



Educar para civilizar e integrar:

colegios de hijos de caciques araucanos
y clero indígena en Chile (siglo XVIII)

Lucrecia Enríquez

Los colegios de hijos de caciques se concibieron desde los albores de la Conquista como un medio para educar, civilizar y evangelizar a las élites indígenas; también tuvieron como objetivo formar con ellas un clero indígena que colaborara en la conversión de las naciones indias. La Corona, la Iglesia y las autoridades políticas locales trabajaron en conjunto para este fin. Con nuevas fuentes y una revisión historiográfica al día, *Educación para civilizar e integrar...* analiza el funcionamiento de los colegios y seminarios para caciques en lo que hoy es Chile y en los tres momentos en que se instalaron a lo largo del siglo XVIII, impulsados por la Corona no sin la resistencia de los araucanos. Su historia se inserta en la publicación y ejecución de la real cédula de 1697 en el virreinato del Perú, conocida como cédula de honores, que franqueaba el acceso de los indios a carreras seculares y eclesiásticas de la Monarquía.

Educar para civilizar e integrar:

colegios de hijos de caciques araucanos
y clero indígena en Chile (siglo XVIII)

iisue.
unam.mx/
publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.9786073090483e.2024>

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOBRE LA UNIVERSIDAD Y LA EDUCACIÓN

Colección Historia de la Educación

Educar para civilizar e integrar:

colegios de hijos de caciques araucanos
y clero indígena en Chile (siglo XVIII)

Lucrecia Enríquez



iisue

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
México, 2024

Catalogación UNAM

Nombres: Enríquez Agrazar, Lucrecia Raquel, autor.

Título: Educar para civilizar e integrar : colegios de hijos de caciques araucanos y clero indígena en Chile (siglo XVIII) / Lucrecia Enríquez.

Otros títulos: Colegios de hijos de caciques araucanos y clero indígena en Chile (siglo XVIII).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2024. | Serie: IISUE historia de la educación.

Identificadores: LIBRUNAM 2228594 | ISBN: 978-607-30-8765-0

Temas: Escuelas católicas -- Chile -- Historia -- Siglo XVIII. | Escuelas católicas -- Perú -- Historia -- Siglo XVIII. | Escuelas católicas -- Nueva España. | Educación religiosa -- Chile -- Historia -- Siglo XVIII. | Educación religiosa -- Perú -- Historia -- Siglo XVIII. | Educación religiosa -- Nueva España.

Clasificación: LCC LC505.C5.E57 2024 | DDC 378.198—dc23

Este libro fue sometido a dos dictámenes doble ciego externos, conforme a los criterios académicos del Comité Editorial del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Coordinador editorial

Jonathan Girón Palau

Edición

Juan Leyva

Diseño y fotografía de la cubierta

Diana López Font

Detalle de mosaicos vidriados del mural *La superación del hombre por medio de la cultura* (1952), de Francisco Eppens Helguera, situado en la Facultad de Odontología de la Ciudad Universitaria, UNAM.

© Diana López Font, 2023.

Primera edición: 2024

DR© Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación,
Centro Cultural Universitario, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, Ciudad de México,
www.iisue.unam.mx
Tel. 55 56 22 69 86

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.9786073090483e.2024>

ISBN (PDF): 978-607-30-9048-3

ISBN (impreso): 978-607-30-8765-0



Esta obra se encuentra bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CCBY-NC-ND 4.0)

Hecho en México/Made in Mexico

- 11 Agradecimientos
- 13 Introducción
- 20 Discusión historiográfica
- 26 El clero indígena en América (siglos XVI-XVIII)
- 36 La historiografía chilena sobre colegios de hijos de caciques
- 47 1. Los colegios para hijos de caciques y el clero indígena en el virreinato de la Nueva España (siglo XVI)
- 48 Los primeros pasos en la educación de los indios en las Antillas
- 52 La educación de los indios en la Nueva España (siglo XVI)
- 58 El Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco
- 63 La decadencia del colegio de Tlatelolco
- 69 Los frutos del colegio de Tlatelolco
- 72 El clero indígena (siglo XVI)
- 83 2. Los colegios de hijos de caciques en el virreinato del Perú y en Chile (siglos XVI-XVII)
- 85 La educación de los indios y los colegios de caciques en el Perú
- 87 Los colegios para hijos de caciques en Lima
- 90 Los colegios de hijos de caciques en el siglo XVII en el virreinato del Perú

- 94 La educación de los hijos de caciques en los colegios de Cuzco y Lima
- 101 La educación de las mujeres indias y los beaterios
- 102 Indianidad y cristianismo en el siglo XVII en el Perú
- 106 La cédula de honores de 1697
- 112 La aplicación de la cédula de honores de 1697 a los naturales de Chile

- 117 3. El Colegio de Nobles Araucanos de Chillán (1700-1723)

- 120 Los primeros pasos hacia la educación de los hijos de caciques en Chile
- 121 José González de la rivera y la fundación del colegio seminario de Chillán
- 132 El colegio de hijos de caciques durante el gobierno de Francisco Ibáñez de Peralta
- 141 Los alumnos del colegio
- 146 El colegio de hijos de caciques a partir de 1710

- 155 4. El Real Colegio Arauco Carolino de Naturales en Santiago (1775-1785)

- 157 La publicación de la cédula de honores en el siglo XVIII en el Perú
- 159 El acceso de los caciques peruanos a honores y a las carreras eclesiástica y secular
- 162 La conspiración de Lima de 1750 y la cédula de honores de 1697
- 167 La cédula de 1766 y sus repercusiones en Chile
- 170 Caciques embajadores en Santiago
- 176 El Real Colegio Arauco Carolino de Naturales del Reino de Chile
- 180 El final de los embajadores en Santiago y la fuga de los colegiales
- 185 Los alumnos del colegio y su nivel de estudios
- 187 Hacia el traslado del colegio a Chillán
- 193 El aprendizaje de oficios mecánicos

- 201 5. El Real Seminario de Nobles Araucanos de Chillán (1785-1811)
- 208 La instalación del seminario de nobles araucanos en Chillán
- 213 Las constituciones del seminario
- 217 Los alumnos del seminario de Chillán
- 220 El ingreso al clero de tres jóvenes caciques
- 225 La defensa de la legitimidad del matrimonio indio
con base en el derecho natural
- 233 Religiosos y clérigos seculares del seminario de naturales
- 235 La última etapa del seminario de naturales
- 241 Conclusiones generales
- 251 Anexo 1. Real cédula sobre dar honras y cargos a los indios
de América del 26 de marzo de 1697
- 255 Anexo 2. Real cédula ordenando se funde un colegio seminario
para la educación de los indios y se devuelvan a la isla Mocha
los 600 naturales que se llevaron de allí para poblar el continente
- 261 Fuentes y referencias bibliográficas

AGRADECIMIENTOS

La investigación que sustenta este libro es de larga data. El interés por el tema nació investigando para mi tesis doctoral en el Archivo General de Indias, al dar con el expediente de tres alumnos del Seminario de Naturales de Chillán: Ignacio Reuqueante, Francisco Quiñelican y Juan Bautista Anicoyan, a quienes los obispos de las dos diócesis chilenas les habían negado la ordenación sacerdotal. En aquel momento no continué investigando el caso, pero durante muchos años junté material en torno a él. Finalmente, en 2017 un concurso sabático que me adjudicó la Pontificia Universidad Católica de Chile me permitió realizar una larga estancia en Sevilla, donde pude investigar el tema de los colegios de hijos de caciques chilenos y el clero indígena en el Archivo General de Indias y recabar toda la bibliografía sobre el tema en la biblioteca de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Agradezco a todo el personal del archivo la buena voluntad y amabilidad de cada día en la atención. La estancia en la escuela fue una excelente experiencia. Resumo mi gratitud en Juan Escribano, quien me ayudó a acceder a toda la bibliografía.

En la investigación en Chile colaboraron mis ayudantes María José Alarcón, Nicolás Pérez Ferretti y Mauricio Gómez con su profesionalismo y dedicación. Vaya a ellos mi agradecimiento y también a todo el personal del Archivo Nacional de Chile, que con alegría y excelente disposición atendió todos nuestros requerimientos. Otras dos personas que ya no están entre nosotros colaboraron en estas indagaciones: el padre Rigoberto Iturriaga, que me facilitó la investigación en el archivo de la orden franciscana hace varios años,

y mi querido don Fernando O’Ryan, conservador del Archivo del Arzobispado de Santiago, con quien conversé muchas veces sobre el tema y a quien le debo, y le debemos muchos investigadores, la apertura del archivo para poder investigar.

Una mesa en un congreso en Quito en septiembre de 2018, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, en el que participamos con el doctor Rodolfo Aguirre vinculó nuestras investigaciones sobre el clero indígena en Chile y la Nueva España. Comprobamos que había conexiones temáticas, diferencias y procesos comunes. De esa experiencia nació la idea de postular un proyecto al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Universidad Nacional Autónoma de México, que nos aceptaron en 2019 (PAPIIT IN 400420) y estuvo en ejecución en el trienio 2020-2022 con el título *El Clero Indígena y Mestizo en la América Española Colonial: Formación, Políticas y Debates en el Viejo y el Nuevo Mundo*. Este libro es fruto de ese proyecto. Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por habernos permitido concretarlo y al Comité Editorial del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) por evaluar este libro y aprobar su publicación.

Esta investigación también se nutrió del proyecto *Resistance. Rebellion and Resistance in the Iberian Empires, 16th-19th Centuries*. European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme: “Marie Skłodowska-Curie Actions”, Research and Innovation Staff Exchange (H2020-MSCA-RISE 2017 N° 778076), en el que participé como coinvestigadora del equipo radicado en El Colegio de Michoacán. Este libro también forma parte de las publicaciones de este proyecto.

INTRODUCCIÓN

Estudiar colegios de hijos de caciques en la América colonial implica el desafío de situarlos en el contexto sociocultural local y supralocal. Por un lado, hay que considerar a quienes los regentaban, ver quiénes ingresaron y cómo era la admisión, analizar la permanencia de los niños y jóvenes en los colegios y cuál era el fin que había detrás de la formación que se les inculcaba. Sin duda, fueron una estrategia de integración de los indios que se inició en los primeros años de la Conquista y permaneció hasta el final del periodo colonial. Por otro lado, hay que analizar también a todos los que estuvieron implicados en su existencia y continuidad: las órdenes religiosas, las autoridades políticas y eclesiásticas locales, el Consejo de Indias y los secretarios del despacho, el rey y el papa. Además, estos colegios se caracterizaron por sus interrelaciones, intercambio de experiencias e influencias mutuas. El desafío investigativo es, por todo ello, enorme.

La historiografía los ha estudiado en diferentes perspectivas: como medio de evangelización, de aculturación, como centros de estudios superiores que permitieran el acceso a carreras políticas o eclesiásticas, como fin para formar un clero indígena, como lugares de occidentalización y civilización, como espacios de integración a la sociedad en los que, además, se podía dar una formación que, posteriormente, permitiera la integración al sistema económico español por medio del aprendizaje de profesiones como zapatero, herrero, barbero, etcétera. Estas perspectivas no eran excluyentes en la práctica. Por el contrario, muestran distintas acentuaciones en las

estrategias de integración de las sociedades española e indígena a lo largo del tiempo.

El colegio chileno, destinado a los hijos de los caciques araucanos, en sus tres momentos de funcionamiento, forma parte del impulso monárquico por educar la nobleza indígena a partir de las reales cédulas de 1691 y 1697. Como veremos, la historiografía ha dado cuenta de que las noblezas indígenas novohispana y peruana accedieron al sacerdocio, tanto en el clero secular como en el regular en los siglos XVI y XVII, y a algunos pocos cargos políticos, pero fue una situación excepcional. Precisamente fue esa excepcionalidad la que provocó que a fines del siglo XVII un presbítero mestizo real peruano, Juan Núñez de Vela, pidiera directamente en el Consejo de Indias que se permitiera el acceso de indios y mestizos al clero y a carreras seculares. La Corona sorprendió con la cédula de honores de 1697, que cambió el estatus jurídico de los indios al equiparar a la nobleza inca y novohispana con la castellana y a los indios del común, con el estado general de España. Expresamente ordenaba que se admitiera a la nobleza indígena en el real servicio y en el clero. A lo largo del siglo XVIII, con muchas dificultades y retrocesos, la nobleza indígena se incorporó a las carreras eclesiásticas y del orden secular. En este gran marco se sitúa nuestro estudio sobre los colegios de hijos de caciques en Chile, gobernación del virreinato del Perú.

En las primeras décadas de la Conquista no se proyectó la exclusión de los indios, o más bien de los hijos de los caciques e indios principales, de las carreras de la Monarquía, en particular de la clerical. Sin embargo, el carácter de neófitos y algunas malas experiencias en el ejercicio del sacerdocio postergaron el acceso de los indios al clero por décadas, decisión en la que coincidieron las órdenes religiosas, los obispos y las autoridades políticas. Los concilios provinciales recogieron este criterio y limitaron la admisión de los indios en el sacramento del orden por medio de disposiciones generales de aceptación de todos los que fueran aptos. Los primeros colegios para hijos de caciques e indios principales establecidos en el siglo XVI en La Española y en la Nueva España experimentaron un profundo declive por la revisión de sus fines. De esta manera, quedó postergada la estrategia inicial, propuesta por el clero regular, de educar a

los indios y formar con ellos un clero indígena para incluirlos en la tarea de evangelización.

