-14); que son, por sí mismas, un derecho (*ius praedicandi*) que el español tiene en razón de la comunidad natural existente entre los hombres, como también es un derecho viajar o recorrer las tierras de los bárbaros y comercializar con ellos (*ius peregrinandi et negotiandi*) (Vitoria, 1975, III, p. 2-3) y, asimismo, lo es la enseñanza de la verdad del Evangelio a quienes se encuentran por fuera del estado de salvación (Vitoria, 1975, III, p. 9).

El derecho a predicar (*ius praedicandi*) es una prerrogativa que valora el sermón, la misión, la prédica, como una estrategia fundamental en la conversión de los pueblos. Dicha práctica se remite a los evangelios sinópticos, sin embargo, es durante la Edad Media donde adquiere su configuración como ordenamiento en un tipo de discurso homilístico. Agustín de Hipona (Agustín, 1957) puede ser, quizás, el religioso que más aportes hizo al traslado de técnicas clásicas de la retórica greco-romana hacia la conformación de un corpus sobre ‘oratoria sagrada’ para la práctica pastoral de los siglos venideros. Si bien es cierto que las *artes praedicandi* van a tener un sofisticado desarrollo durante los *studia humanitatis* en el Renacimiento, será con el Concilio de Trento, la obra misionera de Bartolomé de las Casas (especialmente en relación a los males de la conquista) y la repercusión de ambos eventos en el III Concilio Provincial de Lima (1582-83), cuando la evangelización del indígena –principalmente jesuita– se convertirá en una tarea prioritaria en la empresa de la conquista durante la segunda mitad del siglo XVI y la totalidad del siglo XVII<sup>10</sup>.

De este modo, la homilética cristiana se convierte en una prédica de la conquista; la salvación de las almas ‘infeles’, es decir, la aceptación de una conducta orientada a la vida más allá de la muerte, es la promesa del ‘bienestar’ de la vida

10 Cabe mencionar que, entre los siglos XVI y XVII, la retórica religiosa ya contaba con algunas obras influyentes. El *Rhetoricorum Libri Quattuor* (1569) de Benito Arias Montano; *Ecclesiasticae Rhetoricae* (1578) de Fray Luis de Granada; *Rhetorica christiana* del franciscano Diego de Valadés (1579); o *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti* de Cipriano Soarez (1562), que se propagó por muchos países para la enseñanza de técnicas de escritura y exposición de sermones a las generaciones de los siglos XVI y XVII.

en esta tierra, o de un ‘reconocimiento’ de su existencia en este reino, el del imperio con sus costumbres y creencias.

Emerge así una articulación sistemática entre formas de evangelización y economías de la fuerza de trabajo; entre cristianización y la precaria situación militar que afectaba al reino en aquel período; y, finalmente, entre la predicación y conversión como herramientas de transformación del individuo (bárbaro-indígena) en “sujeto moral” (Foucault, 2000 & 2014; Gos, 2006), es decir, en un individuo distanciado del pecado que lo constituye y orientado a la transformación de sí mismo por intermedio de una verdad revelada por Dios pero gestionada por los misioneros desde, o a partir de, los implícitos intereses expansivos del imperio. La verdad solo podía traducirse en lo homilético, como aquel deber de evangelizar a quienes ignoran y viven en condición permanente de pecado mortal (Vitoria, 1975. III, 9)<sup>11</sup>.

#### 4. Persuadir a una obediencia voluntaria

La predicación del orador no debería restringirse a entregar contenidos de fe bajo una instrucción desapasionada, no se trata de probar (*probatio*) con argumentos la veracidad de las cosas, sino, de la persuasión (*persuasio*) “como único modo de enseñarle a los hombres” (Las Casas, 1942, V, p. 1), de corregirlos, de conducir sus conductas conforme a la doctrina cristiana o verdadera religión. La predicación del orador, desde luego que debe enseñar la verdad del evangelio (*docere*) y al mismo tiempo deleitar a quien lo escucha (*delectare*), pero más importante que aquello es que el oyente sea movilizado (*flectere*) en sus afectos (sustancia ética) a ejecutar lo que ha oído y experimentado (Agustín, 1957, IV, 13, 29), pero “[...] no para enseñarlos qué deban hacer, sino para que ejecuten lo que ya saben que debe ejecutarse” (Agustín, 1957, IV, 12, 27).

