

El retrato del bárbaro y el concepto de barbarie en la épica sobre la Guerra de Arauco en el siglo XVI

The Portrait of the Barbarian and the Concept of Barbarism in the Epic on the Arauco War in the Sixteenth Century

María Gabriela Huidobro Salazar

Universidad Andrés Bello

CHILE

mhuidobro@unab.cl

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 5.2, 2017, pp. 169-198]

Recibido: 22-12-2016 / Aceptado: 06-03-2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2017.05.02.12>

Resumen. El presente artículo aborda los poemas épicos que cantaron el proceso de conquista de Chile en el siglo XVI y, en particular, la Guerra de Arauco. Estas obras ofrecen una representación que si bien exaltó a los indígenas como héroes en batalla, los retrató también como bárbaros, configuración compleja que reflejó una percepción épica y, al mismo tiempo, crítica sobre el conflicto. A partir de esta consideración, se revisan los usos de los términos bárbaro y barbarie en dichos poemas, analizando su complejidad y las tensiones intrínsecas entre la tradición significativa de estos conceptos y las percepciones del conflicto que los autores proyectaron en sus obras.

Palabras clave. Bárbaro; barbarie; Guerra de Arauco; poesía épica; conquista de Chile.

Abstract. The article approaches the epic poems that sang the process of conquest of Chile in the 16th century and, especially, the Arauco War. These works offer a representation that although it exalted the natives as heroes in battle, portrayed them also as barbarians, complex configuration that reflected an epic but critique perception on the conflict. From this consideration, we review the uses of the terms barbarian and barbarism in these poems, analyzing their complexity and the intrinsic tensions between the significant tradition of these concepts and the perceptions of the conflict that the authors projected in their works.

Keywords. Barbarian; Barbarism; Arauco War; Epic Poetry; Conquest of Chile.

INTRODUCCIÓN

En el contexto del proceso de la conquista española de Chile, la Guerra de Arauco inspiró la escritura de numerosos testimonios orientados a destacar los duros enfrentamientos entre hispanos e indígenas, así como el valor desplegado en batalla por parte de uno y otro bando. En particular, los sacrificios y gestas de sus protagonistas provocaron admiración en sus testigos, moviendo a la redacción de poemas que, dando continuidad a la tradición literaria de la épica, cantaron dicho conflicto con los códigos de la epopeya.

La Araucana de Alonso de Ercilla (Madrid, 1569-1589) fue el primer poema que narró la guerra entre españoles y mapuches, sentando un modelo que continuaron Pedro de Oña con *Arauco Domado* (Lima, 1596), Diego de Santisteban y Osorio con *Cuarta y Quinta Parte de La Araucana* (Madrid, 1598), Diego Arias de Saavedra con *Purén Indómito* (1603) y el poema anónimo *Las Guerras de Chile* (1610). Todos se centraron en episodios del conflicto provocados tras un levantamiento indígena. Los primeros relataron la Guerra de Arauco desde la insurrección araucana que dio muerte al primer gobernador de Chile, Pedro de Valdivia (1553), hasta el arribo y campaña de su sucesor, García Hurtado de Mendoza (1556). Mientras, los últimos poemas se abocaron a narrar los acontecimientos que siguieron a la rebelión contra el gobernador Martín García Oñez de Loyola (1598), conocida como el Desastre de Curalaba, que conllevó la pérdida de territorios y el saqueo e incendio de fuertes y ciudades españolas al sur del río Biobío. Distanciados al menos por treinta años, las primeras obras abordaron la Guerra de Arauco como un proceso de carácter fundacional, que iniciaba el conflicto contra los mapuches; en las últimas, la guerra se había extendido y desgastado, agravando el padecimiento de ambos bandos.

A diferencia de las crónicas, que opusieron la condición del español a la del indígena en una relación de subordinación, los poemas épicos sobre la Guerra de Arauco se centraron en el enfrentamiento de dos mundos igualmente admirables por su heroísmo en la guerra, o al menos similares en su capacidad bélica. La condición con la que los araucanos fueron representados podría explicarse por el asombro que su arrojo pudo despertar en los poetas¹, así como también por las características del género, que para su argumento requería del enfrentamiento de personajes en igualdad de condiciones que justificasen la grandeza de sus respectivas hazañas. De este modo, la caracterización de españoles e indígenas

1. El mismo Pedro de Valdivia expresó su admiración por las cualidades de los araucanos, a quienes enaltece en su epistolario por su modo de luchar. Así lo hace al relatar una batalla en las cercanías del Biobío: «Acometiéronnos por la una parte [...] con tan gran ímpetu y alarido, que parecían hundir la tierra, y comenzaron a pelear de tal manera, que prometo mi fe, que ha treinta años que sirvo a V. M y he peleado contra muchas naciones, y nunca con tal tesón de gente he visto jamás en el pelear, como estos indios tuvieron contra nosotros» (Valdivia, *Carta al emperador Carlos V*, 15 de octubre de 1550, p. 202). Para Thierry Saignes (2000, p. 270), la condición fronteriza de algunos pueblos americanos, como Arauco, habría propiciado la mitificación o exageración de sus representaciones, ya que al no haber producido sus propios testimonios, y dado el desconocimiento de los europeos sobre ellos, los españoles se habrían dado a la tarea de magnificar sus características para enfatizar la dificultad de sus campañas.

como protagonistas heroicos de la Guerra de Arauco se realizó en base a patrones axiológicos comunes, que permitieron apreciar el valor épico de sus acciones a partir de un mismo criterio².

Su oposición como antagonistas en la guerra no descansó, por ende, tanto en razones de poder y de valor, cuanto en los fundamentos y características culturales de los mismos. En este sentido, el retrato de los héroes no permitía establecer una distinción cualitativa entre el valor de cada bando. La distancia entre ambos debía hallarse en otro concepto que estructuró también el discurso implícito en estos poemas, dando cuenta de los personajes indígenas en términos de alteridad. El araucano en cuanto otro se definió como *bárbaro*.

Sin embargo, la representación del bárbaro y de la barbarie en los poemas épicos sobre Arauco no fue sencilla ni logró estructurar el argumento sobre la base de una oposición binaria. Ello, porque su definición surgió de la percepción de los poetas respecto de la guerra que cantaron y ésta, lejos de ser apologética, cultivó una mirada crítica sobre la conquista y colonización de Chile. Escritas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, las obras ofrecen el testimonio histórico de un proceso bélico caracterizado por sus contrastes y por el desgaste paulatino de la guerra. Si bien mantuvieron una representación heroica de los acontecimientos, acorde con las características propias de la épica, los discursos implícitos en estos poemas filtraron también un lamento sobre la violencia acometida entre uno y otro bando. Por este motivo, es posible encontrar en ellos una conceptualización dinámica de lo bárbaro y de la barbarie que, apropiándose de la tradición literaria de esos términos, cargó al mismo tiempo de un particular sentido a la representación de la guerra y de sus protagonistas. Así, lejos de servir a la configuración maniquea del conflicto, estos conceptos tensaron la dimensión épica del discurso, condicionando las características propias del género según el contexto específico de la Guerra de Arauco, que alternaba la exaltación heroica con la lamentación y crítica a los excesos y abusos infligidos.

Desde esta perspectiva, a través de la revisión de los usos de los conceptos de bárbaro y de barbarie, es posible comprender parte del discurso y la percepción de la guerra que forjaron los poetas, fruto de la emergencia de una conciencia crítica que comenzó a asomarse desde *La Araucana* de Ercilla, cobrando fuerza y determinación en las obras más tardías, *Purén Indómito* y *Las Guerras de Chile*³. A diferencia del sentido que ambos conceptos poseen en las crónicas, en la épica su uso da cuenta de un paulatino proceso de escisión entre la voz del imperio y la del poeta. Una distancia que se establecería entre el discurso evangelizador, que justificaba la conquista mediante categorías de alteridad y subordinación —como la del bárbaro— y las acciones de guerra y colonización, que complejizaban la noción de barbarie para trascender la oposición básica entre españoles y araucanos.

2. Beatriz Pastor (1983, p. 470) ha hecho notar, incluso, que la caracterización positiva de los araucanos en la obra de Ercilla llegaría a infligir las reglas fundamentales de la épica, que exigían que el protagonismo lo asumiera el bando que encarnase los valores triunfadores y que el relato se centrara en su ensalzamiento.

3. Pastor, 1983, p. 475.

LA TRADICIÓN DE LOS CONCEPTOS DE BÁRBARO Y BARBARIE

Considerando el concepto de *barbarie* desde las raíces que remiten al pensamiento clásico grecorromano, éste se explica en abstracto como la categoría fundamental del discurso de la alteridad, a través del cual lo propio se define y se justifica a partir de una retórica por oposición. El concepto *bárbaro* refiere a las representaciones subjetivas, positivas o negativas, que un sujeto en la condición de observador construye acerca de un otro percibido como diferente, con más o menos dependencia a las características de lo observado. Su definición revela, por tanto, un principio etnocentrista que conforma una identidad de lo propio a partir de una lógica de contraste y oposición⁴.

Se trata de un concepto de larga tradición, que surge de una cosmovisión bipartita que enfrenta dos realidades culturales en base a su diferencia, ya sea ésta entendida en términos de alteridad o de subordinación. Aun cuando originalmente el concepto remitió a una distinción lingüística, tal como establecía Homero en la *Iliada* (XI, 867), su significación adquirió paulatinamente connotaciones culturales, morales y políticas que establecieron diferencias cualitativas entre el bárbaro y quien lo definía. Heródoto, Esquilo y Tucídides, en el siglo V a.C., dieron clara cuenta de ello: si bien no relegaban a los bárbaros a una categoría naturalmente inferior, sí sentaban los fundamentos de la excelencia helena mediante el contraste de ambos mundos. Los bárbaros no lo eran sólo por no hablar griego, sino por no practicar su modo de vida, representado en la polis como único fundamento posible para llevar una vida plenamente racional y humana⁵.

La recepción romana de esta categoría fortaleció sus bases culturales y políticas, aun cuando, al mismo tiempo, hizo más compleja la definición y clasificación de los pueblos bárbaros, al abrirse a la necesidad de integrar al otro en el imperio. Con todo, la función ideológica del concepto mantuvo en Roma su relevancia. Mediante él, lo propio —la civilización— justificaba su superioridad, identificada a partir de su lengua y del establecimiento de una ley que fundaba un orden social o civil⁶. En la noción romana de barbarie subyacía una pretensión universalista, que

4. Barabas, 2000, pp. 9-10.

5. Frey, 1996, p. 57. La construcción de un opositor polarizado y antitético frente al griego fue producto ideológico de la lucha contra Persia. Las obras de Esquilo y Heródoto son las de los atenienses orgullosos de su polis y de las virtudes democráticas de ésta, victoriosas en su enfrentamiento contra la esclavitud y el poder autócrata persa. Ver Ames, 2008; Matsumori, 2005, pp. 73-74; Santiago, 1998; De Romilly, 1997; Hall, 1989, p. 100; Pagden, 1988, pp. 36-40.