A partir de la segunda generación de hijos criollos y mestizos de los conquistadores el tema se replanteó, dado que éstos compitieron por la incorporación al clero y la obtención de las doctrinas de indios con los frailes españoles que pasaban permanentemente a las Indias. En ese contexto, los obispos promovieron el desarrollo de un clero mestizo como solución de la tarea evangelizadora porque éste conocía las lenguas de los indios. Pronto las tensiones por las doctrinas entre los clérigos y religiosos mestizos, criollos y españoles terminaron en Madrid. En 1578 el rey prohibió la ordenación sacerdotal de los mestizos y favoreció así a españoles y criollos. Esto desencadenó una épica batalla de los mestizos peruanos en pos de su reconocimiento social y el acceso al clero que incluyó, a veces sin proponérselo, a los indios. No significa esto que los mestizos lucharan por los derechos de los indios, sino que, al movilizar sus recursos en Madrid y Roma para ser considerados en carreras de la Monarquía, les franquearon a los indios el acceso al clero. Los mestizos peruanos, particularmente, a fines del siglo XVI demostraron tener la capacidad de agencia necesaria para llegar hasta el rey y el papa con sus peticiones y lograron que se revocara la cédula de 1578 con el apoyo del tercer concilio limense. Asimismo, lograron que en 1588 el rey Felipe II, por medio de otra real cédula, suspendiera la prohibición de la ordenación de mestizos, permitiendo que fueran admitidos en el sacerdocio los nacidos en legítimo matrimonio, previa información de vida y costumbres, y que las mestizas pudieran entrar en las religiones si tenían la misma calidad (Konetzke, 1958: 595-596; Olaechea, 1975a). Aunque el concilio también pidió al rey que se instalaran en toda la provincia eclesiástica colegios para hijos de caciques e indios principales, el proceso no fue general.

En este marco virreinal hay que situar el caso chileno y sus peculiaridades. Las primeras, muy conocidas, fueron la larga guerra de resistencia araucana a la Conquista y la tensa convivencia durante los tres siglos de dominio colonial, que determinaron las estrategias de evangelización. En efecto, a partir de la llegada de los españoles a Chile en 1541, la evangelización siguió los cauces generales de edu-

car y doctrinar en misiones y doctrinas. No se barajó la posibilidad de instalar colegios para hijos de caciques de manera inmediata, por lo que el clero regular y secular, ya fuera español, criollo o mestizo llevó adelante la tarea de evangelización de los indios. La coyuntura de la provincia eclesiástica de fines del siglo XVI ya mencionada (prohibición y revocación de la prohibición real de la ordenación de mestizos, petición de los obispos de que hubiera colegios destinados a los hijos de caciques) coincidió en su implementación en Chile con la gran rebelión araucana de 1598, que terminó en 1602 dejando establecida la frontera austral del imperio en el río Bio-Bío. Los colegios para hijos de caciques no se establecieron en Chile y los indios al sur de la frontera sólo aceptaron que entraran misioneros. A fines del siglo XVII cambió la situación, cuando se ejecutó en Chile la cédula del 26 de mayo de 1697, que proponemos en este estudio considerar como una concreción de la cédula de honores de 1697, que ordenaba establecer el primer colegio para hijos de caciques, un real seminario, que se fundó en la ciudad de Chillán en 1700.

La historia de los colegios de hijos de caciques en Chile en el siglo XVIII también es uno de los capítulos de la resistencia araucana a la Conquista. Pero, como veremos en este libro, en general, en América, y en particular en Chile, coexistieron variadas formas de resistencia de diversos actores políticos y sociales en torno a los colegios de hijos de caciques y a la formación de un clero indígena. Sebastián de Cobarruvias ya incluye la palabra *resistencia* en su léxico y la define como “la fuerza y contradicción que hacemos a alguna cosa”; por *fuerza* entiende “la violencia que se hace a nuestra voluntad, que aunque siempre se queda en cuanto su naturaleza libre, escoge lo que le parece menor mal”, y *contradecir*, como “impugnar, ser de contrario parecer” (Cobarruvias, 1611; s. v. “resistencia”, “fuerza” y “contradecir”). En el siglo XVIII, en el *Diccionario de la lengua castellana* hay cuatro acepciones: “oponerse a la acción o violencia de alguna cosa, y defenderse de ella [...] repugnar o contradecir, rechazar, repeler o contrarrestar [...] tolerar, aguantar o sufrir” (1739; s. v. “resistencia”). En algunos de los documentos usados en esta investigación se nombra expresamente la resistencia, con todas sus variedades de formas y expresiones, como una de las

razones que explican la diversidad de situaciones y problemas que envolvieron al colegio y a sus alumnos en cada etapa de su funcionamiento. La férrea voluntad de las autoridades políticas y eclesiásticas explica la muy accidentada continuidad de este proyecto educativo.

Hemos trazado, *grosso modo*, la línea temporal y temática de este libro, sin detenernos a definir con precisión términos como *araucano*, *cacique*, *colegio*, etcétera, reservando esta tarea para los capítulos, a fin de ofrecer en este momento sólo el gran marco general. Sin embargo, nos parece necesario, antes de examinar la discusión historiográfica del tema, hacer un análisis conceptual sobre la terminología historiográfica respecto a los colegios de hijos de caciques y el clero indígena.

El interés historiográfico por el tema nació de historiadores pertenecientes al clero secular y regular alrededor de 1930. No cabe duda de que Juan Bautista Olaechea Labayen fue una de las principales figuras del americanismo en cuestiones como los colegios de indios en general y los colegios de hijos de caciques en particular, el clero indígena y la evangelización. Formó parte de un grupo pionero de estudiosos que investigaron todos los temas relativos a la Iglesia americana en los archivos vaticanos, en las congregaciones de la curia romana (Congregación del Concilio y de Propaganda Fide), en los archivos generales de las órdenes religiosas, los archivos nacionales y los archivos españoles (Simancas, Archivo Nacional de Madrid y Archivo General de Indias). Publicaron en las principales revistas del americanismo y en las de las órdenes religiosas (muchas de las cuales se fundaron en el contexto de estas investigaciones), dialogaron en ellas con los historiadores del Derecho y pusieron las bases del conocimiento sobre estos temas. Sobre todo, les pertenece el mérito de haber puesto en la discusión la perspectiva romana de la temática y, de esta manera, reformulado también la relación del papado con la América española. Además, como los colegios de hijos de caciques estuvieron a cargo del clero, sobre todo del regular, el tema ha sido más estudiado por los miembros de las órdenes religiosas.

En lo conceptual, cabe notar que esta historiografía de origen eclesiástico hizo una distinción entre clero indio y clero indígena. El

primero, compuesto por indios, el segundo incluiría a los hijos de los castellanos nacidos en las Indias y a los mestizos en general. Constantino Bayle, por ejemplo, aplica esta distinción al mencionar una disposición de 1512 del rey Fernando el Católico, a quien atribuye el empeño de formar sacerdotes indígenas, y quien, por eso, habría dispuesto en las capitulaciones con los obispos de La Española que los beneficios eclesiásticos vacantes se proveyeran “a hijos legítimos nacidos de los castellanos en la Indias, y no a hijos de indios, hasta que el rey o sus sucesores otra cosa determinasen”, denominando a los hijos de castellanos como indígenas (1931a: 215). Por otro lado, el tema del acceso del indio al sacerdocio encierra varias complejidades. Como explica Bernard Lavallé (2011: 393), los criollos, que hacia 1570 se llamaban a sí mismos *hijos de la tierra*, reivindicaron la adjudicación de las doctrinas de indios en virtud del derecho de prelación, en desmedro del clero español y del mestizo. Dicho derecho se aplicaba a los naturales del país, pero los indios, al no haber sido ordenados, no reclamaron las doctrinas según este derecho que, de tal manera, quedó vacante para que lo pidieran los criollos como propio, pese a ser hijos de los conquistadores.

Esta historiografía de origen eclesiástico también consideró dentro del clero indígena al clero mestizo, además de los criollos, lo que cronológicamente corresponde a la década que siguió a 1540 según Olaechea, es decir al momento en que termina la Conquista y América deja de ser un continente enteramente indio debido a la fundación de pueblos y ciudades españolas (Olaechea, 1958: 33-36; 1992). Por eso, para este autor, los españoles que se arraigaron en América “en un sentido amplio, pero real, se hicieron también indígenas, es decir, americanos” (1968a: 97). La aclaración es necesaria porque explica la manera en que el tema ha sido abordado por los autores de esta corriente: cuando discuten sobre la formación del clero indígena hablan del ingreso al clero (secular y regular) de los indios, mestizos y criollos. Prevalece en esta visión de los indígenas la de que *indígena* es el nativo habitante de un lugar, lo que desde mediados del siglo XVI habría incluido a los mestizos y a los criollos. La voz *indígena* no figura en el *Diccionario de la lengua castellana* de 1734, pero sí en el de principios del siglo XIX: “El que es natural del

país, provincia o lugar de que se trata” (1817: s. v. “indígena”), por lo que aplicarle al clero compuesto por indios, mestizos y criollos la voz *indígena* fue una proyección semántica posterior a la época. De esta distinción hizo mención Alberto Lee al señalar que su estudio sobre los orígenes del clero indígena en el arzobispado de Santa Fe se refería a quienes hubieran nacido allí “cualquiera que haya sido su composición racial” (1986: 9).

Fue Leandro Tormo Sanz (1966) el primer historiador que hemos encontrado que cambió el vocabulario sobre el tema en sus estudios sobre Filipinas, al sustituir la denominación de *clero indígena* por *clero nativo* y proponer un análisis de éste más allá de lo eclesiástico, insertándolo en la situación social y política. La historiografía de los últimos 20 años, sin teorizar al respecto, no distingue entre clero indígena y nativo, simplemente llama clero indígena al clero compuesto exclusivamente por indios y ha estudiado por separado al clero mestizo y criollo, criterio que asumimos en este libro. Al hacerlo, se distanció de la concepción eclesiástica del clero indígena en lo conceptual. Las razones que justifican esta opción es que los indios y los mestizos no eran iguales, no se sentían iguales entre sí, no se veían como iguales y dieron diferentes batallas para ser reconocidos socialmente y ser admitidos en el clero. La distinción permite identificar y precisar mejor el tema que englobarlos a todos como parte de un solo clero indígena. Se trata, sin duda, de una denominación aplicada por la aceptación académica que produjo, semejante a otras, como la identificación más exclusiva del mestizo con el individuo hijo de español e india.

Por otro lado, estudiar el clero indígena incluyendo a indios, mestizos y criollos impide visualizar que hubo tres proyectos de clero en América: mestizo, criollo y de los hijos de caciques, que convivieron con el clero español secular y regular. El tema se complejiza más si consideramos que el lenguaje de la época no se refería casi a colegios de indios, sino a colegios de naturales, o de hijos de caciques e indios principales. Tampoco se hablaba de formar un clero indígena, sino del acceso de los naturales a las órdenes sagradas y, sobre todo, al sacerdocio, beneficios y dignidades eclesiásticas. Además, uno de los fines de los colegios de hijos de caciques era

educarlos para el sacerdocio. En este libro nos centramos en los colegios o seminarios de hijos de caciques e indios principales y en los proyectos de estructuración de un clero indígena, optando, pues, con la historiografía más reciente, por esta denominación para el clero compuesto exclusivamente por indios.

Para dar cuenta de esta temática, hemos estructurado la discusión historiográfica en tres grandes temas: a) los colegios que hubo en los virreinos del Perú y la Nueva España regentados por el clero regular para educar a los hijos de caciques e indios principales, sus fines y logros, indispensables y necesarios para formar agentes indios de evangelización y posibilitarles la promoción a cargos políticos y eclesiásticos; b) los fines de estos colegios, deteniéndonos especialmente en la discusión de si entre ellos estaba la formación del clero indígena, lo que implica si eran o no seminarios, y c) la historiografía chilena sobre los colegios de hijos de caciques. Valga la aclaración de que no forman parte de nuestro estudio todas las estrategias de evangelización de los misioneros ni las misiones, sino sólo las relacionadas con los colegios de hijos de caciques y los seminarios de nobles indígenas. Respetaremos en este análisis el lenguaje de los autores para no tergiversar sus posturas, lo que implica un uso a veces no tan definido de términos como *colegio*, *seminario*, *indios*, *nativos*, *indígenas* y *naturales*. Esto se explica porque muchas veces las fuentes documentales también se refieren con diversas nomenclaturas a los diversos tipos de colegios y a quienes estudiaban allí. Además, como veremos a lo largo del libro, un colegio para hijos de caciques puede cambiar y convertirse en un seminario. En las reales cédulas se llama a estos establecimientos *colegio seminario*, lo que implica que eran un internado. También tengamos en cuenta que las fuentes se refieren a los estudiantes indistintamente como *caciques*, *caciquitos*, *naturales*, *indios* y *seminaristas*.