La distinción que hace Agustín entre ‘deber hacer’ (modo de sujeción) y ‘saber hacer’ (actividad autoformativa), constituye el eje sobre el cual podemos comprender la finalidad o teleología del sujeto moral que está en juego en la predicación cristiana, y que en América va a servir de soporte a la reflexión en torno de la obediencia del indígena (Foucault, 2003). La persuasión de los ‘afec-

11 Rolf Foerster (1996) ha hecho un extenso estudio en torno a la relación entre mapuches y jesuitas; según el autor, es en la ‘dimensión ritual’ o sacramental, donde se producen los encuentros entre tradiciones católicas hispanas y tradiciones indígenas. Lo que diferencia sustancialmente este artículo con las hipótesis de Foerster es que, para él, los procedimientos iniciados en la guerra defensiva tenían por objeto la búsqueda de un sistema de mediación entre hispano-criollos y mapuches; mientras que, para nosotros, ese relacionamiento interétnico no fue un objetivo, sino más bien un efecto de aquel conjunto de prácticas que procuraban la transformación subjetiva del indígena. Por otro lado, la transformación del *Ad-mapu* para Foerster tenía que ver con aquellos elementos que contradecían las normas cristianas (poligamia, borracheras, etc.); mientras que para nosotros se trataría más bien del conjunto de reglas y cosmovisiones que contradecían, no las normas cristianas, sino los intereses mismos del imperio: organización familiar, el papel político y guerrero de los lonkos y sabios, la concepción de la tierra y la relación del hombre con el entorno, etc.; esto es, de todas las creencias que ponen en funcionamiento la subjetividad mapuche y en peligro la estabilidad del reino.



tos' puede ser un punto de inflexión en la homilética cristiana, que va desde la estimulación de las emociones en la retórica clásica, hasta la idea de ausencia de 'razón deliberativa' (*βουλευτικός*) que el aristotelismo del siglo XV argumentó en contra de los pueblos indígenas (Lepe-Carrión, 2012a).

De modo que el 'saber hacer' solo se entiende a la luz de una perspectiva racial que entiende al 'otro' como subalterno 'por naturaleza'; es decir, el 'saber hacer', en el contexto de la conquista, supone la humanidad del indio al mismo tiempo que limita su aspecto volitivo al estímulo exclusivo de lo afectivo. Los indígenas son pensados como "gente de suyo blanda [...] ellos entre sí mismos en su lenguaje tienen tanto afecto en el decir, que parece a quien no les conoce pura afectación y melindre", por lo tanto, enseñarles la doctrina en los afectos "es negocio muy importante para el que hubiere de predicar a estos indios" (Iglesia Católica, 1583. Proemio).

De este modo, la salvación es entendida en un sentido estrictamente 'jurídico' (Foucault, 2000, p. 182), donde es necesaria la presencia y tutela del 'otro' (europeo/misionero) para ser persuadido en los 'afectos' hacia el trabajo ético de sí mismo. Es decir, la autoformación como 'sujeto moral' consiste en un proceso que tiene por requisito indispensable la 'libertad'. Ya lo señalaba Bartolomé de Las Casas, cuando decía que la persuasión debe ser dulce, delicada y suave, con tal que el dirigido "voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión y su obsequio a lo que oye" (Las Casas, 1942).

Escuchar –entonces– se convierte en el primer paso del complejo proceso de salvación, mientras que el 'saber hacer' se traduce en obediencia y adhesión a la 'verdad' anunciada en la predicación del sacerdote porque, digámoslo más claramente, el sermón y la instrucción al indígena tienen siempre por función la salvación y la enseñanza de la verdad (1 Ti. 2:4); y, como tal, se espera de quien escucha o recibe el 'buen anuncio', que diga también la verdad sobre sí mismo.