6. Matsumori, 2005, p. 74. La obra de Estrabón, por ejemplo, se ordenó por la retórica de la alteridad en oposición. En base a todo lo que el bárbaro era, ofreció una imagen de la civilización en razón de lo que no era. El modo de vida del bárbaro incivilizado resalta por su precariedad —como la de los nómades suevos (*Geografía*, VII, 1, 3)—, o por su brutalidad —como la de los íberos que realizaban sacrificios extremos (*Geografía*, III, 4, 17). Para Tácito, por otra parte, el bárbaro era precario y bélico por naturaleza, sin haber sabido o querido hallar un estilo de vida aspirante a niveles culturales mayores (*Germania*, 14, 2). Morin (2006, p. 14) advierte en esta definición, el contraste entre el *homo sapiens* y el *homo demens*, al que se asociaría el bárbaro, caracterizado por su irracionalidad —ineptitud para acatar las leyes fundamentales del ser—, su negatividad —o ausencia de elementos constructivos y creadores—,

se abría a la consideración del otro para su apropiación conceptual, cultural e incluso política, y una voluntad constructora, que actuaba sobre la realidad rebelde y cambiante para integrarla a su orden⁷.

El cristianismo, en este sentido, resignificó esta función sin perder por ello su rol fundamental. En tiempos medievales, el bárbaro fue el infiel y el pagano, cuya condición podía revertirse a través de su conversión. No obstante, su calidad no se relegaba sólo a una diferencia de fe, sino que implicaba una distinción cultural, moral y política que devenía de la carencia de una revelación que confería en plenitud, las capacidades racionales y lingüísticas⁸.

Hacia el siglo XVI, los procesos de descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo por parte de España ofrecieron un nuevo desafío para el conocimiento y la apropiación del indígena —en cuanto otro—, así como para la justificación de la necesidad de integrarlo conceptual, política y culturalmente al mundo europeo. En la cosmovisión hispana, el lugar del indígena se definió en una categoría relacional, correspondiéndole la condición de conquistado y de enemigo, contrapuesto o subordinado al español cristiano⁹.

Desde el punto de vista de la formulación del discurso, los testimonios hispanos, especialmente las crónicas, evidencian una concepción binaria del mundo que se expresó mediante la retórica de la alteridad. Las guerras y el proceso de conquista supusieron la oposición del imperio español cristiano contra la barbarie, y de ello, del orden contra el caos, de la Verdad contra el error. El bárbaro americano se definió a partir del retrato europeo en términos de negación, de manera que su realidad se verbalizó mediante las categorías humanistas y cristianas españolas. Sin embargo, tal distinción no se realizaba para excluir, sino para considerar al otro desde códigos de lo propio que permitieran incorporarlo al mundo cristiano. Bajo esta cosmovisión bipartita descansaba una pretensión universalista y una voluntad evangelizadora propias de una visión eurocéntrica, que buscaba incorporar el cosmos bajo una misma fe y un orden único. Esto implicaba una conquista ideológica, un proceso de apropiación del otro y de asimilación conceptual de su novedad, que

su *feritas* y *ferocia* —que explican su conducta violenta— y su *belli furor*. Ver Dauge, 1981, pp. 424-440; Gallego, 1999.

7. Dauge, 1981, p. 381.

8. Matsumori, 2005, p. 75.

9. Todorov (2010, p. 195) distingue tres ejes en los que se situaría la problemática de la alteridad, a partir de los cuales podría comprenderse la conquista del bárbaro americano por España. Primero, supone un plano axiológico que recoge los juicios de valor sobre el otro. Al calificar al no cristiano como inferior, se justifica la necesidad de su evangelización. En segundo lugar, se cuenta un plano praxeológico, acción de acercamiento o de alejamiento frente al otro, que conducen a asimilar sus valores o a imponerse sobre él para someterlo. En este ámbito podría comprenderse la subordinación e integración política de América al imperio español. Por último, rescata el plano epistémico, sobre el conocimiento de la identidad del otro, que podría asociarse a la conquista conceptual de la realidad americana, cuya novedad se asimiló a las categorías gnoseológicas y lingüísticas europeas.

modificaba su imagen original y que auto-definía al europeo como descubridor, conquistador y evangelizador del Nuevo Mundo¹⁰.

No obstante, así como había ocurrido en épocas anteriores, la definición de los indígenas como bárbaros no alcanzó un significado unívoco. Durante el siglo XVI, los intentos por clasificar y calificar a los americanos mediante la retórica de la alteridad originaron debates y litigios. Así, surgieron como visiones extremas las que admiraron en los americanos la ingenuidad de la que carecían los conquistadores -lo que derivaría en el mito de la Edad de Oro, del buen salvaje y en la «leyenda negra»-, y otras que insistieron en su salvajismo, legitimando toda acción de conquista avalada por la superioridad natural y cultural de los europeos¹¹. Los bárbaros pudieron ser considerados como extranjeros -a un nivel de alteridad en igualdad-, o bien como inferiores -alteridad por diferencia-, categorías que repercutieron de modo diverso en los métodos de conquista y de colonización¹². Sin embargo, la mayor parte de los tratadistas, cronistas y letrados del siglo XVI, como Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda, José de Acosta y el Inca Garcilaso de la Vega, utilizó el término *bárbaro* de modo genérico, aludiendo a sus diversos sentidos. A fin de cuentas, el interés que subyacía no era el de conocer al otro, sino el de reconocerlo en oposición a la valoración de lo propio.

La polisemia y complejidad de este concepto también se vio proyectada al caso de Chile y, específicamente, a los poemas épicos que cantaron la Guerra de Arauco. La barbarie, aun siendo en principio una abstracción, varió históricamente conforme al contexto y, en este caso, adquirió sentido en el discurso de estos poemas, según las percepciones, intenciones ideológicas y formación cultural de cada autor. El hecho de que el concepto se insertara en una representación épica de la conquista incidió en su significado. Considerando que un requisito propio del género consistía en la paridad de los bandos enfrentados, el bárbaro no podía ser representado a un nivel de inferioridad, sino más bien de oposición. No obstante, su retrato se vio impactado por la percepción crítica de los poetas acerca de la guerra. Así, las definiciones del bárbaro y de la barbarie fueron objeto de variaciones, disociándose, incluso al interior de un mismo poema, la representación que se desprendía del discurso legitimador de la conquista y de las características del género, frente a la noción que surgía de la experiencia histórica y subjetiva de los poetas frente

10. Sabine MacCormack (2007, pp. 6-7) emplea la idea de puentes de comunicación, que permitían acercar a comprensión de la realidad ajena americana mediante códigos comprensibles desde la experiencia europea.

11. Destacaron, respectivamente, las propuestas de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, por una parte, y de Fernández de Oviedo y Juan Ginés de Sepúlveda, por otra. Ver Todorov, 2010, pp. 157-181; Dal Seno, 1967, pp. 7-23; Mejías-López, 1995; Benito, 1987, pp. 299-306; Frey, 1996, pp. 59-67; Sanfuentes, 2008, pp. 153-154; Barnadas, 1990, pp. 187-188.

12. Todorov, 2010, p. 157. Peter Masan (1994, pp. 144-145) distingue dos tipos de alteridad a partir de las formas con las que se caracteriza al otro. La primera, una alteridad concéntrica, correspondería a la alteridad por diferencia de Todorov, ya que se delinea en base al elemento de la distancia, que determina el comportamiento exótico y salvaje de manera gradual, siendo Europa el punto referencial. La segunda alteridad, dual, sería en cambio la que define al otro a través de una estructura de inversión, determinándolo mediante contrarios a lo propio.

a la guerra. Esta última fue cobrando espacio con el correr del siglo XVI, superponiéndose a la definición oficial del bárbaro asociada al indígena y fortaleciendo un particular carácter para la épica sobre la conquista de Chile.

A partir de estas consideraciones, revisaremos a continuación, el retrato de los bárbaros desde la perspectiva del discurso español cristiano y de la tradición épica, para luego abordar el sentido que los conceptos adquirieron desde la particularidad de la mirada crítica de los autores. De esta manera, será posible relevar estos conceptos como claves para la comprensión y valoración del discurso implícito en estas obras, en cuanto testimonios poéticos sobre la experiencia histórica de la Guerra de Arauco.

EL BÁRBARO DE LA GUERRA DE ARAUCO EN EL DISCURSO ÉPICO, IMPERIAL Y EVANGELIZADOR

El concepto de barbarie latente en el corpus épico de la Guerra de Arauco surgió en coherencia con los imaginarios que habían predominado en los discursos civilizadores y evangelizadores del imperio español. Éste consistió en la categoría de un otro al que, aunque caracterizado por sus errores religiosos y morales o por su condición política y cultural primitiva, no se le consideraba totalmente un inferior. Dentro de las categorías establecidas por Bartolomé de Las Casas, los araucanos se aproximarían en los poemas épicos al retrato del bárbaro como extranjero, cuya condición se definía por carecer de letras o por su superstición e idolatría¹³.

La categoría de bárbaros no se establecía de forma absoluta, sino relativa, ya que cabía la posibilidad de reconocer en los indígenas americanos cualidades positivas que, para el caso de los poemas épicos, podían elevarlos incluso al nivel de héroes en la guerra¹⁴. La barbarie recaería parcialmente sobre ellos, en algunos aspectos culturales o políticos que justificarían su conquista, sometimiento y evangelización.

La presentación que realizó Ercilla en el prólogo a la primera parte de su poema, sentó las bases de un retrato de los araucanos que se proyectaría en la literatura e historiografía chilenas, y que reconocía en ellos una imagen dual de héroes y bárbaros, resaltando su valentía y tenacidad, en contraste con la precariedad de sus formas de vida:

13. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, pp. 264-266. Las otras dos categorías que el fraile distinguió definían, en cambio, al bárbaro como un inferior por carecer de plena capacidad racional. Esto podría deberse a una causa accidental o a la propia naturaleza del bárbaro, pero le restaba, en cualquier caso, calidad humana. Para el autor, los indígenas americanos no podían ser considerados en una de estas dos categorías. Ver Matsumori, 2005, pp. 82-84; Pagden, 1988, pp. 177-188.

14. En la misma línea, Michel de Montaigne relativizaba en su ensayo *De los caníbales*, la noción de quien se califica como civilizado frente al bárbaro. Cada cual utiliza el concepto de barbarie de acuerdo a lo que resulta ajeno a sus costumbres. Por este motivo, su definición no sería necesariamente negativa, ya que podría aludir a los pueblos que se mantienen en una condición natural y que no han sido alterados ni dañados por el espíritu humano.