DISCUSIÓN HISTORIOGRÁFICA

Jaime González (1992), en un artículo panorámico sobre la educación en la América española, explica los diversos tipos de enseñanza

destinados a los indios, lo que permitió ver con claridad la importancia de las órdenes religiosas en esta tarea, en la que también destaca la colaboración de la Iglesia diocesana y la del Estado monárquico. Lino Gómez Canedo (1982) trazó el panorama del establecimiento de colegios en la América colonial en general, su fundación, los fines para los cuales fueron establecidos, la cantidad de alumnos y los contenidos de la enseñanza. Por su parte, Pilar Gonzalbo estudió la educación en general a lo largo de los tres siglos coloniales; respecto a la de los indios, analizó en especial el papel de los franciscanos y jesuitas, mostrando las diferentes estrategias puestas en práctica para ese fin y que los colegios de hijos de caciques no estuvieron exclusivamente regentados por las órdenes religiosas, sino que algunos fueron establecidos por el clero secular. De especial interés es su análisis del siglo XVIII, en el que sitúa la multiplicación de los colegios para indios y su acceso a estudios superiores en una nueva política educativa destinada a todos los grupos sociales impulsada por la Monarquía (Gonzalbo, 1990: 171). Pasando a los casos particulares, Esteban Mira (1999) ha hecho hincapié en la estrategia inicial tras el establecimiento de los colegios de indios al estudiarlos en las Antillas: educar a los indios jóvenes, varones e hijos de caciques, a causa del influjo que tendrían a futuro sobre su comunidad.

Para Constantino Bayle, los seminarios de hijos de caciques nacieron con el fin de darle a la aristocracia indígena una enseñanza cuasiuniversitaria en letras, artes y teología, lo que se llamaba estudios de cultura superior, destinados a todos los estudiantes y no sólo a los aspirantes a clérigos. Se los formaba para el clero o para “gobernar sus pueblos” (Bayle, 1931b: 217-218). Por eso, Bayle también sitúa a los colegios de hijos de caciques en la estrategia inicial de la Conquista para evangelizar a los indios, concebidos como centros de formación en la fe y en la cultura española. Sostiene que, si bien no apuntaban solamente a la formación sacerdotal, la razón fundamental de su existencia era educar candidatos al sacerdocio. Paulatinamente perdieron fuerza porque se experimentaron serias dificultades en la creación de un clero indígena, por lo que primó la idea de no formar a los indios en teología y artes sino sólo en rudimentos de gramática y en la enseñanza del español (Bayle, 1931a). Las con-

clusiones de Bayle nos introducen en la importancia del estudio del tema y en los aspectos que toda la historiografía ha destacado: la relación de estos colegios con las primeras estrategias de evangelización e hispanización de los indios, los fines generales formativos y educativos y, muy particularmente, el relativo a la formación de un clero indígena.

Estos temas provienen del estudio del colegio novohispano de la Santa Cruz de Tlatelolco, regentado por la orden franciscana. La discusión se centró en si se formó o no un clero indígena entre sus alumnos y si este colegio tuvo o no ese fin desde su establecimiento, con menos preocupación sobre otros logros del colegio y su relación con la educación indígena en general. Determinar quiénes y por qué apoyaron la iniciativa y cuándo dejaron de hacerlo también es un tema central en el que la historiografía se ha detenido. Los otros asuntos que se analizaron fueron el de su fundación, las estrategias para reclutar alumnos, la cantidad de estudiantes y el régimen interno. En cuanto a la enseñanza, en general se destaca la facilidad de los indios para aprender el latín. Le atribuyeron también a la experiencia del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco la estructura educativa de los colegios posteriores (Ricard, 1986: 280). Los historiadores eclesiásticos analizaron el colegio con base en el éxito o fracaso de los fines que se buscaba lograr. Como no se formó un clero indígena, concluyeron que el colegio fue un fracaso que dejó como herencia una visión negativa sobre las posibilidades de que los indios fueran admitidos en el sacerdocio y en las órdenes religiosas, convicción que se habría extendido al resto de América. Solange Alberro (2014) contrarrestó esta perspectiva aportando una nueva lectura al fracaso de este colegio, al analizar el fraude que a mediados del siglo XVI lo llevó a la ruina. Esta autora también destaca que tan sólo 20 años después de la caída de Tenochtitlán ya había una generación de criollos a quienes no convenía la existencia de una élite indígena educada que pudiera competir con ellos en los cargos eclesiásticos y políticos. Para esos criollos se fundó la universidad en 1551, justo cuando el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco cayó en un total desprestigio y ya estaba claro que las encomiendas no iban a ser perpetuas.

Recientemente, la historiografía ha hecho hincapié en otros logros del colegio, destacando la formación que los indios recibieron por tratarse de un colegio de enseñanza superior del que egresaron profesores, impresores y encuadernadores, traductores e intérpretes que ejercieron funciones en el mismo colegio, en las audiencias y escribanías, así como tareas docentes y de gobierno en sus pueblos (Gonzalbo, 1990: 119; Cortés, 2008; Yannakakis, 2014; Romero Galván 2016: 16). Rocío Cortés destacó que, más allá de ser un colegio de educación en el cristianismo, el de Tlatelolco fue un centro de traducción de la doctrina cristiana pensado para que frailes y estudiantes fijaran la gramática náhuatl, produjeran un diccionario y tradujeran obras de doctrina a las lenguas nativas destinadas a las masas indígenas (2008: 87). El legado del colegio fue un intercambio de conocimiento entre los frailes y diversos intelectuales indios. Por ello, para José Romero Galván, los frutos del colegio fueron de gran importancia para la cultura novohispana, pese a haber estado sujeto a fuertes críticas “nacidas de la desconfianza y los prejuicios que despertaba poner la cultura europea al alcance de los jóvenes indígenas” (2016: 16). Esta visión positiva de los logros del colegio ha provocado que se hayan destacado la confluencia cultural que se produjo en el colegio por la convivencia de los jóvenes caciques portadores de lo más elevado de la cultura indígena y los frailes (formados en los mejores centros de estudio europeos), y el entrecruzamiento lingüístico (2016: 20-21). En esa misma línea, Sergio Botta (2016) estudió el encuentro religioso indígena-español.

Por su parte, Kobayashi (1996) recalcó los ideales franciscanos de crear una cristiandad nueva con el mundo indígena, semejante a la del cristianismo primitivo, para contrarrestar a la del viejo mundo, afectada por el islam y el cisma protestante. Todas las tareas educativas emprendidas con los indios apuntaron a ese gran objetivo. Según Kobayashi, no se puede explicar el éxito en la evangelización de los indios sin los alumnos del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, quienes, al volver a sus pueblos, derribaban los templos de los cultos prehispánicos y denunciaban a quienes los practicaban (1996: 182).

Estos aportes permiten salir de la dualidad éxito-fracaso nacida del análisis de las razones por las que no se formó un clero indígena. Sin duda hubo un fuerte contraste entre el optimismo inicial sobre las posibilidades de los indios para los estudios y el pesimismo posterior, tanto de los franciscanos como de las autoridades políticas y eclesiásticas, lo que se sumó a la convicción de que aquéllos carecían de las aptitudes para el sacerdocio. Esto derivó en la decadencia del modelo de educación franciscana de colegios de hijos de caciques.

No cabe duda de que el interés que despertó y despierta aún el colegio de Tlatelolco ha ocultado otras experiencias habidas en la Nueva España. Una de ellas, el colegio jesuita de San Gregorio, analizado por Ileana Schmidt (2015), al que describe como un fecundo centro de estudio y de formación de indios para el servicio de la Iglesia. En efecto, se formaron allí muchos indios catequistas que apoyaron a otros indios en su formación en el cristianismo, tanto los situados en la cercanía del colegio como en pueblos de indios más lejanos. Asimismo, se crearon cofradías y congregaciones que eran presididas por un sacerdote jesuita, aunque el resto de los cargos fueron servidos por caciques. Lo valioso del estudio de Schmidt es que salió de la perspectiva de analizar la contribución de los colegios enfocada sólo en la formación del clero indígena, al proponer un estudio integral de los colegios de indios en general como agentes evangelizadores.

La historiografía también comparó la visión de las órdenes religiosas sobre el sacerdocio indígena, la admisión en las propias filas de indios y la posición que tomaron respecto a darles instrucción superior, incluyendo sus estrategias para reclutar alumnos. Respecto a los jesuitas, los colegios de hijos de caciques que establecieron en la Nueva España durante todo el siglo XVII habrían sido de fundamental importancia por la selección que hacían de los alumnos, decisiones que posibilitaron el hecho de que algunos estudiantes cursaran estudios superiores y fueran ordenados sacerdotes, lo que, a su vez, demuestra la voluntad de la promoción indígena (Olaechea, 1962: 111-112; 1973: 409). Por otro lado, Olaechea es el único autor que hace notar la experiencia jesuita de enseñanza mixta (españoles e indios), que posteriormente también se practicó en los seminarios

diocesanos (1976: 866-868; 1973: 424). En ese contexto, todos los autores coinciden en que los dominicos no fueron proclives a darle enseñanza superior a los indios desde los inicios de la evangelización. Los agustinos, por el contrario, establecieron escuelas de primeras letras, admitieron indios en sus filas y ordenaron a algunos como sacerdotes. En el siglo XVIII hubo un nuevo impulso de fundación de este tipo de colegios que llegó desde los franciscanos en sus colegios de Propaganda Fide, en los que se educaron y ordenaron algunos indios sacerdotes.

En el virreinato del Perú, el virrey Francisco de Toledo había incluido en sus ordenanzas el mandato de que hubiera escuelas para los indios en cada pueblo. En particular, no se llevó a cabo la fundación en Lima del primer colegio destinado a los hijos de caciques para el cual el virrey había hecho una donación (Olaechea, 1973: 421). Catalina Andrango (2012) estudió los resultados obtenidos en el Colegio de San Andrés de Quito, fundado por influencia del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, regentado por los franciscanos y destinado a la educación de los hijos de caciques y mestizos siguiendo las directrices de las reales cédulas. La autora muestra el éxito que tuvo el colegio al educar a un grupo de hijos de caciques letrados que transformó el espacio colonial quiteño al convertirse en agentes de vinculación entre españoles y nativos.

No fue sino hasta la segunda década del siglo XVII que se establecieron dos colegios de hijos de caciques, el del Príncipe en Lima y el de San Francisco de Borja en Cuzco (conocido como el Colegio del Sol), en el que se educó gran parte de la nobleza inca, ambos a cargo de los jesuitas. Aunque tardíamente, se concretó el anhelo del rey Felipe II de que los colegios peruanos de hijos de caciques estuvieran a cargo de la Compañía de Jesús. El trabajo más importante hasta ahora sobre estos dos colegios en el virreinato del Perú es, sin duda, el de Monique Alaperrine-Bouyer (2007). La autora analiza el tema situándolo en las tensiones y los problemas que atravesaron los colegios debido a sus fines y la educación de los caciques en el contexto de la confrontación permanente entre dos élites, la india, que aspiraba a la integración, y la española-criolla, que los rechazaba desde su autoconcepción de superioridad. Al igual que en el caso del Colegio

de la Santa Cruz de Tlatelolco, John Charles también destaca que uno de los objetivos del Colegio del Príncipe fue formar una élite indígena que asumiera posiciones de autoridad en las comunidades locales, que personificara los valores y la ortodoxia cristiana frente a la resistencia a la conversión. Pese a ello, muchos egresados, como lo demuestra el autor, fueron litigantes judiciales a favor de sus comunidades (2014: 61, 65-70).

EL CLERO INDÍGENA EN AMÉRICA (SIGLOS XVI-XVIII)

Pasemos al segundo tema de nuestra discusión historiográfica. ¿Cómo se originó el interés de la historiografía respecto a si se había formado un clero indígena en estos colegios y seminarios de hijos de caciques? Para León Lopetegui (1943), el renacimiento del tema del clero indígena en la historia de América se debió al movimiento misional pro indígena de principios del siglo xx. Esta afirmación se corrobora en una nota firmada por José María Corral aparecida en *La Revista Católica* (1930), que señala que los papas Benedicto XV y Pío XI aconsejaron el aumento del clero indígena en los países de misión, al que definieron como el clero de los nativos de esos países en oposición al clero extranjero. Asimismo, un artículo de Magnus Lundberg (2008) señala que el papado, a principios del siglo xx, promovió la formación del clero y del episcopado nativo con el fin de implantar la Iglesia en los países denominados de misión, lo que efectivamente ocurrió con la formación de jerarquías nativas. Este renovado interés por las misiones, como explica Lundberg, también dio lugar a estudios históricos sobre la formación del clero indígena en Asia, África y la América colonial.