## 5. El ciclo de la verdad

Como ya se habrá percibido, este procedimiento de manifestar la verdad es indispensable para la salvación, y es –según Foucault (2000, p. 346-347)– el instante que determina o caracteriza la historia de la subjetividad en occidente, o la historia de las relaciones entre sujeto y verdad.

Pero cabe preguntarse, ¿cuál es esa verdad? ¿En qué consiste aquel trabajo ético de 'conversión', que exige decir la verdad sobre sí mismo? Para decirlo, clara y brevemente, significa cuatro cosas: 1. que reconozca su condición de indio pecador; 2. que renuncie a sus creencias y costumbres; 3. que acepte la conversión por el bautismo; y 4. que actualice su estado de fe mediante la confesión permanente.

Según Pierre Hadot (2006) la palabra *conversio* correspondería a dos términos griegos que corresponden a dos modelos muy diferentes de transformación

de nuestra conducta. El primero, la *epistrophe*, de uso ya en Platón y las escuelas helenístico romanas, nos sugiere la idea de un ‘volver’ sobre nosotros mismos, o de un retorno del alma hacia su origen o fuente primordial, como si tuviéramos que volver a ser aquello que en algún momento de la vida olvidamos ser; en el fondo, nos dice, se trata de un ‘cambio de orientación’. En cambio el segundo, la *metanoia*, de uso e implementación cristiana, implica algo bastante diferente; se refiere a la idea de un ‘cambio de pensamiento’, esto es, de un renacimiento o ruptura respecto de nuestro pasado. Se trataría –entonces– de una mutación del sujeto o “transfiguración del sujeto” como lo llama Foucault (2000), donde la ‘renuncia’ de sí mismo, se constituye en una pieza fundamental en ese proceso.

Si nos concentramos en el texto “Sermón en lengua de Chile” (1621) del jesuita Luis de Valdivia, que sigue fielmente las recomendaciones del Tercer Catecismo del Concilio de Lima, encontraremos allí que la conversión es entendida como el tránsito desde el pecado a la vida buena, ‘salvar su alma’ del mundo de pecado en que se encuentra, conducirlo, o más bien, estimular sus afectos para movilizar su conducta hacia la transformación en ‘buenos hijos de Dios’. Porque, si bien Dios es padre de todos los hombres, es a los hijos obedientes y que respetan la ley a quienes les dará la tierra y la paz; mientras que a los desobedientes les depara el enojo de Dios, los males y penas (Valdivia, 1621, I, 14), la muerte de su alma (Valdivia, 1621, II, 5) y la condena al infierno para ser quemados por siempre (Valdivia, 1621, IV, 9).

La conversión por medio del bautismo es enseñada como la única opción posible (Valdivia, 1684. Catecismo, 14) para el cese de la pobreza, del sufrimiento y la enfermedad que se vive en esta vida (Valdivia, 1621, I, 16), y una oportunidad para el goce de “todas las demás cosas, cielos, mar y tierra, ríos, aves, peces y animales” (Valdivia, 1621, I, 17) tanto aquí en la tierra (en el reino-imperio), como en la vida después de la muerte. En definitiva, se trata de un ‘renacimiento’ (*αναγενεσι*) a una vida liberada de los pesares de la guerra, donde el convertido será ‘reconocido’ (*σφραγι*) como miembro (pero mal ciudadano) de la comunidad cristiana.

Esto último es sumamente interesante, puesto que la relación habida entre ‘reino de Dios’ y ‘reino español’ se hace evidente cuando Luis de Valdivia intenta explicar el misterio de la Santísima Trinidad:

*Me diréis cómo es esto que no cabe en el entendimiento, que sea tres personas siendo un solo Dios. Verdad decís, que este misterio, no cabe en nuestro entendimiento, hasta que vayamos al cielo a ver con nuestros propios ojos estas verdades, no puede comprender este misterio nuestro entendimiento, ni entrar esto en nuestro saber, ya que si cupieran estas cosas de Dios en nuestro entendimiento, Dios no sería Dios: el ser de Dios excede nuestro entender y saber. Vosotros los indios soléis oír cosas del Rey de Castilla, y os cuentan cosas grandes: pero no las entendéis mucho, ni de raíz sabéis de qué maneras son estas cosas: pero, sin embargo, las dais por ciertas porque los Españoles las han visto con sus ojos. De esta misma manera –hermanos*