Y si a alguno le pareciere que me muestro algo inclinado a la parte de los araucanos, tratando sus cosas y valentías más estendidamente de lo que para bárbaros se requiere, si queremos mirar su crianza, costumbres, modos de guerra y ejercicio della, veremos que muchos no les han hecho ventaja [...]. Y, cierto, es cosa de admiración que no poseyendo los araucanos más de veinte leguas de término, sin tener en todo él pueblo formado, ni muro, ni casa fuerte para su reparo, ni armas, a lo menos defensivas, que la prolija guerra y los españoles las han gastado y consumido, y en tierra no áspera, rodeada de tres pueblos españoles y dos plazas fuertes en medio della, con puro valor y porfiada determinación hayan redimido y sustentado su libertad...¹⁵

El retrato del bárbaro que se presentó en *La Araucana* desde el comienzo de la obra, proponía una valoración del enemigo en su calidad humana y heroica. La violencia asociada tradicionalmente a la barbarie no se comprendería tanto como una propiedad negativa natural de un otro inferior o salvaje, sino como una cualidad asociada al contexto de la Guerra de Arauco y a la necesidad de los indígenas por defenderse¹⁶.

El verso inicial con el que Ercilla sugería un nivel de paridad entre los bandos enemigos también daba cuenta de la misma valoración: «pues no es el vencedor más estimado / de aquello en que el vencido es reputado»¹⁷. La nivelación de los contendores sugiere una oposición similar a la que la tradición épica pudo haber concebido en la confrontación entre aqueos y troyanos en la *Iliada*, troyanos y rútu-los en la *Eneida*, o entre cristianos y moros, como la presentó Ariosto en *Orlando Furioso*. Son diferencias que en los poemas sobre Arauco, se entendían por la contraposición política entre un pueblo que no conocía grandes señores ni reyes omnipotentes, y uno que luchaba a favor de éste; por la oposición religiosa entre una cultura que no concebía una divinidad absoluta y una cuyas acciones se entendían como causas de fe; o por la confrontación ideológica entre quienes vivían por la defensa de su libertad, y los que, en cambio, creían en la misión de unir a los pueblos bajo la voluntad de un Dios y de un solo rey.

A partir del retrato elaborado por Ercilla y conforme al discurso imperial, la barbarie de los araucanos se construyó en base a dos características que evocan las propuestas de Las Casas y a las significaciones que esta categoría había adquirido desde la tradición clásica: la del indígena como rebelde y la del indígena como apóstata. Vinculadas entre sí, ambas condiciones debían salvaguardar las dos temáticas propositivas que subyacían a la elaboración de estos poemas en su calidad épica y desde la mirada hispana: la glorificación de las heroicas gestas de Arauco y la legitimación de la conquista española o de su proyecto imperial cristiano.

15. Ercilla, *La Araucana*, Prólogo.

16. Beatriz Pastor (1984, p. 478; 2008, p. 404) se refiere, en este sentido, a la «humanización de la violencia araucana, que —a través de un proceso de subordinación a valores socialmente aceptados, como el honor, y de su presentación como forma de relación inevitable en el contexto de la confrontación bélica entre araucanos y españoles— deja de aparecer como signo de bestialidad para convertirse en cualidad personal y social positiva».

17. Ercilla, *La Araucana*, I, 2, 7-8.

DEL ARAUCANO COMO REBELDE DESDE LA MIRADA ÉPICA IMPERIAL

Desde el discurso imperial, el concepto de barbarie que se advierte en el corpus épico sobre la Guerra de Arauco es aquel que, en primer lugar, la distingue desde una perspectiva cultural y política, en su asociación a un pueblo cuya vida y costumbres hacían de él un sujeto violento y aguerrido. En este sentido, el indígena era calificado como bárbaro cuando se le asociaba a la colectividad y es ésta la que generalmente era retratada en actitudes poco racionales y primitivas. Ya fuera a través de la descripción de su modo de organización, de su vinculación con el alcoholismo y los excesos morales, de la precariedad de su estilo de vida, o de la inclemencia y crueldad con la que podían comportarse frente al enemigo, el pueblo bárbaro era retratado como una cultura cuya irracionalidad —al menos parcial— se contraponía al virtuosismo del imperio español cristiano. Colectivamente, la sociedad araucana no podría considerarse como civilizada, aun cuando los indígenas que la componían podían ser valorados de manera individual como héroes.

Cierto es que todos los poetas reconocieron una organización política en los pueblos de Arauco, representada por el liderazgo de sus caciques, lo que llevó incluso a pensarlos en términos de *Estado*¹⁸. Después de todo, para una mayor comprensión del orden social y político de los bárbaros, los autores recurrieron al paradigma de la semejanza, ejercicio inherente a la caracterización que todo autor realiza sobre un sujeto alterno¹⁹. Los poetas homologaron las instituciones y prácticas indígenas con las más tradicionales de la historia occidental desde los tiempos antiguos. Así, por ejemplo, el consejo conformado por los líderes araucanos recibió constantemente el apelativo de *senado*, incluso en boca de los mismos indígenas²⁰; mientras que sobre las jerarquías sociales y políticas, los poetas hablaron de *vasallos* y *señores*²¹, de *príncipes*²² y *reyes*²³.

No obstante, pese a reconocer en el pueblo araucano un orden social y una organización política, su retrato no les restaba su condición bárbara, ya que su organización no poseía los fundamentos propios de la vida civilizada, que suponían la constitución de una comunidad normada por una ley, lo que a su vez garantizaba

18. El término puede leerse, por ejemplo, en los versos de Ercilla, *La Araucana*, I, 11, 3; Oña, *Arauco Domado*, XVII, 54, 5; y Santisteban, *Cuarta y Quinta Parte de La Araucana*, IV, II, 15, 4.

19. Ver Mason, 1994, p. 143.

20. Entre algunos pasajes en los que se habla del senado araucano, se cuentan Ercilla, *La Araucana*, I, 35, 1; VIII, 8, 5; Oña, *Arauco Domado*, IV, 51, 7; XVII, 28, 2; XVII, 54, 5; Santisteban, *Cuarta y Quinta Parte de La Araucana*, IV, 11, 15, 3; Arias, *Purén Indómito*, XV, 40, 8; *Guerras de Chile*, I, 29, 6. Si bien era una asamblea de líderes, la reunión de caciques no poseía las mismas atribuciones ni origen que la institución senatorial de las naciones europeas o el *senatus romano*. Los concilios araucanos se celebraban extraordinariamente, cuando existía un interés común, y solían ser de carácter militar. No obstante, ante la ausencia de instituciones equivalentes, los poetas recurrieron a lo que resultaba familiar a la terminología política europea.

21. Ercilla, *La Araucana*, I, 13-14.

22. Oña, *Arauco Domado*, V, 43, 1.

23. Arias, *Purén Indómito*, III, 40, 7-8; V, 70, 5. Esta caracterización podría explicarse como una forma de idealizar al pueblo araucano y elevarlo a una categoría que, a partir de códigos universales, glorificase la acción española. Ver Vidal, 1985, p. 78.

la convivencia pacífica al interior de ésta²⁴. Los araucanos fueron representados en oposición a tales condiciones —como sujetos sin ley y de naturaleza guerrera—, definiendo así por negación aquello que los españoles entendían como civilización²⁵. Incluso Ercilla, que reconocía positivamente algunas cualidades de la sociedad araucana, decía de los indígenas que «gente es sin Dios ni ley»²⁶, observación que con el tiempo se vio reforzada en los retratos ofrecidos en *Purén Indómito* y *Las Guerras de Chile*:

Viven vida anchurosa, descansada,
y en esto casi son irracionales,
sin a leyes ni a preceptos obligada,
ni humos ni sospechas de mortales²⁷.

Arrogantes, soberbios y atrevidos
traidores, desleales y embusteros,
como gente intratable que se cría
*sin fe, sin ley, sin rey, sin policía*²⁸.

El autor de *Las Guerras de Chile* coincidía con Ercilla: si en Arauco la autoridad no derivaba de una ley, emanaba en cambio de los méritos en batalla²⁹. Los bárbaros araucanos eran, por naturaleza, gente de guerra. Destaca al respecto un diálogo en *Arauco Domado* entre los indígenas Tucapel, Talgueno y los pastores que los habían acogido, ocasión en la que debatían acerca de cuál era el mejor estilo de vida. Contraponiéndose a la idealización de la vida pastoril y pacífica, el araucano Tucapel alababa el modo de vivir con el que íntimamente se identificaba:

A vida sabe, al gusto no estragado,
arderse en un furor de viva saña
y revolver la rígida guadaña
en medio del palenque y estacado;
A vida sabe el son de Marte airado
y ver nadar en sangre la campaña;
a vida sabe y dulce vida encierra
perderla por la patria en justa guerra³⁰.

La condición bélica por naturaleza de los araucanos fue destacada por todos los poetas, especialmente al abrir sus obras y presentar a los protagonistas de la guerra. Diego Arias, en un ejercicio similar al realizado por Ercilla y por el autor de *Las*

24. Del mismo modo, en el imaginario clásico antiguo, los pueblos antitéticos a Grecia y Roma se mantuvieron en la categoría de bárbaros, aun cuando constituyeran sociedades políticamente complejas. Grandes imperios como el persa debían su barbarie al gobierno despótico de su rey, antítesis de los ideales atenienses; y los germanos pudieron parecer bárbaros ante los latinos por la naturaleza bélica de sus costumbres, opuestas a los ideales de paz y concordia del imperio romano. Ver Kitto, 2004, p. 9.

25. Matsumori (2005, pp. 71-72) advierte que el término civilización no fue utilizado literalmente en oposición a los conceptos de barbarie y salvajismo. Aun cuando su significado estuviese implícito en el discurso sobre la barbarie, la mayoría de los documentos españoles del siglo XVI utilizó el término «policía» para describir situaciones opuestas a la barbarie.

26. Ercilla, *La Araucana*, I, 40, 1.

27. *Las Guerras de Chile*, I, 42, 1-4.

28. Arias, *Purén Indómito*, I, 47, 5-8.

29. *Las Guerras de Chile*, I, 31; Ercilla, *La Araucana*, I, 17.

30. Oña, *Arauco Domado*, XIII, 112.

Guerras de Chile, comenzó definiendo a los purenes como *gente belicosa*³¹, contrastando su condición violenta y rebelde con la de los demás indígenas de Arauco, que para ese entonces ya se habían sometido al gobierno de España. La oposición se sustentaba en el fundamento de la diferencia cultural y política: el bárbaro era aquel que aún no había sido integrado al mundo cristiano español, y que no gozaba del orden y de la paz emanadas de sus leyes.

Su condición resaltaba incluso por su situación periférica, que los enajenaba del espacio civilizado:

Son los purenes gente belicosa
y cabeza de todos los chilcanos;
en una gran laguna cenagosa
viven, toda cercada de pantanos³².

La distancia, en este sentido, conformaba también un criterio clásico de distinción cualitativa y de conformación de la alteridad³³. Bajo estos parámetros, Diego Santisteban ofreció un retrato prototípico de los indígenas como bárbaros, que da cuenta de los paradigmas vigentes a fines del siglo XVI para la construcción de dicho imaginario. Santisteban nunca viajó a Chile, por lo que el desconocimiento del poeta respecto de las tierras y de los pueblos sobre los que cantaba merma la verosimilitud de su relato. No obstante, su obra da muestra de los arquetipos que inspiraban la representación española de los bárbaros, tal como se desprende del retrato inicial del protagonista de su poema, Caupolicán II. Semejante a un ser salvaje, se habría criado lejos de toda sociedad y, conviviendo con fieras, se habría formado como un hombre belicoso, indomable y, prácticamente, inhumano:

Todo el tiempo que digo, el Araucano,
comunicando siempre con las fieras,
haciéndose en sus hechos inhumano,
andaba por los montes y riveras;
mataba muchas de ellas por su mano,
buscando las más bravas y ligeras,
que en todo Pilmayquén hallar podía,
y de sus mismas pieles se vestía³⁴.