En efecto, la historiografía se interesó por el tema del clero indígena y de los colegios de hijos de caciques americanos de los siglos XVI a XVIII a raíz de la discusión dentro de la Iglesia de principios del siglo xx sobre los cleros indígenas en distintos territorios misionales. Guillermo Figuera, por ejemplo, señala que se inspiró en una declaración del papa Pío XII sobre la escasez de sacerdotes en Latinoamérica para estudiar por sí mismo la razón de ello en la historia ameri-

cana entre 1500 y 1810. De ese modo, su libro nació del interés por analizar si había que buscar las causas de la escasez de clero indígena latinoamericano en el siglo XX en el desinterés por formarlo en los siglos coloniales. Basó su estudio en fuentes vaticanas, incluyendo la nunciatura de España, relacionándolas con las del Archivo de Indias (Figuera, 1965: LIV).

Además, como la creación del clero indígena había sido promovida por los papas, también se trasladó a la historia americana la pregunta por la posición de la Santa Sede al respecto en la larga duración. Para Figuera, hubo

una política constante en la formación del clero indígena, expresada categóricamente, con valor ecuménico de tiempo y espacio, que hace único el pensamiento pontificio sobre el clero indígena, desde San Pío V y Gregorio XIII hasta Pío XI y Pío XII (1965: 321).

Este autor también considera que la formación del clero indígena fue precisamente uno de los fines de la Congregación de Propaganda Fide establecida en 1662 (1965: 309; Olaechea, 1968b: 497).

Por su parte, Olaechea sostiene que en el siglo XVIII fue palpable la acción de la Santa Sede, por medio del breve del papa Clemente XIII del 8 de septiembre de 1766, en la formación del clero indígena en América y el arraigo de la fe en los indios a raíz de la desaparición de la idolatría. El breve reiteraba que los indios podían ser educados en colegios, admitidos en las órdenes religiosas y acceder a cargos y dignidades eclesiásticas. También los concilios provinciales americanos del siglo XVIII, en contraste con los del XVI, afirmaron expresamente la igualdad legal de españoles e indios para ser ordenados sacerdotes y recomendaron que se establecieran instancias para educar a los indios con el fin de hacerlos aptos para las órdenes sagradas (Olaechea, 1968). Una de las manifestaciones de esta posición fue la erección de muchos seminarios en los que se admitía a indígenas (Olaechea, 1969a: 371). Respecto a la existencia de obispos indios en la Nueva España, para lo cual era indispensable la intervención de la Santa Sede, Olaechea cree que se trata más bien de un rumor o, a lo sumo, habría habido cuatro obispos indios, pero,

agrega, los documentos que así lo señalan no le permiten afirmar que alguno hubiera sido un indio puro. Contrastó las fuentes novohispanas con las fuentes vaticanas y pudo determinar que uno de los obispos presentados era indio, pero no llegó a consagrarse porque murió antes; de otro se conoce la relación de méritos y allí dice que era hijo de un hijodalgo español y una mestiza, y finalmente un tercero habría sido indio, según consta en fuentes del Consejo de Indias (Olaechea, 1971; Villella, 2016: 226-260).

Por otro lado, Lopetegui (1943) y Olaechea (1968b) abordaron la temática del clero indígena comparando la posición de los concilios provinciales americanos ante la ordenación de los indios con el cristianismo primitivo y con otros territorios de misión (China e India). Establecieron comparaciones y originalidades de cada época y espacio como medio de contraste, dado que en América triunfó la visión de aplazar o prohibir las ordenaciones, a diferencia de en los lugares mencionados. Olaechea, al comparar la posición de jesuitas y franciscanos respecto al clero indígena en América con el criterio asumido en China y Japón, encuentra que hubo más apertura de las órdenes en educar y formar un clero indígena en extremo oriente que en tierras americanas (1973: 408). Por eso, entre los misionólogos del siglo XX provocaba extrañeza el desinterés de los concilios provinciales americanos del siglo XVI por admitir a los indios en el clero, a diferencia de lo ocurrido en otras iglesias de misión (Olaechea, 1968b: 492). Sin embargo, Olaechea destaca que habrían sido precisamente los concilios provinciales americanos de fines del siglo XVI los que no cerraron definitivamente la puerta a la admisión de los indios en el clero e impulsaron la proliferación de los colegios y seminarios de hijos de caciques (Olaechea, 1968b: 503-510). Figuera, por su parte, sostiene que en la India los misioneros jesuitas tuvieron las mismas aprensiones que en América respecto a ordenar a los naturales y también fue necesaria la intervención de la Santa Sede para admitirlos en el clero, pero los concilios provinciales no se hicieron eco de las voces que obstaculizaban la formación del clero indígena, como los americanos, sino que se ocuparon de que se formara (1965: 308).

Para Lopetegui (1943), quien mejor se acercó a la problemática del clero indígena americano fue Robert Ricard en su estudio sobre la metodología misional en México, al sostener que debe analizarse el tema desde la óptica de la raza, las características de la sociedad americana y la cultura. Según Lopetegui, el mestizaje y la hispanización intensa en los territorios de los imperios inca y azteca, la oposición de los blancos a ser guiados por un clero indígena y la gran cantidad de clero español y criollo, pospusieron los iniciales intentos de crearlo. Además, la formación sacerdotal del siglo XVI incluía estudios muy complejos y estaba bajo una legislación eclesiástica que exigía una disciplina férrea e imponía el celibato.

Para el jesuita colombiano José Álvarez Mejía, “la cuestión del clero indígena durante la colonización española es uno de los capítulos más interesantes de nuestra historia eclesiástica” (1955: 224). Esta afirmación no es errónea, pero sí incompleta. La formación del clero indígena en América no fue un tema exclusivamente eclesiástico, sino también político y social. De hecho, el mismo autor es uno de los pocos que dice con claridad que el enfoque del tema tiene que incluir “la reacción social, producto de la manera de pensar, de los usos y costumbres de la sociedad colonial” (1955: 225), por eso se pregunta si la Iglesia discriminó racialmente y participó de la política estrecha y prejuiciosa de la sociedad y del poder político. Siguiendo a Richard Konetzke, el autor sostiene que el desprecio de los españoles y criollos hacia los indios, negros y mestizos tuvo una causa social más que racial, al tener su origen en el principio de la limpieza de sangre religiosa, que, extendido a América, le permitía a los españoles y criollos adquirir los privilegios de clase dominante. Por eso, de la sociedad americana nacieron y llegaron hasta la metrópoli sentimientos discriminatorios. Álvarez Mejía también señala que el rey, como patrono de la Iglesia, intervino de una manera fluctuante prohibiendo o permitiendo las ordenaciones, sin que los privilegios del patronato así se lo autorizaran, arrastrando al mismo camino sinuoso a la Iglesia americana. Todo habría generado una gran confusión al contradecir las disposiciones de la Santa Sede (Álvarez Mejía, 1955: 225-226, 228), lo que se reflejó en los concilios americanos y en la posición de los obispos ante la ordenación de indios y mes-

tizos; incluso señala que, en casi todas las nuevas diócesis erigidas en América a partir de 1580, se mandaba que los beneficios simples (no especifica cuáles) se otorgaran a los naturales que descendieran de los españoles y se dejaba asentado expresamente que en un futuro se debía evaluar la posibilidad de otorgarlos a los indios, si daban muestra de su cristiandad y capacidad. Esto contradecía al derecho castellano, que mandaba conferir los beneficios a los naturales de los reinos de la Corona de Castilla (Álvarez Mejía: 1956).

El jesuita Constantino Bayle fue el primero que relacionó los colegios de hijos de caciques y el clero indígena. En efecto, el fin de todos estos colegios fue educar a los niños indios para formarlos en la religión y la civilización española, y uno de los objetivos específicos fue formar con algunos de ellos un clero indígena. Sostiene Bayle que este objetivo estuvo presente desde los inicios de la Conquista, lo que habría llevado a que ya en 1513 el rey pidiera a Roma el privilegio para las órdenes misioneras de que los prelados pudieran dispensar del defecto de nacimiento a los indios que entraran en religión para poder recibir las órdenes sagradas. Destaca también que uno de los fines que guiaron a los reyes católicos en la evangelización de los indios fue la igualdad cristiana basada en la fe de la igualdad de todos los hombres como hijos de Dios, principio que les abría la puerta de acceso al clero (Bayle, 1931a). Olaechea ratifica estas afirmaciones y sostiene que el primer intento por formar un clero indígena ocurrió en las Antillas, donde los franciscanos establecieron dos colegios con ese fin para que asistieran los hijos de caciques. Además, dominicos y franciscanos aceptaron a indios en sus filas y enviaron algunos a estudiar a España (Olaechea, 1975b).

Sin embargo, la experiencia que se habría tenido con los primeros indios sacerdotes no dio los frutos esperados. Algunos de ellos volvieron a practicar los cultos indígenas. Pesó, además, la diferencia social entre españoles e indios que la sociedad marcaba al rechazarlos. Según Bayle, citando a Torquemada, un sacerdote indio era visto socialmente como inferior a un lego blanco, por lo que al rebajar la persona se rebajaba el sacerdocio. Los dominicos novohispanos fueron los primeros en proponer que los indios no estudiaran artes y teología porque no se recogerían frutos de su estudio, dado que

carecían de autoridad en el pueblo. Fundamentaron en su calidad de neófitos el que no fueran ordenados sacerdotes porque no entendían la fe y porque predicaban errores. La experiencia de los franciscanos también fue que la admisión de los indios en el sacerdocio había sido prematura; el obispo Juan de Zumárraga sumó a las dificultades señaladas la de que no eran constantes en la práctica de las virtudes sacerdotales. Otros obispos y virreyes fueron de la misma opinión. Todo esto llevó a posponer la admisión de los indios tanto en las órdenes religiosas como en el sacramento del orden sagrado, aunque de manera temporal hasta que adquirieran la habilidad necesaria para ello (Bayle, 1931a). Los concilios provinciales americanos se hicieron eco de estas opiniones. El primer concilio limense, de 1550-1551, prohibió la ordenación sacerdotal de los indios. El segundo concilio limense, de 1567, limitó el ejercicio de las cuatro órdenes menores a los indios (Aznar, 1988: 233). Pero no habría habido una prohibición formal de la ordenación (Lundberg, 2008: 52-55). El concilio limense de 1582-1583, al precisar los requisitos para la admisión de los mestizos en el sacerdocio, incluyó a los indios siempre que los cumplieran. Las ordenaciones de los nativos fueron posibilitadas y favorecidas al admitirse hacerlo a título de lengua como título de ordenación y al determinar que se enviaran a las parroquias de indios sacerdotes que dominaran la lengua local. Incumbía a cada prelado la decisión de aceptar a los pretendientes a órdenes guiados por dos de las normas que establecía el concilio: que fueran de buena vida y no admitir a los indignos. También el tercer concilio mexicano, de 1585, moderó la política de exclusión. Según Constantino Bayle, este concilio dejó una rendija abierta por la cual se admitió a indios, mestizos y negros en las órdenes, al afirmar que no se los admitiera “sin gran tino”, criterio que se aplicó en toda América al permitir excepciones. A fines del siglo XVI múltiples testimonios de los obispos muestran que la excepción fue más frecuente para los mestizos que para los indios (Bayle, 1931b: 523).

Robert Ricard atribuyó la postergación de la formación de un clero indígena en la Nueva España al fracaso del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, establecido para educar a los hijos de los caciques con ese fin. Por tanto, se justificó la ineptitud de los indios

para el sacerdocio en las razones experimentadas con los alumnos del colegio: incapacidad para el aprendizaje y actividad intelectual, embriaguez, falta de autoridad en el pueblo, imposibilidad de vivir en celibato. Esta experiencia habría influido en la prohibición para su ordenación por el primer concilio mexicano, de 1555 (Ricard, 1986: 284-285). Al respecto, agrega Olaechea que las razones de dicha prohibición fueron comunicadas al rey por el arzobispo de México, Alonso de Montúfar, quien había presidido el concilio, fundamentándola con los mismos argumentos provenientes de la experiencia del colegio (Olaechea, 1975b). Según Ricard, los intentos por formar un clero indígena fueron prematuros y prontamente imperó el desánimo, pasándose en pocos años de una visión muy optimista sobre las aptitudes de los indios para la vida religiosa a otra muy pesimista. La acentuación del principio de que todos los seres humanos habían sido creados a imagen y semejanza de Dios impidió ver que eran necesarias ciertas condiciones para que los indios vivieran el sacerdocio. Para Ricard, en suma, no hubo realismo en la decisión inicial de permitir el acceso de los indios al sacramento del orden (1986: 286).