*míos– nosotros los hombres, no hemos visto los misterios de Dios, ni sabemos estas cosas divinas, solamente las creemos porque Jesucristo nos las ha dicho, que él como es Hijo de Dios, las ha visto con sus ojos, y lo que él sabe y ha visto nos ha enseñado a nosotros, y esto que él dice creemos que hay tres personas en Dios, cuyos nombres son Padre, Hijo y Espíritu Santo (Valdivia, 1621, V, 14).*

El texto es clave para entender la conversión cristiana como ‘reconocimiento’ y ‘renacimiento’ del indígena en el imperio. El párrafo comienza argumentando el carácter incognoscible de Dios, o de cómo nuestro entendimiento es incapaz de percibir la infinitud e inmensidad de su perfección. Luego, el Sermón sugiere una expresa relación entre los misterios de Dios con la complejidad de las cosas relativas al Rey de Castilla y, también, de los conquistadores españoles, y predicadores, con Jesucristo. De modo que la ‘ley’ del reino, el orden imperial, al igual que el evangelio y sus misterios, son incomprensibles para los nativos, pero susceptibles de ser aceptados como ‘verdaderos’ mediante la testificación de quien los predica. Esto es que la conversión del indígena se fundamenta en el ‘testimonio’, del mismo modo que la obediencia al rey se fundamenta en la representación que la corona tiene en el reino de Chile. En otras palabras: convertirse a la fe cristiana, en el Sermón de Luis de Valdivia, es equivalente a convertirse en súbdito del rey.

Si la renuncia al pecado es requisito para la conversión, es imprescindible que el predicador establezca con precisión y claridad qué es el pecado, de qué manera está presente en la actualidad del indio infiel y a qué costumbres y creencias específicas se debe renunciar:

*Todo vuestro mal es pecado, si queréis saber qué cosa es el pecado: oíd, y lo sabréis. No obedecer lo que Dios manda y seguir solo nuestro gusto, esto es pecado. Hacer vuestra voluntad, y no la Dios, ni cumplir lo que manda. Hurtar, adulterar, jurar falso, esto es pecado, adorar al Pillán y al Huecuvoe, hacer daño a otro, es siempre pecado. Todo lo que es contra Dios, y contra lo que Dios quiere y manda, es pecado (Valdivia, 1621, II, 3).*

Estamos aquí frente a lo que Michel Foucault ha reconocido como el esquema de la subjetividad cristiana (Foucault, 2014), es decir, de aquella paradoja donde la producción de la verdad sobre sí mismo se encuentra en la mortificación de sí mismo. Salvarse del pecado o, más bien, del “enojo de Dios en esta vida y en la otra” (Valdivia, 1621. II, 18), solamente es posible una vez que el ‘indio infiel’ haya renunciado al pecado que le es constitutivo por naturaleza: “porque nacen en pecado” (Valdivia, 1684. Catecismo, 48).

He ahí que la conversión –en el sentido cristiano aquí expuesto– se evidencia solamente donde “el yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo” (Foucault, 2000, p. 210), porque es en esta renuncia donde operaría –a mi juicio– la despolitización o vaciamiento filosófico de la cultura tradicional indígena que

da sustento a las luchas contra el enemigo colonizador, ‘pacificador’ y extractivista o, lo que Serge Gruzinski (1991) ha llamado más certeramente, el deterioro de los lazos tradicionales y de las relaciones interpersonales en las sociedades colonizadas.