31. Arias, *Purén Indómito*, I, 4, 1.

32. Arias, *Purén Indómito*, I, 4, 1-4.

33. Aínsa, 1992, p. 54. El contraste representado a partir de la distancia geográfica también forma parte de la representación clásica de la barbarie, que ubica al otro en la periferia y a la civilización en el centro. La *Geografía* de Estrabón da cuenta de esto. Para este autor, por ejemplo, la ferocidad y el salvajismo de los montañeses del norte ibero, junto a su falta de sociabilidad y de sentimientos humanitarios, se entendían no sólo por sus necesidades de defensa, sino por su lejana ubicación (*Geografía*, III, 3, 8).

34. Santisteban, *Cuarta y Quinta Parte de La Araucana*, IV, I, 21. Olaya Sanfuentes (2008, pp. 179-181) distingue al bárbaro del salvaje en razón de la sociabilidad del primero frente a la condición individual y aislada del segundo. De acuerdo a esta diferencia, Caupolicán II podría identificarse como un salvaje antes que como un bárbaro. Sin embargo, la terminología de los poemas épicos da prioridad al concepto bárbaro y en él parecen fundirse connotaciones que remiten a una condición salvaje, así como en otras oportunidades, se utiliza también sin sentido peyorativo alguno.

La condición de bárbaro se acentuaba conforme a su distancia respecto a la sociedad y a la civilización. Esta característica formaba parte del retrato clásico de la barbarie, que estableciendo el parámetro de la lejanía, definía un criterio político y cultural que por oposición, resaltaba al mundo español, a su condición de superioridad y a su rol de civilizador de América. Así, del mismo modo como éste había sido representado por la tradición épica clásica, el concepto derivaba finalmente en una caracterización moral: el bárbaro, al criarse lejos de la civilización, se forma en una comunidad carente de racionalidad, ley y paz, por lo que no puede ser capaz de actuar conforme a una virtud integral, y suele caer en conductas pasionales y extremas.

En numerosas oportunidades, la victoria araucana sobre los españoles acababa en un descontrol colectivo de los indígenas que se volcaban con ira, inclemencia y crueldad inhumanas contra los derrotados. Personajes egoístas e irracionales participaban, por ejemplo, del saqueo de Concepción en *La Araucana*³⁵, y destacaban por su furor prácticamente bestial en *Arauco Domado*. Oña presenta a Galvarino como a un guerrero que mejor podría parecer una bestia acorralada, antes que un ser humano en toda su condición:

Pues este pertinaz, que más desea
La muerte del contrario que su vida,
Por más que ve a los suyos de caída
No pierde su furor en la pelea,
Antes mejor que nunca se rodea
Con la pesada porra descreída,
Tan fiero, espumajoso y emperrado,
Que es cuerdo quien procura dalle lado³⁶.

Pedro de Oña había representado al estado araucano como un mundo provocado por la mítica Furia, que había esparcido su cólera y su veneno sobre los indígenas³⁷. Pero la inclemencia y crueldad de los araucanos se acentúan especialmente en *Purén Indómito* y *Las Guerras de Chile*, que dieron espacio a la descripción de los saqueos a las ciudades y fuertes del sur, así como a los levantamientos indígenas que buscaron vengarse cruelmente de los encomenderos hispanos. En *Las Guerras de Chile* se habla de los «indios inhumanos, / sedientos por matar a aquel hora»³⁸, mientras que Diego Arias relata con numerosos detalles los crueles y constantes ataques de la «bárbara canalla»³⁹.

35. Ercilla, *La Araucana*, VII.

36. Oña, *Arauco Domado*, XI, 106.

37. Oña, *Arauco Domado*, V, 57-58.

38. *Las Guerras de Chile*, V, 16, 5-6.

39. Arias, *Purén Indómito*, VII, 18, 6; 30, 1; 56, 4. La crueldad de los purenes llega, en esta obra, a adquirir ribetes extremos de salvajismo. Así se detalla el asalto a los hombres de Loyola en Curalaba, que da cuenta de actitudes caníbales de los indígenas contra los españoles (Arias, *Purén Indómito*, 1, 62; 11, 8-9). La muerte del capitán Arana (Arias, *Purén Indómito*, VII, 36) también es descrita como un acto cruel y salvaje, presentando una imagen de los indígenas como bestias carroñeras.

La irracionalidad también imperaba en ocasiones, en las festividades indígenas. El alcoholismo fue frecuentemente asociado a la actitud colectiva de los bárbaros, que provocaba celebraciones caóticas, cuyas connotaciones rayaban en lo malicioso e infernal. Pedro de Oña, por ejemplo, describía en sus primeros cantos a los araucanos celebrando sus victorias antes de la llegada de García Hurtado de Mendoza, y junto con actos idolátricos, el poeta se detenía a describir la actitud descontrolada e irracional de la colectividad indígena, en una borrachera que los conducía a caer en cada uno de los vicios capitales⁴⁰.

Ercilla ya se había referido a la costumbre araucana de organizar estas celebraciones, las que también recogió Santisteban. Su referencia, sin embargo, se hizo más frecuente con los poemas posteriores, que les confirieron connotaciones morales, enfatizando en la irracionalidad y descontrol de la que se hacían objeto los indígenas cuando se rendían al alcohol. El retrato podía alcanzar tonos lastimeros:

Las lenguas torpemente las menean
para decir o echar estas bravatas,
los embutidos cuerpos bambolean
y todos o los mas andan a gatas:
los transparentes ojos centellean,
aunque llenos de paño y cataratas
al mas valiente de ellos y bizarro
los labios se le pegan con el sarro⁴¹.

El descontrol y la falta de juicio en tales celebraciones daban ocasión a los indígenas para enfervorizarse y creer ciegamente en su superioridad bélica frente a los españoles. Bajo las actitudes descritas, descansaba la caracterización moral más clásica de la barbarie, que la hace objeto de una arrogancia propia del rebelde que desconoce y violenta la ley. Confiando en sus capacidades físicas y en sus virtudes guerreras, y sin reconocer una autoridad superior a los caciques, el araucano solía caer en desmesura y soberbia —en la clásica *hybris* helénica— que lo impulsaban a confiar extremadamente en sí mismo, arriesgando su vida y aceptando desafíos sin medir el peligro o las consecuencias de su actuar.

Ercilla hablaba, entre otros calificativos, de la «bárbara canalla embravecida» y de «la trulla y grito bárbara importuna»⁴², mientras que Oña se refería a la «furiosa turba alharaquieta» y a la «gente indómita y altiva»⁴³, apelativo del que también hizo uso Diego Arias⁴⁴. En *Las Guerras de Chile* pueden leerse versos que hablan de la «bárbara jactancia», del «rebelde pueblo temerario» y del estado araucano como

40. Oña, *Arauco Domado*, II, 11-22.

41. Arias, *Purén Indómito*, III, 12. Ver Ercilla, *La Araucana*, I, 33; Santisteban, *Cuarta y Quinta parte de La Araucana*, IV, II, 3; Arias, *Purén Indómito* II, 70-82; III, 60; XVIII, 29; *Las Guerras de Chile*, IX, 11-13.

42. Ercilla, *La Araucana*, IX, 84,6 y XXII, 15, 6.

43. Oña, *Arauco Domado*, II, 21, 2; XI, 82, 5.

44. Arias, *Purén Indómito*, II, 26, 6.

«estado furibundo»⁴⁵, alusión similar a la que realizó Santisteban para hablar de Arauco como un «soberbio término»⁴⁶.

Los araucanos fueron concebidos, entonces, como un pueblo rebelde. Su descontrol y su falta de integridad moral les habrían impedido mantenerse sometidos a las leyes del imperio y a la voluntad de Dios, impuestas a partir de las conquistas de Pedro de Valdivia. En este sentido, el epíteto de *bárbaros* jugaba un rol más relevante y preciso que el que podría haber ofrecido el término *salvajes*, ya que el primero oponía a los otros como enemigos conscientes del imperio, mientras que el segundo los habría retratado como seres carentes y desconocedores de las bondades de la civilización, incluso con cierto grado de inocencia⁴⁷.

La barbarie, como condición de los araucanos, permitía legitimar los esfuerzos españoles por conquistarlos y evangelizarlos, ya fuese por la vía de las armas o a través de un proceso de colonización y educación. Más allá de las críticas a los procedimientos hispanos, en los poemas subyace un ideal de conquista y de integración de los pueblos de Arauco al imperio de España como paradigma de civilización. Así, todo acto contra tal ideal era calificado como manifestación de rebeldía, haciendo de su agente, un bárbaro.

Ercilla lo declaraba al iniciar la segunda parte de su obra, legitimando la campaña que iniciaría García Hurtado de Mendoza, justificada en su pretensión de recuperar las conquistas de Valdivia y reintegrar a los rebeldes araucanos a la ecúmene cristiana⁴⁸:

Dádoles a entender que nuestro intento
y causa principal de la jornada
era la religión y salvamento
de la rebelde gente bautizada,
que en desprecio del Santo Sacramento,
la recibida ley y fe jurada
habían pérfidamente quebrantado
y las armas ilícitas tomado⁴⁹.

Arauco Domado, el poema más afín a la causa española, reforzó de la misma manera la legitimidad de la empresa. El pueblo araucano, que «más levantado y

45. *Las Guerras de Chile*, I, 66, 4; V, 44, 6; VIII, 48, 1.

46. Santisteban, *Cuarta y Quinta parte de La Araucana*, V, XII, 32, 1.

47. Sanfuentes, 2008, pp. 179-180.

48. José Durand (1964, p. 133) comprende este argumento en la línea teórica de Francisco de Vitoria y su *Relectio de Indis*. Pese a que no es posible demostrar una comunicación directa entre Ercilla y Vitoria, Durand sugiere la posibilidad de que estas ideas, en boga en Lima en tiempos del viaje del poeta, pudieron influir en sus teorías sobre la guerra justa y la legitimidad de la Guerra de Arauco. Asimismo, tales propuestas debieron ser conocidas por Pedro de Oña, en sus años de estudio en la Universidad de Lima. Goldfarb (1986, p. 26) destaca la similitud del argumento de Ercilla con la tesis de los escolásticos españoles, que para legitimar la conquista de tierras recurrían al argumento de la propagación de la fe a los bárbaros que practicaban diabólicas creencias.

49. Ercilla, *La Araucana*, XVI, 29.

más soberbio estaba»⁵⁰, debía ser sometido nuevamente al orden cristiano. La misión de García Hurtado consistía primero en evangelizar⁵¹. Por tanto, no se trataba de iniciar una nueva campaña de conquista, sino de sofocar una rebelión.