Pero Ricard aporta al tema otra vía de análisis. Señala que, como en todo proceso colonizador, hubo dos perspectivas opuestas frente a los indios; una que proponía que había que conocerlos más para regirlos y cristianizarlos, con base en la creencia de que la cristiandad no podría subsistir sólo con instituciones europeas, y otra, mayoritaria e inicialmente triunfante, que desconocía y despreciaba a los colonizados, y proponía mantenerlos en estado de inferioridad para dominarlos. Esta segunda tendencia fue la que prevaleció y le dio a la Iglesia “el aspecto de una institución extranjera que se mantenía en estrecha dependencia de la metrópoli” (Ricard, 1986: 289). Eso provocó que no hubiera una planificación y una estrategia para formar un clero indígena, aunque hubo en el siglo XVII sacerdotes indios. En la misma línea, John Lady Phelan (1972: 86) explica estas tendencias como dos partidos, pro indios y antiindios, y la decadencia del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco como una victoria del segundo. Para Olaechea, el fracaso de este colegio ejerció una influencia decisiva sobre la visión negativa en torno a

las posibilidades de los indios de acceder al sacerdocio en la Nueva España y en otros lugares (1968a). Por su parte, el jesuita Félix Zubillaga (1969) estudió con documentación jesuita mexicana y romana la participación de su orden en la formación del clero indígena en Nueva España, desde su llegada en 1572. Convencidos de que los indios, como todos los seres humanos, tenían aptitudes para el sacerdocio, los jesuitas novohispanos decidieron crear colegios para niños indios hijos de caciques y principales con el fin de educarlos y seleccionar entre ellos algunos para ingresar al clero. Pero, antes de llevarlo a cabo, consultaron con la casa central de la compañía en Roma, desde donde les propusieron otro modelo de creación de clero indígena que garantizara la educación a partir de las escuelas de primeras letras, pasando a colegios ya establecidos de la compañía con el fin de escoger entre ellos a quienes se ordenarían. En suma, fueron partidarios de que los indios recibieran educación superior con estudiantes criollos o mestizos.

En los últimos años la mayor parte de los estudios sobre el clero indígena se han centrado en el siglo XVIII. Uno de ellos es el libro de Margarita Menegus (2013) que analiza el proyecto del presbítero Julián Cirilo de Galicia y Castilla, miembro de la nobleza tlaxcalteca, de establecer un seminario para formar un clero indígena orientado a evangelizar a los naturales argumentando que era necesario porque el clero criollo no era apto para convertir a los indios por desconocer las lenguas indígenas. Esto en sí mismo plantea una diferencia sustancial respecto a la formación del clero indígena en el siglo XVI: cuando el clero español tomó la iniciativa de formarlo, las provincias eclesiásticas americanas desistieron de esa idea y apoyaron la estrategia de evangelizar a los indios por medio del clero mestizo, afirmando que el clero regular y el clero español no cumplían adecuadamente con esa tarea.

Rodolfo Aguirre (2006) profundizó en el análisis de las diferencias entre los intentos de crear un clero indígena en el siglo XVI y el siglo XVIII, al analizar su lento proceso de formación en la Nueva España. Si en el siglo XVI las órdenes religiosas tomaron la iniciativa de ordenar indios para incorporarlos a sus filas, en el siglo XVIII fue la propia nobleza indígena la que accedió a estudios superiores a partir

de la cédula de honores de 1697 y exigió la ordenación sacerdotal, sobre todo a raíz de la secularización de las doctrinas en 1753. El clero indígena del siglo XVIII fue, a diferencia del proyecto del siglo XVI, incorporado mayoritariamente a las filas del clero secular y formado en seminarios diocesanos.

Otro trabajo de Rodolfo Aguirre con Margarita Menegus analiza la formación del clero indígena novohispano proponiendo que el Colegio de la Santa Cruz de Tlateloloco ya tuvo el fin de formarlo, que la Real Universidad establecida en 1551 no excluía a los indios de sus aulas y que, cuando Tlatelolco perdió su prestigio, fueron los jesuitas quienes continuaron educando a los indios con ese fin en sus colegios. En suma, para estos autores no sólo nunca se cerró el acceso de los indios a la educación superior, sino que, por el contrario, siempre hubo distintas posibilidades de educación para ellos, sobre todo en el siglo XVIII, cuando aumentaron las opciones de estudio en los seminarios y en la Universidad de Guadalajara, establecida en 1792. Los autores concluyen que los indios, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, accedieron a la clerecía y a las instituciones reales en dura competencia con peninsulares y criollos, haciendo valer los privilegios de la cédula de honores de 1697 (Menegus y Aguirre, 2006: 195).

Un artículo reciente de Rodolfo Aguirre (2021) recalca que, como la nobleza indígena novohispana fue clave para el control del régimen colonial de los pueblos de indios en el siglo XVI, habría mantenido en su memoria histórica su rol en la construcción del régimen monárquico en América. Por ello, exigió participar en el gobierno y la obtención de los mismos privilegios que tenían los españoles, lo que requería que los hijos de los caciques accedieran a estudios superiores, grados universitarios y sacerdocio. Fue en el acceso al sacerdocio donde experimentaron las mayores dificultades, dado que la Iglesia novohispana sólo les permitió ser auxiliares de los sacerdotes españoles en parroquias rurales para administrar sacramentos en lenguas indígenas.

Por su parte, Lundberg acentuó que la razón de exclusión de los indios del clero en el siglo XVI hay que verla en relación con la admisión en las órdenes religiosas de los mulatos, mestizos y descen-

dientes de musulmanes y sentenciados por la Inquisición, es decir, se los consideró como cristianos nuevos y por eso no tuvieron acceso a los oficios eclesiásticos. Este autor es el único que expone que fue por la intervención de la Congregación del Concilio que se modificó la decisión del tercer concilio mexicano de excluir a los indios del sacerdocio al incluir la indicación, en el caso de los mestizos y los indios, de que se los ordenara “sólo con cuidado” (2008: 47-49). Carrillo Cáceres (2012) analizó el proyecto del franciscano danés fray Jacobo Daciano para que se creara el clero indígena en el siglo XVI, fundamentado en los derechos religiosos de la cristiandad indígena frente a las propuestas de que se crearan las condiciones para que hubiera un clero nativo, es decir, criollo.

Sobre el clero indígena en el virreinato del Perú, contamos con pocos trabajos. John Charles vivifica, a través del análisis de las fuentes judiciales, la presencia de los indios en las parroquias durante los siglos XVI y XVII. Su trabajo confirma que, pese a que fueron sacristanes, fiscales, maestros de alfabetización y enseñanza de la doctrina a otros indios, no fueron sacerdotes, probablemente por el impacto de la extirpación de las idolatrías (Charles, 2010). Scarlett O’Phelan es quien ha estudiado la formación del clero indígena peruano como consecuencia de la cédula de 1691, que abría los estudios superiores a los indios, y la cédula de honores de 1697, que les franqueaba el acceso al sacerdocio. La autora muestra los obstáculos que la nobleza indígena y los mestizos reales tuvieron que sortear a lo largo del siglo XVIII para que se ejecutaran esas cédulas, pese a que lograron demostrar por medio de las genealogías que descendían de los incas, y cómo el acceso al sacerdocio y a las órdenes religiosas estuvo entre los contenidos de algunas rebeliones. O’Phelan destaca que fue clave la secularización de las parroquias de 1753 para que la nobleza indígena usara el argumento del dominio del quechua con la finalidad de que le fueran conferidos estos beneficios curados. Pero aún más importante para la desaparición de los obstáculos que les complicaban la admisión en el sacerdocio fue el apoyo que gran parte de la nobleza inca dio a los españoles durante la gran rebelión de Tupac Amaru. La autora también compara los casos novohispano y peruano de formación del clero indígena; sostiene que difieren en que, en

el Perú, no se adjudicaron parroquias a quienes no dominaban las lenguas indias y coinciden en que se los destinaba a doctrinas lejanas que nadie quería servir (O'Phelan, 1995: 47-68).

En Chile no hay estudios sobre el clero indígena, vacío que esperamos subsanar en este libro. Junto con Rodolfo Aguirre analizamos el dispar impacto de la cédula de honores en la formación del clero indígena en Chile y México en un artículo comparativo. Mientras que en la Nueva España la nobleza indígena accedió a los estudios superiores necesarios en seminarios y en la universidad, Chile siguió el derrotero de las reclamaciones de la nobleza inca y los mestizos reales, y postergó la ordenación sacerdotal de los primeros araucanos hasta fines del siglo XVIII (Enríquez y Aguirre, 2022).

De lo expuesto se deduce que la discusión respecto al clero indígena americano ha estado marcada por la investigación del clero indígena novohispano y que la experiencia negativa en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco fue determinante para postergar su formación. La historiografía más reciente amplió los horizontes de investigación a otras experiencias formativas como los seminarios y la universidad, sobre todo en el siglo XVIII, demostrando el desarrollo de un clero indígena nacido de la agencia indígena por hacer valer las concesiones reales de la cédula de honores de 1697.

LA HISTORIOGRAFÍA CHILENA SOBRE COLEGIOS DE HIJOS DE CACIQUES

Monique Alaperrine-Bouyer señala que “los colegios de caciques tardaron mucho en funcionar en el Perú” (2007: 295), y en Chile, demasiado. El colegio de naturales destinado a la educación de los hijos de caciques existió en Chile en tres momentos del siglo XVIII. El primero de ellos, establecido en 1700 por real cédula de 1697 y regentado por los jesuitas, tuvo como fin educar a los hijos de caciques con el carácter de colegio seminario. También se lo llamó Colegio de Naturales, Colegio de los Hijos de Caciques, Colegio Seminario de Chillán y Real Colegio Seminario de Caciques. Cerró en la víspera de la gran rebelión indígena de 1723. El segundo funcionó en San-

tiago a partir de 1774, a cargo del clero secular en las dependencias del ex Colegio de San Pablo de los jesuitas. Se proyectó como colegio para los hijos de caciques e indios nobles del reino e indios de todas las clases. Se lo llamó Colegio de Instrucción para los Jóvenes Hijos de los Indios, Colegio Real de San Carlos de los Naturales del Reino, Real Colegio de Indios Jóvenes, Colegio Carolino de Naturales y Colegio Arauco Carolino de Naturales. Tuvo constituciones propias en 1784. Trasladado a Chillán en 1785, fue incorporado al Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso, de los franciscanos, donde funcionó hasta 1811. En 1790 se le dieron nuevas constituciones y en ellas se lo llamó Real Seminario Carolino de Naturales, Real Colegio Ambrosiano de Naturales y también Seminario de Naturales Jóvenes. Recibió otras denominaciones como Real Colegio Ambrosiano de San Carlos y Colegio de San Carlos de Chillán. Si bien hay estudios particulares del colegio en cada uno de estos momentos, de los que daremos cuenta, nuestra propuesta es relacionarlo y estudiarlo en su propio contexto de creación con el fin de insertarlo en el desarrollo de los colegios de hijos de caciques del virreinato del Perú.

Antes de iniciar la discusión bibliográfica sobre el tema en Chile, quisiéramos llamar la atención sobre un punto. Juan Olaechea, uno de los principales estudiosos del clero indígena y de los colegios de indios en general y de hijos de caciques, le dedicó al colegio de Chillán un espacio particular en sus investigaciones sobre el clero indígena americano. Lo sitúa entre los principales impulsos de la Corona para educar una élite indígena, aunque señala que la real cédula de 1697, que mandó establecer el colegio, no se puso en práctica hasta 1777 (Olaechea, 1969a), lo que demuestra que no conoció el colegio que se estableció en 1700. Posteriormente, el mismo autor afirmó que no se conocían datos sobre la existencia del colegio mandado a erigir por la real cédula de 1697, lo que creía que permitía pensar con verosimilitud que se concretó en 1777 (Olaechea, 1992: 270). Incluso un sitio web tan prestigioso como *Memoria Chilena* presenta información errónea sobre los colegios de naturales:

El Colegio de Naturales fue creado por la Real Cédula del 11 de mayo de 1697, a objeto de disponer de un establecimiento para la educación

de los hijos de los caciques de Arauco. Comenzó a funcionar el 23 de septiembre de 1700 bajo la tuición de la Compañía de Jesús, hasta su expulsión en 1767. En 1723, ante la amenaza de incursiones indígenas, fue trasladado a la capital del reino y en 1786 la institución regresó a Chillán, ahora bajo la conducción de la orden franciscana, que aprovechó para su habilitación el Colegio de Misioneros que existía en la ciudad (*Memoria Chilena*, s. n. p.).

Aunque el tema ha sido estudiado y la bibliografía está disponible, lo que acabamos de citar muestra la necesidad de un estudio más profundo que comprenda los tres colegios que hubo en Chile. La historiografía chilena del siglo XIX y de principios del siglo XX lo trató, pero desde la perspectiva del éxito o fracaso según sus fines, de manera evaluativa. Miguel Luis Amunátegui se refirió a los colegios de naturales como uno de los recursos, junto a la guerra y la fundación de poblaciones y misiones, empleados por los españoles para someter y civilizar a los araucanos, todos fracasados. Señaló que los traslados del proyecto (Chillán, Santiago, nuevamente Chillán) no favorecieron su funcionamiento, lo que hizo a este autor concluir que el colegio “no produjo frutos, y se extinguió sin que se notara su falta” (Amunátegui, 1910: 483).

Diego Barros Arana evaluó de manera negativa toda la educación colonial. Lo mismo opinó respecto al colegio seminario establecido en Chillán en 1700 y atribuyó su cierre a su ineficacia (1886: 398). En relación con el colegio de naturales de Santiago, señaló que, pese a su ineficacia, no fue posible cerrarlo porque se había establecido por mandato real. Además, aunque el gobernador presidente Benavides acogió la propuesta de los franciscanos y aprobó su traslado a Chillán, el colegio “no produjo los resultados que esperaban” porque se sometió a los jóvenes caciques a estudios semejantes a los de los novicios franciscanos (Barros Arana, 1886: 455-456). Finalmente, este autor da cuenta del cierre en 1811, por parte del congreso, del colegio, “cuya inutilidad había demostrado la experiencia de muchos años” (1887: 432).