El Sermón de Luis de Valdivia (1621) está lleno de exhortaciones que indican el camino que debe recorrer el indígena para su conversión; por razones de espacio no puedo más que señalar algunas de ellas, en las que se persuade al reconocimiento del pecado y a la renuncia del mismo:

*Cuánto os parece que enojará a Dios, el indio que honra al Pillán, nombrándole, y que le suele reverenciar, y llamar, y deja de adorar a Dios, y el que suele nombrar por honrarle al Huecuvoe y le respeta. Y también el indio que no quiere seguir lo que Dios manda, ni obedecer lo que los padres mandan [se refiere a los padres jesuitas], y en su enfermedad, y en lo que tiene necesidad, prefiere tomar consejo con los Machi [que son hechiceros] y con los viejos [ancianos]. No se puede cierto decir, cuánto es lo que con estos malos indios se suele enojar, no se puede con palabras manifestar este enojo (II, 13).*

*Señor mío, perdónanos nuestra ignorancia, que ahora te conocemos y te respetamos, y adoraremos, y no adoraremos más al Pillán, ni aun le nombraremos, que es mentira (I, 11).*

*[...] y mucho más serán atormentados quienes después de haber recibido esta fe, y convertidos al cristianismo, se tornaron a las mentiras que les decían sus antepasados (IV, 9).*

*Todo esto que dicen sin fundamento, es gran mentira y maldad, y cosa de burla: desventurados de esos viejos [ancianos] y hechiceros [Machis], que pobres son, locos y tontos, que os engañan (IV, 10).*

*Vuestros viejos ignorantes [ancianos] no sabían nada para conocer a Dios, eran como niños sin razón, habéis de hacer burla de lo que decían sin fundamento, cosa de burla es cuanto referían y contaban (V, 5).*

El reconocimiento del pecado, es decir, la identificación de aquellos elementos específicos que hacen ‘enfurecer a Dios’ y la inmediata percepción de estar sujeto a un conjunto de ‘mentiras y maldad’, conlleva al neófito a la renuncia de sí mismo mediante la aceptación de la ‘verdad’ en el bautismo “para que les quiten todos sus pecados y sean amigos de Dios, y se salven los que antes eran enemigos suyos” (Valdivia, 1684. Catecismo, 47); porque el bautismo no solo es el sacramento de renovación espiritual (Tit. 3:5), sino –y principalmente– la “puerta de entrada” (Iglesia Católica, 1583) o el renacimiento (o subsunción) a una nueva comunidad cristiana al interior del imperio: “no hay un Dios de los

españoles y otro de indios, todos los hombres y todas las cosas no tienen más que un Dios” (Valdivia, 1621. V, 5).

La renuncia a las propias creencias y costumbres, la aceptación del bautismo y la confesión son técnicas de transformación del sujeto que requieren, para su eficacia, la voluntad de entregarse a la dirección del ‘otro’ con el fin de establecer un permanente estado de obediencia. Dicha obediencia o, más bien, dicho estado de permanente obediencia, está muy lejos de ser un sometimiento o represión; de lo que se trata es de un estado de ‘tranquilidad del alma’, de paz, de beatitud, donde el ‘sujeto moral’ entra en una nueva relación consigo mismo articulada por la subjetividad cristiana. He aquí, en este juego, de la ‘obediencia’, o fuera de esta, donde se encuentran y desencuentran históricamente los poderes político-administrativos con las instituciones de dirección espiritual o prácticas de conducción de las conductas como la predicación jesuita que he intentado describir brevemente en este ensayo (Foucault, 2014).

## 6. Consideraciones finales

Un análisis detallado de las exhortaciones contenidas en el Sermón, en el Catecismo, o en el Confesionario, nos llevaría a visibilizar uno de los temas más relevantes en los estudios sobre etnogubernamentalidad y que forma parte del plan del proyecto Fondecyt en curso: el paradigma sobre el cual se construye la subjetividad mapuche (*weichafe*), o de cómo estas ideas, que están en el centro de su tradición y práctica cultural y espiritual (*Admapu ka Ad mogen*), han sido consideradas siempre el foco de atención en los procesos de educación/evangelización del indígena, pero no como un fortalecimiento del mismo, sino como un desplazamiento folclorizante en nombre de la ‘salvación’ y el ‘reconocimiento’.