La tesis legitimadora de la guerra de España contra Arauco, subyacente a *La Araucana* y *Arauco Domado*, también se asoma en los demás poemas, cada vez que los bárbaros eran calificados de rebeldes, insolentes, traidores y soberbios. El levantamiento de Curalaba en diciembre de 1598 dio pie a esta misma consideración. Abundan en los poemas tardíos, los apelativos que hablan del pueblo araucano como el «rebelado bárbaro furioso»⁵², «gente bárbara y perjura»⁵³, «escuadrón bárbaro ingrato»⁵⁴ o «pérfidos apóstatas»⁵⁵.

No se trataba, después de todo, de una propuesta imaginada por los poetas sólo como argumento literario de sus respectivos relatos, sino que formaba parte de las tesis expuestas dentro de los debates y polémicas de Indias. Francisco de Vitoria, aun defendiendo el derecho de los indígenas a sus propiedades y a su libertad, justificaba la guerra toda vez que ésta fuera necesaria para expandir la fe cristiana y conseguir la paz, señalando:

6. Si después de haberlo intentado todo, los Españoles no pueden conseguir hallar seguridad entre los bárbaros, sino ocupando sus ciudades y sojuzgando a ellos, lo podrán hacer lícitamente. Y se prueba teniendo en cuenta que *el fin de la guerra es la paz...*

7. Además, si después que los Españoles hubiesen empleado toda su diligencia y cuidado en evidenciar por palabras y por obras que no es su ánimo estorbar la vida pacífica de los bárbaros ni inmiscuirse en sus asuntos, éstos perseveraren en su mala voluntad y maquinasen la pérdida de los Españoles, éstos tendrían que obrar, *no frente a enemigos inocentes, sino contra adversarios pérfidos* y, sin duda alguna, podrían emplear contra ellos todos los derechos de guerra...

13. Donde hubo bárbaros que se convirtieron a Cristo, si su Príncipe quisiere volverlos a la idolatría por la fuerza o por el miedo, los Españoles pueden en tal caso, si no existen otros medios, *promover la guerra para obligar a los bárbaros a que desistan de semejante ofensa y tropelía*⁵⁶.

Los versos de los poetas reflejaban así, parte del imaginario español contemporáneo, recurso a partir del cual podían justificar políticamente la Guerra de Arauco

50. *Arauco Domado*, I, 3, 2

51. Ver Oña, *Arauco Domado*, I, 57, 3-4. Oña señala que las tropas de García Hurtado venían acompañadas de clérigos y de frailes (*Arauco Domado*, I, 59), observación que pasa desapercibida para Ercilla, confiriendo a la compañía de conquista, mayor religiosidad y sacralizando su legitimidad. En opinión de Friederici (1987, pp. 331-335), pese a que gran parte de los conquistadores actuaba motivada por la búsqueda de repartimientos y títulos, otros creían en el espíritu religioso de la empresa de conquista. Entre ellos, García Hurtado de Mendoza.

52. *Las Guerras de Chile*, IV, 54, 5.

53. Arias, *Purén Indómito*, III, 73, 3.

54. Arias, *Purén Indómito*, V, 5, 5.

55. Arias, *Purén Indómito*, VIII, 7, 3.

56. De Vitoria, *Relecciones sobre los Indios*, III.

y respetar los cánones de la épica, sin rebajar a los indígenas en sus habilidades y condición guerrera en el campo de batalla. Desde el discurso oficial del imperio cristiano, los araucanos entraban en la categoría de bárbaros, pues habiendo conocido el orden de la civilización y la fe del cristianismo, habían renunciado a ella, para volverse al estado de caos y de guerra.

EL BÁRBARO ARAUCANO COMO IDÓLATRA Y APÓSTATA

La segunda nota distintiva de la barbarie desde el discurso imperial en estos poemas fue la idolatría y superstición. En la definición de los araucanos como apóstatas y rebeldes subyacía la noción cristiana medieval de barbarie, que se definía en antítesis a la fe, así como al orden social y racional que se derivaban de ella⁵⁷.

La retórica de la alteridad respecto a la definición religiosa de la barbarie, se desarrolló también bajo un paradigma de la semejanza que adecuó el imaginario religioso y cultural indígena, a la terminología y a las categorías del universo de fe cristiano, de manera que ambos bandos pudieran representarse en contraposición. Los poetas realizaron un esfuerzo narrativo por representar lo que de otro modo resultaría extraño a los lectores europeos, organizando un principio productor de sentido para el discurso español.

Así, el nombre de Eponamón o Pillán, para los araucanos, fue asimilado a las invocaciones al Demonio desde una mirada cristiana, pues el conjurado correspondía al «maldito» y a «aquel que fue del cielo derribado»⁵⁸, o en palabras de Oña, a un «espíritu malino»⁵⁹. Las prácticas espirituales ejercidas por los indígenas se definieron asimismo como «falso oficio de hechiceros»⁶⁰ o de «pérfidos insanos agoreros»⁶¹, ejercicio propio de una «secta»⁶² cuyo culto Oña llegó a vincular además, con los seres infernales de la mitología clásica⁶³. Los autores dieron incluso espacio para el tópico de las intervenciones divinas en la guerra, en las que se enfrentaron las fuerzas del paganismo contra la voluntad de la Virgen María o del apóstol Santiago. Así, por ejemplo, el autor de *Las Guerras de Chile* ofreció un pasaje que, tal vez, sea el que mejor haya contrapuesto en estos términos, la justicia de la causa española frente el error y el pecado del bando indígena. En el canto X, introduciendo el relato sobre el sitio a un fuerte hispano, el poeta presenta a Pangalino, mago indígena que realiza un conjuro para enfurecer al clima, con el fin de provocar una sequía que favoreciese a su bando y debilitase a los asediados españoles⁶⁴. Su invocación surte efecto, abriéndose así un episodio de lo sobrenatural asociado, inicialmente, a la magia idólatra. Atemorizados en dichas circunstancias,

57. Bengoa, 1992, p. 20.

58. Ercilla, *La Araucana*, I, 41, 6; I, 40, 2.

59. Oña, *Arauco Domado*, XI, 13, 4.

60. Ercilla, *La Araucana*, I, 42, 1.

61. Arias, *Purén Indómito*, III, 42, 4.

62. Ercilla, *La Araucana*, I, 40, 5.

63. Oña, *Arauco Domado*, IV.

64. *Las Guerras de Chile*, X, 29-60.

los españoles optan por elevar sus oraciones a María. Y así, logran que vuelva a llover, con tal intensidad que los campamentos enemigos acababan anegándose y sus ocupantes, huyendo atemorizados⁶⁵. El pasaje se establecía así en base a una contraposición de lo pagano y de lo cristiano, y al enfrentamiento de ambas fuerzas que finalizaba con la victoria de la fe y del milagro católicos. El credo español lograba vencer a la superstición indígena.

Con todo, la categoría de apóstata propia de la condición de bárbaro podía redimirse, lo que permitía justificar la acción española⁶⁶. El conquistador no debía aniquilar al enemigo para expulsarlo de sus tierras, sino más bien —como habían propuesto Las Casas y Vitoria—, romper con su alteridad para integrarlo a la ecúmene católica y al orden político del imperio⁶⁷. Así se conjugaban desde esta perspectiva, el concepto latino de barbarie, en su afán por civilizar a los demás pueblos, y aquel de la Europa cristiana, cuya misión civilizadora pasaba al mismo tiempo por una acción evangélica que había resignificado el *telos* de Roma⁶⁸.

Por este motivo, aun cuando la definición de los araucanos como bárbaros se fundamentó en una caracterización religiosa, tal determinación no se quedó en un argumento de fe, sino en las implicancias culturales y políticas que éste suponía. Nuevamente, los argumentos de los defensores de la pacificación de las Indias, representados especialmente por Francisco de Vitoria, habrían jugado un rol importante como influencia sobre Ercilla y Oña, sobre todo por intermedio de religiosos como fray Gil González de San Nicolás, quien viajó a Chile en la expedición de García Hurtado de Mendoza⁶⁹.

La propuesta de estos clérigos se alejaba de la distinción religiosa entre bárbaros y civilizados, para cimentarla, en cambio, en un problema cultural: la buena educación cristiana permitiría a los hombres conformar una sociedad civil mejor, que estableciera condiciones de justicia y de paz. De la ausencia de leyes y de una sociedad civil derivaría, en cambio, una situación de guerra permanente, condición natural de la vida de los bárbaros cuando carecían de autoridad política y de una organización social claramente definida.

65. *Las Guerras de Chile*, X, 61-100.

66. Barabas, 2000, p. 11.

67. La ecúmene, en este sentido, puede pensarse no sólo como la tierra habitada, sino como la tierra de lo propio, lo que supone que sus límites son dinámicos, según sea posible integrar territorios y culturas ajenas o periféricas, al orden y a la estructura de la civilización de referencia. Ver Cruz, 1995, p. 42.

68. Ortega y Medina, 2000, p. 103.

69. Fray Gil González de San Nicolás, discípulo de Vitoria, recogió los fundamentos de estas lecciones para influir en el proceso de conquista desde Lima y luego, en Chile (1557). Sin embargo, García Hurtado de Mendoza habría solicitado su retorno a Perú luego de que las críticas del fraile provocaran discordias, enfrentándose con el franciscano Juan Gallegos, quien defendía la justicia de la guerra. Gil González, de todos modos, se quedó en Santiago, defendiendo su postura incluso después de la gobernación de García Hurtado. El cronista Góngora Marmolejo (*Historia de Chile desde su descubrimiento hasta 1575*, XXXIV) señala que el dominico incluso habría considerado justificables los levantamientos indígenas cuando los conquistadores abusaban de sus prerrogativas. Ver Carta de Fray Gil González al Consejo de Indias, 26 de abril de 1559, p. 276; Mejías-López, 1995, pp. 197-199; Huneeus, 1956, pp. 61-70; Cline, 1954, pp. 475-478.

De no haber guerra, en cambio, la conquista por las armas no tendría necesariamente justificación, incluso cuando el pueblo por conquistar fuese infiel. Las Casas afirmaba que la infidelidad no invalidaba el derecho natural de gentes; los indígenas, como seres humanos racionales, eran capaces de organizarse civilmente, desarrollar costumbres pacíficas, así como también ser evangelizados. La barbarie por combatir debía ser, en cambio, aquella naturalmente violenta, característica que se asoció al pueblo de Arauco.

DE BÁRBAROS Y BARBARIE: COMPLEJIDADES ENTRE EL DISCURSO Y LA EXPERIENCIA

Antes que un conocimiento claro sobre los bárbaros, los poetas parecen haber tenido una noción previa y quizás abstracta sobre la barbarie, cuya aplicación se vio condicionada por la conducta de uno y otro bando en la Guerra de Arauco. Así, la caracterización de los araucanos como bárbaros recibió diversos matices conforme a la percepción de la guerra de cada autor y al discurso que resultó de ella para cada poema. La barbarie sirvió como criterio referencial, que permitía medir el valor o la moralidad de las acciones en Arauco.