Para José Manuel Frontaura, el colegio de naturales “existía solo en el nombre” por la ausencia de colegiales (1889: 17). Respecto al

colegio de Chillán establecido en 1700, lo evalúa como un fracaso porque los indios no permanecieron en el colegio, dado que terminó funcionando con niños españoles. Afirma que el proyecto se resucitó en 1774 sin eficacia, lo que impulsó a las autoridades políticas a aceptar la propuesta franciscana de trasladarlo al Colegio de Propaganda Fide, donde se repitió el fracaso debido a los precarios frutos obtenidos de los indios y a que en él se educaron más españoles que naturales. Frontaura concluye que “el esfuerzo de los padres franciscanos para dar a los hijos de indígenas una educación había fracasado miserablemente” (1889: 238-247). José Toribio Medina (1905) también le dedicó un capítulo de su historia de la instrucción pública al colegio de Chillán de principios del siglo XVIII, con citas de muchos documentos y de otros historiadores que trataron el tema, en el que relata la historia del colegio desde la orden real de establecerlo hasta su fin.

El jesuita Francisco Enrich reconstruyó la historia del primer colegio en Chillán. La estructura de su exposición es la que se ha repetido posteriormente en términos generales: causas de su establecimiento, lugar de su fundación, sanción legal, alumnos, educación y cierre en 1723 a raíz de la rebelión india. Menciona permanentemente el apoyo de los gobernadores presidentes de Chile, Tomás Marín de Poveda, Francisco Ibáñez y Andrés Ustáriz para su mantenimiento. Y, al comentar los logros de la compañía en la evangelización a fines del siglo XVII, señala que 16 caciques enviaron a sus hijos a estudiar al colegio (Enrich, 1891: 36-35, 45). En suma, contrarresta la imagen negativa del fracaso del colegio que los historiadores liberales chilenos habían trazado. El jesuita Walter Hanisch Espíndola (1974), en su historia de la Compañía de Jesús en Chile, se refiere al colegio de Chillán de manera genérica, situándolo en el contexto de la educación jesuita.

Reinaldo Muñoz Olave, el gran estudioso de la provincia de Concepción, acertó al afirmar que al Real Seminario de Caciques de 1700 “no lo han tratado los historiadores con la atención que merece” (1921: 142). Dedicó al colegio un capítulo completo de excelente calidad que aclara su origen, su devenir y el final en 1723. Uno de los grandes méritos de este autor es haber mostrado el rol

fundamental que jugó el cura secular José González de la Rivera en la instalación del colegio. Sin duda, es el mejor texto que conocemos sobre la historia de este colegio, escrito con base en una auténtica investigación en los archivos chilenos y el Archivo General de Indias en España. Sin embargo, ha sido poco consultado por la historiografía. Por su parte, el franciscano Roberto Lagos (1908) escribió un libro sobre la historia del Colegio de Propaganda Fide de Chillán, las misiones que se fundaron desde allí y el seminario destinado a los naturales, sus orígenes, financiamiento y seminaristas. Se trata de una investigación descriptiva que combina fuentes franciscanas y del Archivo Nacional de Chile.

Amanda Labarca también incluyó los colegios de indios en su estudio de la educación chilena en general y de la colonia en particular. Relaciona los dos colegios seminarios de indios de Chillán como un solo colegio con dos etapas, pero del primero sólo menciona que dejó de funcionar en 1723 con el alzamiento indígena y del segundo, que fue establecido por orden de Carlos III (1939: 22).

Asimismo, Jaime Eyzaguirre (1955) se refirió a los colegios de naturales de principios del siglo XVIII y al establecido en Santiago como antecedentes del Colegio de Propaganda Fide regentado por los franciscanos, objeto de su estudio porque en él se educó Bernardo O'Higgins. Es uno de los pocos autores que explica claramente que el colegio abrió una sección para que se educaran los hijos de los vecinos de Chillán, lo que permitió que convivieran en el recinto con los indios jóvenes del colegio de naturales. El padre Gabriel Guarda trató el tema de la educación de los indios en Chile dentro del tema mayor de la educación colonial. En relación con los seminarios de nobles indígenas chilenos, escribe de manera poco clara. Basa su análisis en varias reales cédulas dirigidas al obispo de Concepción y de éstas concluye que en 1697 se habría fundado un "proyecto que, con la creación de un gran colegio amparado bajo el patronato real, se había agitado sin lograr hasta entonces concretarse" (1978: 222), lo que habría ocurrido en 1775 en la ciudad de Santiago con el nombre de Real Colegio de Naturales de San Carlos, que, en 1786, fue trasladado a Chillán con el nombre de Real Seminario Arauco Carolino de Naturales Nobles.

El franciscano Rigoberto Iturriaga hizo un aporte fundamental al publicar las constituciones de los colegios destinados a los naturales que funcionaron en Santiago y Chillán. Su interés por los colegios de naturales apuntaba a conocer mejor la formación de Bernardo O'Higgins, dado que éste se educó en el Colegio de Propaganda Fide. Analiza los tres colegios como una sola institución con tres etapas que distingue según quienes fueron sus directores: jesuitas, clero secular y franciscanos del Colegio de Misiones de Propaganda Fide (1986, 39-40).

El tema del colegio para los naturales tomó nuevo impulso con la investigación de Karin Pereira Contardo (2002; 2005) dedicada al Real Seminario de Naturales de Chillán. Se trata de un estudio bastante completo sobre este colegio en el que contó su historia, pero también la de sus alumnos. Incorporó para ello el análisis de las constituciones, los tipos de enseñanza, los fines de la educación y de la castellanización de los indios. Mostró la articulación entre la enseñanza formal y la informal de los jóvenes indios orientadas a civilizarlos y cristianizarlos.

Un artículo de Cristián Leal y Andrés Quitral Manosalva sobre el rol del Colegio de Propaganda Fide de Chillán en el sur de Chile considera bajo la denominación de colegio de naturales a los tres centros destinados a educar a los araucanos a lo largo del siglo XVIII, sin distinguir que sus diferentes nombres apuntaban a sus también diferentes fines, con lo que generaron una imagen de que hubo un solo colegio. Esto se acentúa con la afirmación de que el colegio cerró en 1723 y “reabrió sus puertas en la ciudad de Santiago” (Leal y Quitral, 2017: 157) y fue trasladado en 1785. Otro artículo de Cristián Leal con Rodrigo Moreno Jeria (2018) se detuvo en la administración económica del colegio de naturales de Chillán. Si bien analizan las cuentas de los tres colegios destinados a los naturales que hubo en Chile, el título del artículo induce a creer que es uno solo. De hecho, en su planteamiento de base, la economía de los colegios, se contrasta el costo anual de 1785 del colegio en Santiago con los costos totales durante los 18 años del colegio en Chillán, sin que sepamos cuántos alumnos se consideran, si hubo gastos relativos a reparaciones, etcétera. También se menciona el situado como

fuente de financiamiento, que sólo se contemplaba para el colegio que funcionó entre 1700-1723, y que, como veremos, nunca llegó en concreto.

Debido a la fusión de los tres colegios en uno se generan más confusiones que certezas sobre éstos.

También ha sido objeto de un particular estudio fray Francisco Inalacán, alumno del colegio de naturales en Santiago y en Chillán, por sus actividades a favor del Ejército de los Andes en Mendoza durante la Independencia (Günckel, 1961: 196; Pelagatti, 2006).

En suma, la historiografía chilena de fines del siglo XIX y principios del XX, a la par que describía como de mala calidad la educación colonial en general, exaltaba el fracaso de los colegios de naturales en Chile y las pocas aptitudes de los araucanos para recibir la educación que se les otorgó. En general, analizó el tema de los colegios de indios en términos de éxito o fracaso en relación con sus fines, si fueron un aporte o no en la evangelización y conversión de los naturales. En contraste, historiadores del clero secular, franciscanos y jesuitas, los reivindicaron y aportaron información de sus propios archivos y de otros como el Archivo General de Indias o el Archivo Nacional de Chile. Otros artículos han estudiado aspectos específicos de los colegios.

La convicción de que el tema requería una nueva investigación nos impulsó a estudiarlo. La cronología del establecimiento de los colegios nos llamó la atención, así como el acento puesto en el fin genérico de evangelizar a los indios y el descuido de los otros fines que estaban detrás de estas instituciones, como los políticos, eclesiásticos y culturales. Como la historiografía internacional ha demostrado, los colegios para los hijos de caciques tuvieron un dispar destino en cada lugar y formaron parte de una estrategia no sólo de evangelización, sino también de conquista y civilización de los indios puesta en marcha por los españoles. Cuando Pedro de Valdivia llegó a Chile, en México ya prevalecía la convicción del fracaso del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco y de que debía postergarse o eliminarse la posibilidad de formar un clero indígena.

La conversión de los naturales chilenos fue incorporada a la segunda gran estrategia de evangelización, es decir, la combinación del

trabajo de las órdenes religiosas con la formación del clero mestizo propiciada por el tercer concilio limense, de 1582-1583, y la extensión de los colegios de hijos de caciques a toda la provincia eclesiástica. Sin embargo, las rebeliones araucanas iniciadas a fines del siglo XVI dividieron a Chile en dos: la zona de guerra y la zona pacificada. Para la zona de guerra la estrategia de conversión se limitó al actuar de los misioneros regulares y jesuitas que se internaron en tierra araucana con el consentimiento de los indios. En el siglo XVII se prolongó la estrategia de conversión por medio de misiones en su propio territorio. Los indios de la zona pacificada, que no son objeto específico de estudio en este trabajo, prontamente se mestizaron. Sin embargo, a fines del siglo XVII la promulgación de la cédula de honores de 1697 equiparó el cacicazgo con los hijodalgo de la nobleza de Castilla y a los indios del común con el estado general de España y abrió, de esta manera, el acceso de los indios nobles a los cargos políticos y eclesiásticos. En toda América estas posibilidades quedaban limitadas si los indios no accedían a la educación superior. Fue entonces cuando se retomó el programa de colegios destinados a los hijos de caciques. Chile no fue la excepción, por lo que creemos que los colegios chilenos deben ser situados en este gran proceso, con todos sus alcances, para ser cabalmente entendidos.

Dos hipótesis condujeron nuestro estudio; la primera es que la cédula del 11 de mayo de 1697, que ordenó fundar el primer colegio de hijos de caciques en Chile a cargo de la Compañía de Jesús, apuntaba a concretar la cédula de honores del 12 de marzo de 1697, como paso inicial e indispensable para abrir el acceso de los caciques de Arauco a las carreras de la Monarquía; la segunda, que la continuidad del colegio de hijos de caciques a lo largo del siglo XVIII se insertó en los procesos políticos y sociales llevados adelante por los caciques y mestizos reales peruanos ante el Consejo de Indias, que promovieron la sobrecarta de la cédula de honores en 1725 y la emisión de la nueva cédula de 1766, que se ejecutó en Chile a partir de la promulgación de una cédula de 1774 que ordenaba retomar el establecimiento del colegio de naturales. Fueron, por lo tanto, las luchas por la concreción de esas gestiones para acceder a los honores prometidos, a la educación y a las carreras políticas y eclesiásticas de

la Monarquía ante el rey y el papa, las que determinaron la fundación y el restablecimiento del colegio en Chile en sus tres momentos de existencia. Por ello vinculamos y relacionamos los colegios de hijos de caciques chilenos con las tres cédulas de 1697, 1725 y 1766 y con las luchas y tensiones sociales que derivaron de la promulgación, publicación y ejecución de aquéllas en el virreinato del Perú. Valga la aclaración de que la historiografía fecha la cédula de honores como promulgada el 12 o el 26 de marzo de 1697, pero se trata de la misma cédula, que incluimos en este libro como anexo 1 con la fecha del 26 de marzo, aunque en el virreinato del Perú se conoció como fechada el 12 de marzo y así aparece en la documentación chilena. La cédula del 11 de mayo de 1697 la incluimos como anexo 2.

Hemos estructurado el libro con una introducción, cinco capítulos, una conclusión general y dos anexos. Coincidimos con la historiografía que analizó al colegio de naturales como un solo colegio, dado que la Monarquía misma así lo consideró al pedir restablecer el colegio de Chillán ya en el momento de su cierre en 1723, aunque pensamos que hay que distinguir las etapas de su funcionamiento. Por ello, diferenciaremos los tres momentos de su existencia.

El capítulo 1 trata el tema de la educación y evangelización de los indios en las Antillas y en la Nueva España en el siglo XVI. Distinguimos entre la educación destinada a los indios en general y la de los hijos de caciques e indios principales en particular. Dentro de esta última analizamos los colegios que se formaron a lo largo del siglo y, muy particularmente, el de la Santa Cruz de Tlatelolco, modélico en su género y determinante en la manera de abordar la fundación de estos colegios. Fue clave, además, en la primera etapa de apertura de las autoridades políticas y eclesiásticas a la posibilidad del acceso de los naturales al sacerdocio y clave, también, en la conclusión de limitar la admisión.