Si el pueblo mapuche ha logrado sobrevivir a las tres grandes invasiones, durante la conquista/colonia, la pacificación de la Araucanía y el actual extractivismo, ha sido gracias a que los proyectos evangelizadores y civilizatorios no lograron modificar el núcleo de la subjetividad guerrera (ética y política) de su cultura ancestral.

Si bien es cierto que el modelo de obediencia se sustenta en la libre aceptación a ser conducido, hay también un fuerte componente de desobediencia que insiste en tornarse nuevamente “a las mentiras que les decían sus antepasados”, conocimiento de “locos y tontos” como enseñaba el predicador. Existe en la historia del pueblo mapuche, a diferencia de otras culturas colonizadas brutalmente, una comprensión de que aceptar la dirección del otro, es –efectivamente– la liberación del poder soberano, es la paz o armonía del individuo con el reino de Dios aquí en la tierra, esto es, con el rey, sus soldados y con la economía colonial capitalista; pero, al mismo tiempo, constituye la renuncia fundamental a lo más sagrado del sujeto ético y guerrero: el gobierno de sí y para sí, que algunos historiadores y sociólogos explican como el concepto de autonomía.

Para finalizar, quisiera dejar planteada la siguiente pregunta: si la educación indígena tiene su emergencia en ese conjunto de prácticas de predicación en las misiones que entraban en juego con las prácticas político administrativas del imperio, y si la subjetividad cristiana durante la colonia transformaba al individuo en un sujeto moral desvinculado de su pasado y sus creencias –al tiempo que dicha desvinculación era el requisito de su ‘reconocimiento’ en el reino terreste (desde luego que también en el reino celestial)–, ¿qué papel juegan en el escenario político del presente los Programas de Educación Intercultural Bilingüe, en un contexto donde la subjetividad mapuche (*weichafe*) es el único elemento social que pone en riesgo los intereses territoriales y económicos de las grandes empresas forestales avaladas por un Estado extractivista y monoexportador? ¿Hasta qué punto la folclorización y culturalismo en la escuela transfiguran al individuo moderno en un sujeto moral despolitizado, obediente y funcional a las nefastas políticas de sustentabilidad o multiculturalismo?

## Referencias bibliográficas

- Agustín, San. (1957). De doctrina christiana. En F. B. Martín (Ed.). *Obras de San Agustín* (Vol. XV). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bengoa, J. (1987). Apuntes sobre la acción misional de la iglesia entre los mapuche chilenos. *Nüttram*, III(1), pp. 3-18.
- Bengoa, J. (1996). *Historia del Pueblo Mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago: Ediciones Sur.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 39(2), pp. 185-207.
- Calderón, M. (1607). *Tratado de la importancia y utilidad que ay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile*. Madrid: s/n.
- Errázuriz, C. (1908). *Seis años de la historia de Chile (23 de diciembre de 1598-9 de abril de 1605). Memoria histórica escrita en cumplimiento de los estatutos universitarios*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- España. (1608). Real Cédula para que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos, no reduciéndose al gremio de la Iglesia antes de venir a manos de personas que los tomaren (26 de Mayo) - Felipe III [1598-1621]. En Á. J. & S. Pinto (Ed.). *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile. Legislación, 1546-1810* (Vol. I, pp. 254-256). Santiago (1982): Editorial Andrés Bello.
- España. (1612). *Carta del Rey Nuestro Señor para los indios de la paz y guerra de Chile firmada por su Real Persona - Felipe III [1598-1621]*. Lima: Francisco del Canto - (Colección de la Biblioteca Nacional).
- Foerster, R. (1990). La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía. *Nüttram*, VI(3), pp. 17-35.

- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foerster, R. (1996). *Jesuitas y mapuches 1593-1767*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En H. D. & P. Rabinow (Ed.). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 227-242. México: DF: UNAM.
- Foucault, M. (1999). La 'gubernamentalidad' *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III, pp. 175-197. Barcelona.
- Foucault, M. (2000). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Vol. 2. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Do gobierno dos vivos. Curso no College de France (1979-1980)*. Sao Paulo: Editora WMF MartinFontes Ltda.
- Góngora, M. (1970). *Encomenderos y estancieros: estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista 1580-1660*. Santiago: Universidad de Chile.
- Gordon, C. (1991). Governmental Rationality: An Introduction. En G. B. C. G. P. Miller (Ed.). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, pp. 1-52. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gos, F. (2006). O cuidado de si em Michel Foucault. En M. R. A. Veiga-Neto (Ed.). *Figuras de Foucault*, pp. 127-138. Belo Horizonte: Autêntica.
- Gruzinski, S. (1991). Individualización y aculturación: la confesión entre los Nahuas de México entre los siglos XVI y XVIII. En A. Lavrin (Ed.). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, pp. 105-126. México: Editorial Grijalbo.
- Hadot, P. (2006). *Conversión Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, pp. 177-190. Madrid: Ediciones Siruela.
- Huneeus Pérez, A. (1956). *Historia de las polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI. 1536-1598*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.
- Iglesia Católica (1583). *Tercer Catecismo y exposición de la doctrina Christiana por Sermones para que los curas y otros ministros prediquen, y enseñen a los Indios y a las demás Personas Conforme a lo que se proveyó en el Santo Concilio Provincial de Lima el año pasado de 1583*. Lima: Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile: <http://bit.ly/2f9x7NT>.
- Jara, A. (1971). *Guerra y sociedad en Chile: la transformación de la Guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Santiago: Universitaria.
- Las Casas, B. de (1942). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (3ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

- Lepe-Carrión, P. (2012a). Civilización y barbarie. La instauración de una 'diferencia colonial' durante los debates del siglo XVI, y su encubrimiento como 'diferencia cultural'. *Andamios, Revista de investigación social*, 9(20), pp. 63-88.
- Lepe-Carrión, P. (2012b). El Contrato Colonial de Chile. Crítica a la racionalidad impura, en la configuración racial del discurso científico, político y prácticas culturales en los siglos XVII, XVIII y XIX. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso.
- Lepe-Carrión, P. (2012c). Reflexiones en torno a la instalación de la colonialidad en Chile. Evangelización, educación y reproducción de la 'diferencia colonial' en el siglo XVII. En J. S. et al. (Ed.). *Colonialidad/Decolonialidad del Poder/Saber. Miradas desde el Sur*, pp. 223-242. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.
- Lepe-Carrión, P. (2015). Intercultural Education in Chile: Colonial Subjectivity and Ethno-Governmental Rationality. *Sisyphus, Journal Education*, 3 (3).
- Meza Villalobos, N. (1951). *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Moura, C. (1977). *O negro (Do bom escravo ao mau cidadão)*. Río de Janeiro: Conquista.
- Pinto Rodríguez, J. (1988). Frontera, Misiones y Misioneros en Chile. La Araucanía 1600-1900. En J. Pinto, H. Casanova, S. Uribe & M. Mathei (Eds.), *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Pinto Rodríguez, J. (1992). La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena. *Nütram*, VIII(28), pp. 4-21.
- Pinto Rodríguez, J. (1993). Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900). *Revista Complutense de Historia de América*(19), pp. 109-147.
- Valdivia, L. de (1621). *Sermón en lengua de Chile: de los misterios de nuestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad*. Valladolid: Colección de la Biblioteca Nacional; versión digitalizada del original en <<http://www.memoriachilena.cl>>.
- Valdivia, L. de (1684). *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile : con un vocabulario, y consessionario*. En T. L. d. Haro (Ed.). Sevilla: Colección de la Biblioteca Nacional; versión digitalizada del original en <<http://www.memoriachilena.cl>>.
- Veiga Neto, A. (2011). Apresentação 2da edição. En Foucault, M. (N. Avelino, Trans.) *Do governo dos vivos: curso no Colégio de France 1979-1980 (Excertos)*. Sao Paulo - Río de Janeiro: Centro de Cultura Social / Achiamé.
- Vitoria, F. de (1975). *Relecciones de Indios y el derecho de la guerra* (E. M. d. Olivart, Trans. 3º ed.). Madrid: Espasa Calpe. Disponible en <http://bit.ly/2fuvxuh>.