Pedro de Oña centró el concepto y la imagen del bárbaro en su idolatría y superstición, con toda la carga cultural y moral correspondiente. La soberbia de los indígenas en *Arauco Domado*, se habría debido a la falta de Dios y de ley, manifestada en su incapacidad para subordinarse a una autoridad superior y para actuar por ideales trascendentes o colectivos. El contraste más claro se establece a inicios del poema, cuando el caos que reinaba en las celebraciones indígenas —marcadas por la borrachera y las prácticas supersticiosas—, se oponía al orden y a la medida de los españoles que, comandados por García Hurtado de Mendoza, emprendían su viaje a Chile.

Unos aplacan, otros solicitan,
ya rompen, ya deshacen, ya desmayan,
ya con las voces dísónas se hunden,
se atruenan, se ensordecen, se confunden...

Esto, señor, sucede allá en la guerra,
y en tanto, acá en la paz, los españoles,
ven ya borado el cielo de arreboles,
de yerbas, flores y árboles la tierra⁷⁰.

El sujeto *bárbaro* se correspondía, en su definición, con el de *barbarie*. *Arauco Domado* ofrece una visión maniquea entre españoles y araucanos como civilizados y bárbaros, respectivamente, respondiendo así al propósito inicial del poeta: ensalzar las gestas de García Hurtado y de sus hombres⁷¹.

70. Oña, *Arauco Domado*, II, 87, 5-8; II, 89, 1-4.

71. Mejías-López (1993, pp. 78 y 91-92), de todos modos, afirma que Oña habría denunciado sutilmente las injusticias cometidas a través del sistema de encomiendas, censurando a los españoles que habían caído en esto. Así, el poeta habría presentado a García Hurtado de Mendoza como el salvador de los

Cuando los discursos subyacentes a las obras eran, en cambio, más críticos frente a la empresa de conquista, el concepto de barbarie y la identificación de los bárbaros no podían mantener las mismas connotaciones que Oña les arrogaba. Así se advierte en *La Araucana* y en aquellos poemas que continuaron el discurso crítico respecto de las acciones de conquista, colonización y encomienda.

La utilización ideológica del concepto *bárbaro* en el poema de Ercilla no parece tan taxativa y clara, sino más bien convencional. Cuando el autor se refería a los bárbaros, lo hacía en oposición a los cristianos, pero sin establecer por eso distinciones dicotómicas o maniqueas. La *barbarie*, en cambio, no se asociaba a un personaje, sino a toda acción irracional, violenta o moralmente injustificable.

Si bien al comienzo de *La Araucana* se advierte la intención del poeta por dejar memoria de las hazañas españolas en tierras australes, el desarrollo de las acciones fue dando paso a un análisis crítico a nivel moral, sobre el modo de proceder de los conquistadores, cambiando el eje de la narración hacia el mundo araucano⁷². De esta manera, la utilización del concepto parece incluso invertir, en la última parte de la obra, el rol de los sujetos que inicialmente lo encarnaban.

Los límites que parecían anunciarse para distinguir unívocamente al otro respecto de la perspectiva hispana, se diluyen a lo largo de la obra. A medida que la crítica al proceder español se agudizaba, producto de la codicia y de la soberbia que los hacían perder las motivaciones ideales y originales de la conquista —la difusión del cristianismo en los dominios imperiales—, la figura de los araucanos fue adoptando las virtudes abandonadas por los conquistadores, alejándose de su condición barbárica⁷³. Mientras la figura del caballero cristiano se diluía, tomaba fuerza la del héroe clásico encarnada por los indígenas.

Sin embargo, esto no se debía a un cuestionamiento de la causa española a se, sino más bien al modo de proceder de algunos conquistadores y a la desilusión de Ercilla ante la incoherencia dada entre una y otros: desde el aprovechamiento de los españoles de la superioridad de sus fuerzas frente a la ingenuidad araucana, criticada en el Canto I, hasta las reflexiones que la muerte de Caupolicán provocó en el poeta⁷⁴. Este pasaje plantea, precisamente, la plasticidad e historicidad del concepto de *barbarie*, cuya aplicación se definía a partir del testimonio del autor frente a la historia.

indígenas abusados y como el promotor de un sistema justo, que castiga a los rebeldes y que respeta a los indígenas que se integren al orden colonial.

72. Pastor, 2008, p. 458.

73. La crítica a la codicia de los españoles constituyó un motivo común de la literatura de conquista, inspirando ciertos tópicos para su representación. Entre ellos, cabe destacar la alusión al mito de las edades, desarrollado en *La Araucana* y en *Las Guerras de Chile*, y mencionado en *Purén Indómito*. En ellos se contrastaba el estado original de los indígenas como una condición comparable con la edad de oro, cuya ingenuidad se habría corrompido al enfrentarse al «hierro» de algunos conquistadores, movidos por la ambición de riquezas. Ver Huidobro, 2010.

74. Ercilla, *La Araucana*, XXXIV, 31.

Antes de ser ejecutado, Caupolicán había sido bautizado por su voluntad, hecho que en opinión del poeta, hacía de la jornada «un felice día»⁷⁵. No obstante, los españoles ejecutaron sobre el araucano lo que para el autor fue un «bárbaro caso»⁷⁶. Así pareciera que los roles acabaron invirtiéndose: los que, en un comienzo, resultaban extraños y bárbaros al narrador terminaban por identificarse con sus principios; y quienes debían resultarle familiares, mutaban a una segunda alteridad.

De esta manera, la identificación del otro en cuanto bárbaro se complejizaba. Aun manteniéndose una alteridad entre los protagonistas, dada por las diferencias inherentes a los mundos español y araucano, los roles se intercambiaban y las propiedades de uno se adaptaban a las cualidades del otro. Después de todo, el bárbaro y la barbarie se definen siempre en cuanto otro en un sentido referencial. Así, si la perspectiva de Ercilla variaba sobre los suyos, también lo hacía su visión sobre los otros, en quienes podía reconocer humanidad. «La elección de un modelo de caracterización españolizante, por oposición a otro posible de carácter realista, no sólo no indica etnocentrismo por parte del autor de *La Araucana*, sino que es expresión de una conciencia que propone la substitución de la oposición entre indígena y hombre —característica de la mayoría de los textos del discurso narrativo de la Conquista y de la sociedad colonial de la época— y de la identificación exclusivista de lo civilizado con lo europeo, sobre la base del reconocimiento de una igual condición humana»⁷⁷.

La crítica del poeta a los españoles lo había alejado de su identificación con los ellos. En la obra, el narrador parece enajenarse poco a poco del discurso oficial hispano, adoptando uno propio, inspirado en sus experiencias y libre de toda consideración *a priori* y mitificada sobre los indígenas⁷⁸. Las categorías en abstracto que inspiraban a Ercilla no eran las que oponían arquetípicamente a cristianos e indígenas, sino a la civilización y a la barbarie, consideradas ambas en términos teóricos para juzgar las acciones y personajes concretos testimoniados por el poeta.

El araucano seguía siendo, por lo tanto, un otro, pero no enteramente un bárbaro, mientras el español parecía ir adquiriendo las propiedades de una alteridad más; si bien no la de un bárbaro, sí la de un sujeto capaz de realizar acciones barbáricas. Cuestionados y criticados, los conquistadores españoles no habían respondido a los pensamientos y principios ideales de Ercilla y del imperio, sino que adquirían connotaciones ajenas, que los relegaban a una condición secundaria en el argumento de la obra.

Así, los bárbaros en *La Araucana* fueron convencionalmente aquellos que no profesaban la fe cristiana, pero ideológicamente fueron quienes no la practicaban. Más allá de la definición convencional dada por el desconocimiento de Dios, lo que se asociaba a la barbarie era la conducta no cristiana, lo que permitía proyectar la crítica al proceder de los conquistadores, como lo habían hecho también, desde

75. Ercilla, *La Araucana*, XXXIV, 19, 1. Ver Caillet-Bois, 1962, p. 411.

76. Ercilla, *La Araucana*, XXXIV, 31, 3.

77. Pastor, 1984, p. 503.

78. Pastor, 1984, p. 555.

una tribuna diferente, Las Casas, Vitoria o Gil González. Ninguno se había declarado contrario a la legitimidad del imperio español —pese a que se les acusó de esto—, pero sí habían criticado los procedimientos aplicados para su consecución⁷⁹.

Ercilla había puesto en boca de los otros, sobre todo de Galvarino, la crítica a las incoherencias implícitas entre el discurso legitimador de la conquista y su proceder histórico, que justificaba para los araucanos, su levantamiento:

Y es un color, es apariencia vana
 querer mostrar que el principal intento
 fue el estender la religión cristiana,
 siendo el puro interés su fundamento;
 su pretensión de la codicia mana,
 que todo lo demás es fingimiento,
 pues los vemos que son más que otras gentes
 adúlteros, ladrones, insolentes⁸⁰.

Tal fue la noción que debió haber trascendido sobre los poetas que continuaron la huella de Ercilla, plasmándose especialmente en *Purén Indómito* y *Las Guerras de Chile*. Ambos poemas se centraron en los hechos acontecidos a partir del levantamiento indígena que acabó con la muerte del gobernador Oñez de Loyola, en 1598, lo que desencadenaría una rebelión generalizada desde la zona del Biobío hacia el sur de Chile. Fuertes y ciudades españolas fueron saqueadas o incendiadas, agudizándose la violencia y los sufrimientos del conflicto por parte de ambos bandos e inspirando en sus testigos una mirada crítica y una voz de denuncia. Utilizando el recurso retórico de la alteridad, los poetas inscribieron sus propias críticas en boca de los indígenas, haciendo ver que la rebeldía de sus enemigos no se debía tanto a una condición bárbara por naturaleza, sino a una respuesta violenta que se derivaba de la ausencia real de la virtud y de la ley cristiana. Aun siendo civilizados en el discurso, la realidad de la colonia y del sistema de encomiendas daba cuenta de una conducta de los españoles que distaba de un comportamiento civil y cristiano.

Los discursos más representativos de esta crítica son, por una parte, aquel que Diego Arias puso en boca de Pailamacho, y por otra, el que en *Las Guerras de Chile* fue pronunciado por un cacique chilote a los navegantes holandeses que habían arribado al sur de Chile. En este último, el indígena criticaba a los españoles por los errores propios de conductas excesivas y antinómicas de una conducta épica o heroica: los españoles habían caído en la soberbia, la arrogancia y la codicia⁸¹. Aún más severa era la crítica pronunciada por Pailamacho en *Purén Indómito*, cuando

79. Ver Mejías-López, 1995, pp. 209-212.

80. Ercilla, *La Araucana*, XXIII, 13. Triviños (2008, pp. 119-124) destaca que Galvarino, aun siendo uno de los araucanos más renombrados en *La Araucana* y en *Arauco Domado*, no se ubicó en estos poemas ni trascendió en el imaginario nacional entre los máximos héroes indígenas, como Lautaro y Caupolicán. A diferencia de éstos, Galvarino fue representado más como bárbaro que como héroe, simbolizando una otredad indestructible e irreductible al orden español. Por eso, murió sin pedir clemencia y maldiciendo a sus verdugos.