El capítulo 2 se refiere al establecimiento de los colegios de hijos de caciques en el virreinato del Perú desde mediados del siglo XVI y su multiplicación en el siglo XVII. Destacamos y analizamos la aportación de los jesuitas en esta etapa. Nos detenemos en el origen y la promulgación de la cédula de honores de 1697, su importancia para el desarrollo del clero indígena y el establecimiento de los colegios

de hijos de caciques. Finalmente, analizamos las estrategias de evangelización de los araucanos y la aplicación de la cédula de honores en Chile.

El capítulo 3 analiza el impacto de la cédula del 11 de mayo de 1697 en Chile, su ejecución y el establecimiento del Colegio de Nobles Araucanos de Chillán, primer colegio jesuita de este género en Chile. Trazamos su historia, la de sus alumnos y las dificultades de financiamiento.

El capítulo 4 estudia los procesos políticos y sociales que derivaron en las cédulas de 1725 y 1766, su impacto en la promoción indígena y su relación con el colegio de hijos de caciques que se estableció en Chile en 1775. Estudiamos este colegio, sus características y sus alumnos como parte de la concreción de la cédula de 1774 y del parlamento de Tapihue, en el que también se acordó el establecimiento en Santiago de embajadores indios.

Finalmente, el capítulo 5 estudia el Seminario Carolino de Naturales de Chillán, su historia, las razones de su localización en esa ciudad, sus vínculos con el Colegio de Propaganda Fide franciscano y sus fines. Pusimos especial dedicación al análisis de los alumnos que optaron por ingresar al clero, las dificultades que tuvieron y su capacidad de agencia ante las autoridades políticas y eclesiásticas del reino y el Consejo de Indias. De especial interés es el expediente en el que argumentan sobre sus derechos para ser ordenados sacerdotes. Finalmente, estudiamos el fin del colegio de naturales en 1811, cuando ya estaba en marcha el proceso que terminó en la Independencia de Chile.

En definitiva, el objetivo de nuestro estudio es analizar, a través de la conjugación de fuentes locales de carácter principalmente institucional y documentación emanada y remitida por el Consejo de Indias que circuló entre Madrid y Chile, el origen y desarrollo del colegio de hijos de caciques en Chile y la formación de un clero indígena local. Nos detendremos especialmente en la capacidad de acción, iniciativa y resistencia de todos los actores involucrados, tanto individuales como colectivos. Las fuentes que sustentan nuestra investigación provienen del Archivo General de Indias y de los archivos chilenos de la Orden Franciscana, del Arzobispado de San-

tiago, del Archivo Nacional de Chile y de la Biblioteca Nacional de Chile. En el Archivo General de Indias accedimos a las cartas de los gobernadores presidentes y de los obispos de Chile al rey en las que se informa sobre el colegio; a los parlamentos con los araucanos; a las consultas al rey sobre los colegios; a informes de los jesuitas, del clero secular y de los franciscanos, y al expediente de ordenación de los tres araucanos que la solicitaron en 1792. Otras cartas e informes de las mismas autoridades las encontramos en el Archivo del Arzobispado de Santiago, incluidos listados de alumnos del seminario jesuita de Chillán. En el Archivo Nacional de Chile consultamos el Fondo Jesuita, cuentas del colegio, informes de los intendentes de Concepción, correspondencia con los gobernadores presidentes y expedientes sobre el funcionamiento del colegio en sus tres momentos. En la Orden Franciscana accedimos a las constituciones del colegio cuando estuvo dirigido por los frailes del Colegio de Propaganda Fide de Chillán. La Sala Medina de la Biblioteca Nacional de Chile conserva cartas de las autoridades políticas y eclesiásticas, informes de los miembros de la Real Audiencia que visitaron los colegios y reales cédulas. Este libro se sustenta en el entrecruzamiento y diálogo de toda esta documentación.

1. LOS COLEGIOS PARA HIJOS DE CACIQUES Y EL CLERO INDÍGENA EN EL VIRREINATO DE LA NUEVA ESPAÑA (SIGLO XVI)

Nos proponemos en este capítulo analizar el origen y desarrollo de los colegios destinados a los hijos de caciques en el siglo XVI, sus fines y, a raíz de las discusiones historiográficas que hay, buscamos determinar si entre éstos se hallaba el de formar el clero indígena americano. Para poder detectar y mostrar las características y peculiaridades de dichos colegios durante la primera centuria de su existencia, trazaremos, en primer lugar, la historia de la educación de los indios en general en la Nueva España porque el tema ha sido más estudiado que en el virreinato del Perú. La historiografía coincide en señalar que de la experiencia novohispana salieron directrices fundamentales que influyeron en las estrategias de educación de los indios en toda la América española.

El capítulo se divide en dos partes. La primera analiza la educación de los indios en general a partir de la Conquista, deteniéndose en los primeros pasos en las Antillas y, particularmente, en los colegios de hijos de caciques y en el modélico caso del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. La segunda parte trata el tema del clero indígena en el siglo XVI en el contexto de los colegios de hijos de caciques e indios principales.

Es necesario definir qué clase de entidades eran un colegio, un seminario y una escuela de primeras letras en el periodo de nuestro estudio porque se establecieron estos tres tipos de instituciones educativas. Cobarruvias distingue entre escuela y escuelas. *Escuela* en singular era “la casa o pórtico donde enseñan a leer y escribir a los niños” (1611: s. v. “escuela”); eran, por tanto, lo que la documen-

tación llama escuela de primeras letras. Allí los niños y las niñas recibían los primeros rudimentos de la doctrina cristiana y se les enseñaba a leer y escribir en español; estaban destinadas a los macehuales o indios tributarios y tenían un fin catequético. Mientras que las *escuelas* eran de estudios generales, donde se enseñaban artes liberales, ciencias y disciplinas (1611: s. v. “escuelas”).

Por *colegio* se entendía una comunidad de niños o jóvenes bajo la dirección de una orden religiosa, un laico o un obispo. Cobarruvias lo define como una “compañía de gente que se ocupa en ejercicios de virtud y están todos entre sí unidos y ligados” (1611: s. v. “colegio”). Podían tener el régimen de internado. Se financiaban por donaciones, capellanías o rentas provenientes de las órdenes. Es curioso que Cobarruvias no incluya la palabra *seminario*. No es hasta el siglo XVIII cuando la palabra es incluida en un diccionario, definida como

la casa, o lugar, regularmente destinado para la buena crianza de los niños y jóvenes, donde se les instruye en las buenas costumbres, ciencias, y habilidades, que quieran aprender, y otras virtudes, para el mayor servicio de Dios, y de la República (*Diccionario de la lengua castellana*, 1739: s. v. “seminario”).

Ya en el siglo XVI se usaba como sinónimo de *colegio* y hacía referencia a un grupo de jóvenes o niños, bajo la orden de una comunidad religiosa o un obispo (Gutiérrez, 1998). Fue a partir del concilio de Trento que se establecieron seminarios con las características que permitieron darle el carácter específico y exclusivo de la formación clerical.

LOS PRIMEROS PASOS EN LA EDUCACIÓN DE LOS INDIOS EN LAS ANTILLAS

La conversión de los indios requería formación escolar. Muy temprano, desde 1503 específicamente, la Corona dispuso que la enseñanza de las primeras oraciones a los niños se acompañara del aprendizaje

de la lectura y la escritura del castellano, según consta en las instrucciones que los Reyes Católicos dieron al primer gobernador de La Española, Nicolás de Ovando. En ellas se pedía que junto a las iglesias se construyera una casa para que los niños aprendieran las oraciones y a leer y escribir. Se continuaba con la tradición europea de la enseñanza del catecismo en la escuela. En España se empleaba ese método para la conversión de los moriscos de Granada.

Las Leyes de Burgos de 1513 encargaron a los encomenderos que escogieran a un muchacho para enseñarle a leer y escribir junto con el aprendizaje de las oraciones, a fin de que luego enseñara lo mismo a otros (Konetzke, 1953: 217). Pilar Gonzalbo agrega que desde los inicios de la Conquista hubo internados para los hijos de los caciques, supervisados por los virreyes, para que recibieran la enseñanza elemental (Gonzalbo, 1990). Claramente se trataba de emplear en la tarea apostólica a los caciques y sus hijos para promover la conversión de toda la población india. Por ello, y para garantizar su colaboración, los caciques fueron objeto de privilegios por parte de la Corona (Menegus y Aguirre, 2006: 19).

En La Española los franciscanos tuvieron escuelas de primeras letras e internados. También llevaron, con permiso real, algunos niños hijos de caciques a sus conventos en España, donde recibieron educación y formación religiosa. Pero el rechazo que esta medida producía entre los indios, que entendían el viaje como un cautiverio, produjo un cambio de perspectiva y el desarrollo de un programa educativo en América. Además, muchos murieron por la falta de aclimatación y la medida era cara. Por ello, la Corona financió a un profesor de gramática para enseñar en La Española.

El objetivo de estos primeros ensayos educativos fue formar intérpretes para apoyar la tarea evangelizadora de los frailes. En 1513 las Leyes de Burgos encargaron a los franciscanos una educación de cuatro años para los hijos de caciques menores de 13 años de edad; durante ese cuatrienio les debían enseñar a leer, escribir y los rudimentos del cristianismo (Konetzke, 1953: 48-49). También en Florida y La Habana se establecieron colegios para los hijos de caciques y de indios principales. Olaechea afirma que fueron los franciscanos quienes introdujeron en América la idea de establecer colegios para

los hijos de caciques en La Española, idea que retomaron los jesuitas de manera más permanente y prolongada (Olaechea, 1973: 405). El colegio de La Habana, por ejemplo, estuvo a cargo de los jesuitas y se estableció alrededor de 1568, pero la muerte de dos alumnos dificultó la empresa (Gómez Canedo, 1982: 40).

Ahora bien, la enseñanza más extendida de la doctrina cristiana y las primeras letras se hizo en las misiones y escuelas que funcionaron en ellas y en los conventos. Los frailes que llegaban desde los distintos puntos de los dominios españoles llevaban en su equipaje las cartillas de doctrina cristiana, que contenían un compendio de la doctrina, con las cuales alfabetizaron a los indios en el español y también a los niños españoles. Ya en el siglo XVI se imprimían en América (Torres Revello, 1960). Otros métodos de enseñanza incluyeron el canto, el teatro misionero, el aprendizaje de tocar música con instrumentos, los trabajos manuales y la formación técnica. Queda claro que la enseñanza de lectura y escritura era del español, por lo que, aunque se los doctrinaba en las lenguas vernáculas, se les enseñaba simultáneamente el idioma de los conquistadores. Se aplicó este criterio, sobre todo, en los lugares donde los indios no hablaban una de las lenguas generales, por lo que la enseñanza del español pudo haber sido la solución para evangelizarlos e inculcarles la vida en policía. Además, desde mediados del siglo XVI la Corona había ordenado que se enseñara el español a los indios (Gómez Canedo, 1982: 44).

La educación no apuntaba sólo a evangelizar a los indios, sino también a inculcarles la civilización española, a hispanizarlos. Algunos autores mencionan que en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco se trató, incluso, de occidentalizarlos. Para Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre (2006: 21), el colegio también tuvo el fin de educar a la manera occidental a la nobleza indígena. La educación apuntaba precisamente a formar a los hijos de los principales en la tradición occidental, en el ejercicio del poder como se hacía en occidente y dotarlos de elementos que les permitieran comprender el cristianismo (Romero Galván, 2016: 16). Francisco Morales sostiene que el colegio de Tlatelolco fue la pieza de vinculación cultural entre Mesoamérica y la cultura occidental cristiana (2016: 65).

Raphaele Dumont destaca el papel del teatro evangelizador en Tlatelolco en este proceso de aculturación, dado que los indios representaban en lengua nahua textos con contenidos cristianos escritos por maestros y alumnos (2016: 94).