81. *Las Guerras de Chile*, XI, 35-40.

el cacique reunía las tropas para fortalecer y justificar el levantamiento comenzado con la muerte del gobernador Oñez de Loyola:

No les detiene más a esos hispanos
que la codicia grande del tributo,
que cobran de los míseros villanos
sin trabajo ninguno y a pie enjuto:
no pecharán jamás a los humanos
si nuestra ley guardaran y estatuto:
fueran como nosotros caballeros,
y no villanos, pobres y pecheros.
Mas con buenas palabras y doctrina
los tiene el español así sujetos,
diciendo que su fe santa y divina
se guarda como guarden diez preceptos:
y entiendo que es más esto golosina
con que ceban a estos indiscretos.
por que ellos jamás hacen lo que dicen
y en el decir y hacer se contradicen⁸².

La posterior enumeración de los Diez Mandamientos por el mismo cacique, quien confrontaba estas leyes con las incoherencias practicadas por los españoles, demostraba que los indígenas ya no se hallaban en desconocimiento del dogma cristiano. Los bárbaros, por lo tanto, no podían definirse aún como los ignorantes de Dios. Bárbaros sí eran los idólatras, pero esta vez, plenamente conscientes de su condición y poseedores de todas las características que pudieran derivarse de su apostasía: eran crueles, vengativos y prácticamente bestiales⁸³.

En este sentido, la crítica hacia los conquistadores y colonos españoles no derivó en una exaltación del enemigo. En *Las Guerras de Chile*, es imposible reconocer un héroe indígena protagónico. En *Purén Indómito*, aun reconociéndose el valor de caciques como Pelantaro y Pailamacho, su heroicidad se diluye cuando sus batallas acababan en crueles venganzas, o cuando lideraban caóticas celebraciones y rendían culto a la guerra y a sus ídolos. Se trata de un retrato que no sólo forjaron los poemas indicados, sino que parece haber sido compartido por quienes fueron testigos y partícipes de la Guerra de Arauco a fines del siglo XVI y principios del XVII. González de Nájera, por ejemplo, describió a los araucanos en *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*, como hombres flojos, alcohólicos y sumamente crueles, explicando con esto la imposibilidad de establecer la paz con ellos. «¿Qué no se creará de una nación bárbara, que su principal apetito y deleitación es ser cruel no menos a sangre fría, que en sus airados movimientos? Por lo cual no se deben medir sus obras con las de los más inhumanos tártaros y scytas, porque a

82. *Purén Indómito*, III, 27-28.

83. Bengoa (1992, p. 105) señala que es entonces cuando realmente comenzó a acuñarse el concepto de bárbaro con la carga moral negativa que se le suele arregar: como un sujeto no confiable y traidor. Lautaro Yankas (1970, p. 121) considera que la representación de los indígenas en *Purén Indómito* es más realista, o menos idealizada, que las ofrecidas por Ercilla y Oña. Al tener un tono de acusación mayor hacia el hispano, admite bondades y defectos en los araucanos.

todos entiendo que exceden en despiadados hechos los indios de Chile»⁸⁴; «Y como ellos no tienen fe ni guardan ley, ni saben qué cosa es honra, sino que su profesión es como la de los gitanos, fundada solamente en engaño, no se puede hacer fundamento en su palabra...»⁸⁵.

El retrato que ofrecía el cronista, coherente con los que se exponían en *Purén Indómito* y *Las Guerras de Chile*, resultaba de las impresiones directas de los españoles asediados por los indígenas hacia fines del siglo XVI. Sin embargo, el retrato de los conquistadores no distaba radicalmente de aquel de sus enemigos, tal como denunciaba Pailamacho. Uno y otro bando eran capaces de cometer actos bárbaros. En *Purén Indómito*, destaca el personaje del encomendero Diego Serrano, de quien Arias refiere acciones crueles e injustas, al borde de la irracionalidad. Lejos de representar los ideales de la colonización española, la barbarie contenida en las torturas a las que Serrano sometía a sus víctimas llegaba incluso a sugerir la posibilidad de entender las causas de los levantamientos indígenas. No se trataba de un solo individuo. Al cerrar la descripción, el poeta aludía a la crueldad de la gente española:

Antes de rebelarse los serranos,
Serrano, sin razón ni fundamento,
Prendió algunos Caciques principales
Con otros muchos bárbaros leales.
En ásperas prisiones los metía
De adonde uno a uno los sacaba,
Con grandes amenaza les hacía
Decir lo que jamás se imaginaba:
Y a quien confesar cosa no quería
Con horrenda crueldad tormentos daba,
De las partes secretas y viriles
Colgándolos con látigos sutiles.

Al uno de los indios principales
En aquestos tormentos tan crueles,
Las binzas y los miembros genitales
Le arrancó retorciendo los cordeles:
Sin merecer, señor aquel estos males.
Que como tengo dicho eran fieles,
A los demás domésticos cerbices
Les cortava los pies y las narices.

Aquestas y otras hórridas crueldades,
Cual las que voy tratando aquí al presente,
Hizo mudar las firmes amistades
En aborrecimiento y odio ardiente:
Han sido tan infandas las maldades
De la española cruel y airada gente,

84. González de Nájera, *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*, I, 3, 1-3.

85. González de Nájera, *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*, I, 4, 1.

Que como el cielo de ellas es testigo
Justamente al esceso envió el castigo⁸⁶.

El conflicto en el sur de Chile había perdido para estos autores, el carácter épico o heroico que parecía haber tenido en sus primeros tiempos, como lo había presentado Ercilla. En el Prólogo al Lector, González de Nájera criticaba, precisamente, la representación poética que había difundido una imagen engañosa de la Guerra de Arauco, «tejiendo flores en los hechos de armas». La guerra había perdido su heroísmo, derivando en un mundo dominado por la barbarie para ambos bandos. La crueldad, inclemencia e irracionalidad de unos no surgía de una idealización de los otros. El bárbaro no era tal porque fuese el enemigo de un bando mejor ni su representación emanaba del discurso teórico legitimador de la conquista, sino de la percepción *in situ* de los poetas sobre los acontecimientos, que vieron asomar en ambos bandos la barbarie.

El bárbaro se habría salvajizado: su retrato no surgía tanto de la oposición frente a una sociedad colonial civilizada y virtuosa, sino debido a la ausencia de ésta. Más allá de la causa religiosa que se defendiera, lo que podía establecer una distinción entre la barbarie y la civilización era el orden que emanara de ella.

Diego Arias, al iniciar el canto XV de *Purén Indómito*, comparaba la condición de los pueblos antiguos con aquellos que combatían en Arauco, y evitaba referirse a los primeros como bárbaros, aun siendo paganos. El poeta, en cambio, hablaba de los *gentiles*, apoyando la tesis —que ya había sugerido Vitoria⁸⁷—, según la cual la virtud y la justicia no se derivan necesariamente de la fe cristiana, como tampoco se deriva la barbarie de la infidelidad:

Los gentiles asirios, persas, griegos,
babilonios, egipcios y romanos,
con estar en la fe divina ciegos,
hicieron más justicia que cristianos:
pues jamás por amor, pagas, ni ruegos,
con tener los efectos de tiranos
las propias leyes que ellos impusieron
de su derecho un punto no torcieron⁸⁸.

La imagen de la Guerra de Arauco parecía ser la de un caos total. Cada quien velaba por sus propios intereses, impidiendo que se garantizara un orden justo:

Aquí, señor, se hace de otro modo,
que los jueces son los que desuellan
a todos los de aqueste reino todo,
y a los más miserables los degüellan:

86. Arias, *Purén Indómito*, XIV, 51-54

87. Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los Indios*, I, 1-16. La pacificación de las Indias no podía suponer, por lo tanto, la imposición de la fe cristiana y de la autoridad del imperio por la vía primera de las armas, pues ello contradiría el fundamento mismo de la superioridad española sobre el bárbaro.

88. *Purén Indómito*, XV, 1.

las manos meten todos hasta el codo
y después todos ellos se querellan,
de ver cuan mal se hace aquí justicia
Siendo quien de su juicio la desquicia⁸⁹.

La estructura de *Purén Indómito* y *Las Guerras de Chile* respondió también a la misma imagen: ambos se caracterizan por la fragmentación del relato, aquella que David Quint, a partir del análisis de *Farsalia*, ha identificado con las obras propias de la *épica de la derrota*. El relato, fragmentario y episódico, daba la impresión de que lo que se narraba era una historia sin un final cierto, cuya única certeza era la violencia de la guerra⁹⁰.

Las voces que se asoman en estos poemas también se multiplican, confiriendo variedad discursiva a la narración y permitiendo que la crítica aflore desde otras perspectivas. Así, en *Las Guerras de Chile*, un anciano reprocha a los jóvenes su ímpetu por ir a la guerra, actitud diametralmente opuesta a la que había adoptado, por ejemplo, Mencía de Nidos en *La Araucana*. A fines del siglo XVI, la guerra había perdido su sentido pacificador y se revelaba a los poetas como parte de una barbarie con la cual la misión española no podía identificarse:

Qué afecto este de ánimo liviano
con que el humano mísero excesivo
se va por pacto crudo él a la mano
de aquel monstruo voraz de guerra esquivo.
El bruto irracional más inhumano
amando en sus especies verse vivo,
huye quien su ser le menoscabe,
y el hombre solo busca quien le acabe!⁹¹

En esta octava, el poeta no reconocía a la violencia como algo inherente a una condición bárbara anterior a la civilización, sino como una propiedad del ser humano que no se condecía con su racionalidad. Por eso, los españoles podían llegar a ser tan violentos, crueles o injustos como los mismos bárbaros. Las críticas inherentes en *Purén Indómito* y *Las Guerras de Chile*, así como el retrato de los indígenas como bárbaros salvajes, formaron parte de un discurso amplio que se hizo cargo de los abusos cometidos por conquistadores y encomenderos, y que

89. *Purén Indómito*, XV, 4.

90. Quint, 1993, p. 136. El contexto histórico debió haber sugestionado a los poetas en esta impresión. No sólo a Lucano, que participó y criticó al imperio romano gobernado por Nerón, sino también a los poetas modernos en Arauco, que veían a su alrededor un conflicto que no parecía tener fin. El mismo González de Nájera se había dedicado en su obra a desmitificar la Guerra de Arauco para buscar una posible solución, que escapara de un proceso que ya le parecía cíclico e interminable. Este cronista comparó la situación de Chile con la guerra entre la Corona española y Flandes, tanto por el nivel de violencia como por su prolongación en el tiempo. Son estas condiciones, afirma Baraibar (2013), las que habrían llevado a que Chile recibiera el apelativo de «Flandes indiano», tal como Diego de Rosales en el siglo XVII, lo sentenciaría con el título de su obra *Historia general del reino de Chile. Flandes indiano*.

91. *Las Guerras de Chile*, VIII, 60.

los responsabilizaba por el levantamiento de los araucanos, entendido más en una condición de venganza que de rebeldía⁹².

CONSIDERACIONES FINALES

La oposición binaria entre barbarie y civilización que con claridad podría establecerse en un plano discursivo y en los debates teóricos del siglo XVI fue objeto de una compleja y dinámica recepción en los poemas épicos que cantaron la Guerra de Arauco. Aun proponiéndose una primera estructura argumentativa que enfrentó a indígenas y españoles como bárbaros y civilizados, contraponiendo la rebeldía y la apostasía frente a la ley del imperio y la fe cristiana, la experiencia de los poetas frente al conflicto inspiró en ellos una perspectiva crítica que reformuló los usos de los conceptos de barbarie y de bárbaro, distanciándose del discurso oficial y de la lógica épica tradicional.

En especial, en los últimos poemas del corpus épico sobre la Guerra de Arauco, el retrato del bárbaro se salvajizó y los españoles aparecieron actuando barbáricamente cuando el heroísmo parecía haberse perdido. La particular violencia de esta guerra inspiró así un discurso épico singular, en el que el bárbaro pudo ir adquiriendo mayor protagonismo que el héroe⁹³. La barbarie se abrió espacio y el bárbaro acentuó su condición en la Guerra de Arauco, en la medida en que los hechos heroicos y virtuosos, así como las prácticas civiles, evangélicas y el respeto a las leyes fueron desapareciendo de la historia y de las letras sobre dicho conflicto.

La representación que surge de la guerra asociada intrínsecamente a la barbarie parece evocar a la que Lucano había propuesto para retratar la situación de Roma en los comienzos del imperio. La barbarie, en *Farsalia*, no se encontraba fuera de los límites de Roma, sino en los comportamientos violentos, inclementes y a veces bestiales de romanos de uno y otro bando. Así también, hacia fines del siglo XVI, en una incipiente sociedad colonial cuyos límites variaban y alrededor de la cual interactuaban diversos agentes históricos, el bárbaro no podía ser concebido como un ser distante, exótico o totalmente antagónico, sino como aquel que, valorado a partir de un mismo criterio, había caído en la más baja condición moral.

Tal como en *Farsalia*, el orden civil, así como la concordia y la paz que debían derivar de él, latan en *Purén Indómito* y *Las Guerras de Chile* como ideales perdidos, pero absolutamente necesarios para revertir la situación que se vivía. Así, barbarie y civilización parecían enfrentarse en una forma similar a la que opone realidad frente a idealidad.

Esto no implica, de todas formas, que los poetas modernos hayan sido conscientes de la gravitación del concepto clásico de la barbarie en sus obras. El peso de lo clásico pudo haberse manifestado a través de la tradición, aquella que Gadamer definía como *conservación*: «como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque

92. Ferreccio, 1984, p. 40.

93. Pastor, 1983, 702.

caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí»⁹⁴. Conceptualmente, la noción clásica sobre la barbarie había mantenido en el corpus épico sobre la Guerra de Arauco, su definición tradicional, adaptándose a los discursos de cada obra y a las representaciones de la historia que surgieron a partir de éstos. Asociada a la violencia ante la ausencia de leyes, los poetas utilizaron esta terminología para distinguir personajes y situaciones que requerían de su valoración en concordancia con la intención discursiva de cada una de sus obras. Por este motivo, el reconocimiento de esta condición en el mundo de Arauco había variado históricamente.

Habiendo sido utilizada primero por Ercilla, la idea de la barbarie y el retrato sobre el bárbaro que se derivó de ella, fueron adquiriendo connotaciones más extremas, mientras las condiciones de la guerra y del dominio de los españoles sobre el sur de Chile también se agudizaron. La barbarie, que en un comienzo fue relegada a un plano secundario frente a una perspectiva heroica que resaltaba las acciones admirables, por sobre aquellas dignas de denuncia, especialmente en la obra de Oña, adquirió cada vez mayor peso y protagonismo, en la medida en que los casos y personajes que podían representarla se multiplicaron, y en tanto que las condiciones del caos se superpusieron a las del orden y a las de la virtud. La violencia se agudizó cuando el heroísmo se remitió a los términos de un ideal.

Sin contradecirse, el rol y la relevancia de la condición de héroes y de bárbaros aumentaron o decrecieron conforme al carácter legitimador o crítico de estos autores frente al conflicto entre españoles e indígenas. El retrato de los personajes de la Guerra de Arauco, y en especial aquel de los indígenas, conjugó así estas dos condiciones que, aunque opuestas, representaron en su combinación, la percepción que cada uno de los poetas forjó sobre el proceso histórico de la Guerra de Arauco del que fueron testigos y partícipes.

BIBLIOGRAFÍA

La Guerra de Chile, ed. Mario Rodríguez F., Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1996.

«Carta de Fray Gil González al Consejo de Indias», *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*, I, 38, p. 126.

Aínsa, Fernando, *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México, FCE, 1992.

Ames, Cecilia, «Funcionalidad política y definición del bárbaro en el mundo clásico. Diferencias entre Grecia y Roma», *Semanas de Estudios Romanos*, 14, 2008, pp. 41-57.

Arias de Saavedra, Diego, *Purén Indómito*, ed. Mario Ferreccio Podestá, Santiago de Chile, Biblioteca Nacional, 1984.

94. Gadamer, 2003, p. 349.

- Barabas, Alicia, «La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo», *Alteridades*, 10, 2000, pp. 9-20.
- Baraibar, Álvaro, «Chile como un 'Flandes Indiano' en las crónicas de los siglos XVI y XVII», *Revista Chilena de Literatura*, 85, 2013, pp. 157-177.
- Barnadas, Josep, «La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial», en *América Latina colonial, Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, ed. Leslie Bethell, Barcelona, Crítica, 1990, T. II, pp. 185-207.
- Bengoa, José, *Conquista y barbarie. Ensayo crítico acerca de la conquista de Chile*, Santiago, Ediciones SUR, 1992.
- Benito, José, «La promoción humana y social del indígena en los sínodos y concilios americanos (1551-1622)», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 12, 1987, pp. 299-328.
- Caillet-Bois, Julio, «Hado y Fortuna en *La Araucana*», *Filología*, 8, 3, 1962, pp. 403-420.
- Cline, Howard, «The Franciscans in colonial Chile», *The Americas*, 10, 4, 1954, pp. 471-480.
- Cruz, Gonzalo, «La península Ibérica en los límites de la ecúmene: el caso de Tartessos», *Polis*, 7, 1995, pp. 39-75.
- Dal Seno, Ariella, «L'umanesimo etnográfico e l'Araucana di Alonso de Ercilla», en *Tre studi sulla Cultura Spagnola*, ed. Ariella Dal Seno, Maria Teresa Cattaneo y Donatella Montalto Cessi, Milano, Cisalpino, 1967, pp. 5-72.
- Dauge, Yves Albert, *Le Barbare. Recherche sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, 1981.
- De Montaigne, «De los caníbales», *Ensayos*, ed. Juan G. de Luaces, Barcelona, Folio, 2000, pp. 150-161.
- De Romilly, Jacqueline, «Les barbares dans la pensée de la Grèce Classique», *Phoenix*, 47, 4, 1997, pp. 283-291.
- Durand, José, «El chapetón Ercilla y la honra araucana», *Filología*, 10, pp. 113-134.
- Ercilla y Zúñiga, Alonso de, *La Araucana*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Cátedra, 2002.
- Ferreccio, Mario, «Prólogo», D. Arias de Saavedra, *Purén Indómito*, Santiago, Biblioteca Nacional, 1984.
- Frey, Herbert, «La mirada de Europa y el "otro" indoamericano», *Revista Mexicana de Sociología*, 58, 2, 1996, pp. 53-70.
- Friederici, Georg, *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*, México, FCE, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamando, Sígueme, 2003.

- Gallego, Henar, «La imagen de la mujer bárbara: a propósito de Estrabón, Tácito y Germanía», *Faventia*, 21, 1, 1999, pp. 55-63.
- Goldfarb, Marcos, *Conquista y redefinición de América: La Araucana y el Canto General*, Tesis Doctoral, University of California, San Diego, 1986.
- Grafton, Anthony, *New worlds, Ancient texts. The power of tradition and the shock of discovery*, Harvard, First Harvard University Press, 1995.
- Hall, Edith, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Huidobro, María Gabriela, «El mito de las edades en tierras de Chile», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 39, 2010, pp. 351-371.
- Huneeus Pérez, Andrés, *Historia de las Polémicas de Indias en Chile durante el siglo XVI. 1536-1598*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1956.
- Kitto, Humphrey Davy Findley, *Los Griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 2004.
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria*, ed. Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.
- MacCormack, Sabine, *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*, New Jersey, Princeton University Press, 2007.
- Mason, Peter, «Classical ethnography and its influence on the European perception of the peoples of the New World», en *The classical tradition and the Americas*, ed. Wolfgang Haase y Reinhold Meyer, Berlin, Walter de Gruyter, 1994, pp. 135-172.
- Matsumori, Natsuko, *Civilización y Barbarie. Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Mejías-López, William, «La relación ideológica de Alonso de Ercilla con Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas», *Revista Iberoamericana*, 170-171, 1995, pp. 197-217.
- Mejías-López, William, «Principios indigenistas de Pedro de Oña presentes en *Arauco Domado*», *Quaderni Ibero-americani*, 73, 1993, pp. 77-94.
- Morin, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Oña, Pedro de, *Arauco Domado*, ed. José Toribio Medina, Santiago, Imprenta Universitaria, 1917.
- Ortega y Medina, Juan A., «Propósitos y fines de la expansión», en *Historia General de América Latina*, ed. Franklin Pease, España, Trotta, UNESCO, pp. 89-108.
- Padrón, Ricardo, *The Spacious World. Cartography, Literature and Empire in Early Modern Spain*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.

- Pastor, Beatriz, *Discurso narrativo de la conquista de América*, Cuba, Casa de las Américas, 1983.
- Pastor, Beatriz, *El segundo descubrimiento. La conquista de América narrada por sus coetáneos (1492-1589)*, Barcelona, Edhasa, 2008.
- Quint, David, *Epic and Empire, Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.
- Saignes, Thierry, «Las zonas conflictivas: fronteras iniciales de guerra», en *Historia General de América Latina*, dir. Franklin Pease, t. II, España, Trotta, UNESCO, pp. 269-300.
- Sanfuentes, Olaya, *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2008.
- Santiago, Rosa-Araceli, «Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad», *Faventia*, 20, 2, 1998, pp. 33-45.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- Triviños, Gilberto, «Lecturas de La Araucana: "No es bien que así dejemos en olvido / el nombre de este bárbaro obstinado"», *Épica y colonia. Ensayos sobre el género épico en Iberoamérica (siglos XVI y XVII)*, ed. Paul Firbas, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008, pp. 113-131.
- Valdivia, Pedro, *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*, José Toribio Medina, Santiago, Fondo Histórico Bibliográfico José Toribio Medina, 1953.
- Vidal, Hernán, *Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana. Tres lecturas orgánicas*, Minnesota, University of Minnesota, 1985.
- Yankas, Lautaro, «El pueblo araucano y otros aborígenes en la literatura chilena», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 24, 1, 1970, pp. 113-137.