En efecto, para los conquistadores, que los indios adoptaran el cristianismo implicaba asumir su cultura y modo de vida. Por ello, en reiteradas ocasiones las autoridades políticas y eclesiásticas mencionaron que el fin conjunto de la educación y de la evangelización era inculcar a los indios la disciplina y una vida en policía cristiana. ¿Qué era la *policía cristiana*? Veamos qué se entendía por *policía* en nuestra época de estudio. Cobarruvias la definía como “consejo de policía, el que gobierna las cosas menudas de la ciudad y el adorno de ella y limpieza” (1611: s. v. “policía”). En el siglo XVIII el término incluía dos definiciones: “la buena orden que se observa y guarda en las Ciudades y Repúblicas, cumpliendo las leyes o ordenanzas, establecidas para su mejor gobierno”, y también la cortesía, urbanidad, buena crianza, aseo y limpieza (*Diccionario de la lengua castellana*, 1737: s. v. “policía”). Para Gómez Canedo, la policía cristiana era la incorporación de los indios a la civilización europea, lo que ejemplifica con una real cédula de 1531 de la Audiencia de México en la que se señalaba que la mejor manera de que los indios vivieran en policía cristiana y en el orden de vida español era que sus moradas y las de los españoles estuvieran juntas. El fin de los conquistadores era, como explica John Elliot, *reducir* a los indios al cristianismo y a la civilización. *Reducir* significaba “restituir mediante la persuasión” o convencimiento. Por eso, la reducción a la vida en policía de los indios era un fin tan fundamental como la conversión al cristianismo. El programa de conversión incluía la “hispanización generalizada” (Elliott, 2006: IX-X). La vida en policía dentro del orden civil era, por tanto, vivir bajo las leyes e instituciones monárquicas; la vida en policía cristiana era vivir bajo los preceptos, principios y doctrina cristiana, bajo el orden y la disciplina religiosa. Ambas estaban relacionadas, dado que la vida en policía de los pueblos facilitaba la predicación de la doctrina cristiana y estructurarla de acuerdo con sus principios, lo que implicaba el abandono de la poligamia, de los sacrificios humanos y de algunas costumbres sexuales.

El primer problema que se nos plantea al estudiar el tema es definir quiénes eran los caciques y los indios principales cuyos hijos y herederos fueron educados en los colegios destinados para ellos. Margarita Menegus (2005) señala que en la Nueva España el cacicazgo no fue una institución uniforme, sino que varió en el tiempo y según las estructuras sociales indígenas preexistentes. En la época de Carlos V el cacicazgo implicó el mantenimiento de antiguos derechos con la concesión de nuevos privilegios, en especial a los caciques que habían colaborado en la Conquista. Fue con Felipe II que el cacicazgo adquirió los caracteres de institución colonial regulada por la Corona con diversas leyes hasta que, en el siglo XVIII, fue equiparado con los mayorazgos por los abogados, sobre todo en cuanto a la sucesión y la herencia de bienes. El cacicazgo fue un título impuesto por la Corona mediante una real cédula de 1538, al prohibir que los indios llamasen señor a sus señores naturales, es decir a los señores de los señoríos indígenas que los gobernaban a la llegada de los españoles. Este cambio de nomenclatura se inscribe en el proceso de consolidación de la jurisdicción real, que en 1530 incluyó la instauración de los corregidores de indios y tuvo su punto culminante con la introducción de los cabildos de indios (Menegus, 1989: 347). “El título de cacique confirmó el derecho de los señores naturales a no pechar ni a prestar servicios personales, así como a recibir mercedes de tierra y una renta por parte de su comunidad” (Menegus, 2005: 20). Fueron precisamente las mercedes de tierra dadas por las autoridades coloniales a la nobleza indígena las que sustentaron los cacicazgos, la mayoría de los cuales se fundaron durante el reinado de Felipe II, por lo que no eran prehispánicos ni expresión de antiguos privilegios. Cada comunidad o cabecera tenía un cacique. Los caciques percibían el tributo en especie y en servicio personal de otros indios como reconocimiento de señorío, razón por la cual éste no puede reducirse a un régimen de propiedad, sino que incluía aspectos vinculados al gobierno de la comunidad (Menegus, 2005: 38, 44). Es decir que la Corona buscó conservar a los señores

naturales que no se opusieron a la Conquista, al cristianismo y a la autoridad del rey, y a ellos les concedió el título de caciques.

Respecto a los principales o indios principales tampoco se pueden analizar de manera uniforme. En la zona maya, donde no existía un gobierno centralizado en un señorío, los principales pertenecían a los varios linajes que lo componían y gobernaban de manera rotativa. En el centro de México, donde existió un señorío centralizado, pertenecían al grupo de los señores naturales, recibían vasallaje y tributo de los indios que les estaban sujetos y también eran propietarios (Menegus, 1999: 601, 603).

Los franciscanos muy tempranamente fundaron una escuela para hijos de caciques en Texcoco, en la Nueva España, primer lugar donde se establecieron los tres franciscanos flamencos arribados en 1523. Los doce apóstoles franciscanos, como se conoce al primer grupo más nutrido que llegó en 1524, traían el plan de pedirle a los caciques que les entregaran a sus hijos con el fin de educarlos sin llevarlos a España. Como vemos, en relación con el conjunto de los indios, inicialmente la educación impartida por los franciscanos se concentró en los hijos de los caciques y de indios principales. Los doce, además, llegaron provistos de la bula papal de 1522, conocida como *Omnimoda*, que los facultaba para administrar los sacramentos y las tareas pastorales que habitualmente estaban en manos del clero secular.

Fueron los 12 apóstoles franciscanos los que establecieron la primera escuela conventual situada en la capital de la Nueva España, probablemente ya a fines de 1524, impulsados por la inmensidad del territorio y la cantidad de población. Desde entonces en cada convento franciscano funcionó una escuela, constituyéndose en unidad con el convento. El fin era catequético, educar a los hijos de los caciques y de los indios principales en la fe para que ellos transmitieran lo aprendido a sus familias. De este hecho, concluye Kobayashi que desde el principio de la Conquista se planteó el objetivo de que los indios accedieran a estudios superiores, dado que era requisito para ello saber leer, escribir y dominar el latín, instrucción que recibían en estas escuelas conventuales (1996: 175). También en 1524 Hernán

Cortés emitió una ordenanza por la cual mandaba a los encomenderos preocuparse por la educación de los indios de su encomienda.

En 1526 llegaron los dominicos a la Nueva España y, junto con los franciscanos, elevaron una petición al emperador Carlos V para que los señores indios fueran enviados a los conventos, a fin de enseñarles a leer y escribir junto con la doctrina cristiana. Pidieron también que al repartir las tierras se incluyera en el reparto a los niños indios que estaban en los conventos, por su rol en la conversión de otros (Gómez Canedo, 1982: XIX). Ese mismo año, el emperador Carlos V ordenó, por medio de una real cédula, que desde la Nueva España fueran enviados 20 niños indios hijos de caciques a educarse a la península, lo que no se llevó a cabo por el costo económico.

Las escuelas franciscanas tuvieron un régimen de vida monástico. Los niños vivían en la misma escuela, que funcionaba como un internado. De esto deduce Kobayashi que los frailes apuntaron desde el principio a auscultar la posibilidad de formar con ellos un clero indígena (1996: 179). Como hemos señalado, la educación era intensiva y dirigida no sólo a la instrucción intelectual, sino a la transmisión de la civilización, a que dejaran de lado las costumbres de sus antepasados. De estas escuelas franciscanas egresaron en pocos años cientos de jóvenes “destructores de la sociedad de sus mayores” (Kobayashi, 1996: 182), quienes derribaban templos a la par que predicaban y delataban a los que practicaban ocultamente las religiones prehispánicas. Fueron estos alumnos y exalumnos de franciscanos los que llevaron la evangelización a otra etapa al colaborar en la evangelización con los religiosos, quienes también tenían el objetivo de que algunos de esos jóvenes formaran parte de la orden.

Esta estrategia educativa fue exitosa porque se basó en los calmécacs aztecas, donde los hijos de los principales recibían formación en los templos, se les enseñaba la religión y se los formaba políticamente. Muchos de los alumnos de los franciscanos eran hijos de exalumnos de los calmécacs. Los niños que estudiaban en estas escuelas eran menores de 12 años, edad en la que egresaban y volvían a sus pueblos. Los testimonios de los frailes muestran que, con el tiempo, estas escuelas dejaron de ser internados y que los niños volvían a

dormir a sus casas por las dificultades que los frailes dijeron tener con ellos cuando llegaban a la pubertad (Gómez Canedo, 1982: 52).

Paralelamente, la Corona proyectó que hubiera pueblos cristianos compuestos por los indios educados en los colegios casados con mujeres indias formadas en los recogimientos de mujeres, y que se casaran a los doce años (Gómez Canedo, 1982: 41 y 52). En efecto, en la Nueva España los franciscanos —inspirados en la práctica indígena de educación y en los antecedentes prehispánicos de los internados y de los recogimientos para doncellas que se instalaban junto a los templos— impulsaron recogimientos femeninos situados al lado de los conventos y vinculados con ellos. Los recogimientos femeninos se establecieron para las hijas de los principales con el fin de formarlas para el matrimonio. Se las iniciaba en el cristianismo, en cómo ser una mujer casada cristiana y en las buenas costumbres. También se les enseñaba a coser y labrar, pero en general no se les enseñaba a leer y escribir, aunque es posible que esta enseñanza se hubiera impartido en algunos casos, según informan los cronistas franciscanos, si manifestaban interés en ingresar posteriormente a los monasterios. El objetivo era que, una vez casadas, volvieran a los pueblos y formaran a otras mujeres. Al igual que en el caso de los jóvenes, muchas salían con los misioneros a doctrinar a otras mujeres.

Los primeros recogimientos se establecieron en Texcoco y Huejotzingo en la década que siguió a 1520, por iniciativa de mujeres españolas o de los franciscanos; en ellos había viudas y mujeres solteras que vivían en un régimen de clausura regentadas por una mujer española de buena reputación. Es posible que hubiera habido más en otros pueblos. También la emperatriz Isabel impulsó el establecimiento de recogimientos para indias hacia 1530, que tuvieron una duración de diez años. Muchos de estos recogimientos estuvieron a cargo de maestras seglares y de mujeres beatas enviadas con ese fin desde Castilla a petición del obispo Zumárraga. ¿Cuál fue el destino de estas mujeres que se formaron en los recogimientos? Algunos testimonios señalan que hubo mujeres indias que servían en las parroquias, otras que vivían como beatas servían en los hospitales o en cofradías (Gómez Canedo, 1982: 4, 93-110). Posteriormente, el

obispo Zumárraga fue partidario de que la educación de las mujeres indígenas estuviera a cargo de monjas de clausura.

Simultáneamente los franciscanos enseñaban la doctrina cristiana al resto de los indios que no calificaba para ir a las escuelas, los macehuales y sus hijos, fueran éstos niños o niñas. Se les enseñaba en latín el Ave María, el Padrenuestro y el Credo. Esa instrucción se hacía en los patios de los monasterios, que antecedían a las iglesias. En los pueblos pequeños no se hacía la distinción entre hijos de caciques y principales y macehuales, y todos recibían la misma enseñanza, lo que los habilitaba por igual para ocupar los oficios de república (Gómez Canedo, 1982: 49). A aquellos patios también asistían niñas a recibir formación cristiana, que eran trasladadas hasta allí por mujeres designadas por barrios y luego devueltas a sus familias (Gómez Canedo, 1982: 100). Además, para educar a las niñas indias se establecieron en la Nueva España escuelas de primeras letras que habrían durado hasta 1541 (Gómez Canedo, 1982: xx-xxi).

Los franciscanos, por tanto, eran partidarios de educar por separado a los hijos de caciques e indios principales y a los macehuales. Según el *Códice franciscano* (1941: 55), la distinción era importante porque en los pueblos en los que ésta no se había respetado los macehuales habían terminado gobernando a los principales. Otra característica de la formación franciscana fue la enseñanza de profesiones con el fin de formar a los indios en la policía cristiana, lo que les permitía incorporarse a la sociedad. Luego de haber aprendido bien la doctrina, algunos jóvenes eran formados en oficios mecánicos como herreros, curtidores, orfebres, sastres, zapateros, canteros, alfareros y oficios artísticos como escultores o pintores (Kobayashi, 1996: 195). De esta manera, los indios tenían una actividad que les permitía ingresar al sistema económico español. Podían volver a sus pueblos y ejercer allí esos oficios, pero también desarrollarlos en los monasterios en reemplazo de los frailes.

Paralelamente, los franciscanos asumieron la tarea de alfabetizar la lengua náhuatl y comenzaron a redactar libros de doctrina en dicha lengua. Esto facilitó la traducción a ésta de las principales obras del cristianismo y el humanismo renacentista. Con ello se excluía de la tarea evangelizadora a quienes no hablaban esa lengua,

lo que permitía mantener a los indios fuera del contacto con la sociedad colonial (Dumont, 2016: 100). También pusieron por escrito discursos ceremoniales orales de sacerdotes o nobles mexicas en los que se puede detectar contenidos prehispánicos y cristianos (Zimmermann, 2016: 150-153).

Esta manera de educar a los indios se convirtió en un modelo que, desde la Nueva España, se extendió al resto de América. Incluso en 1537 una real cédula dirigida al gobernador de Nicaragua le ordenaba establecer un lugar para que los hijos de los caciques aprendieran la fe y fueran formados en la industria (Gómez Canedo, 1982: 29-31).

También en los monasterios de los dominicos y de los mercedarios funcionaron colegios con la característica de internados donde los niños indios aprendían la doctrina cristiana, oraciones y música, a leer y escribir. La enseñanza del canto y la música (que todas las órdenes realizaron) apuntaba a formar acólitos y cantores entre los niños indios. En algunos de estos colegios hubo enseñanza mixta, de españoles e indios; en otros eran educados por separado.

De entre los estudiantes de todos los conventos, se seleccionaban grupos que eran instruidos por maestros para darles una mayor formación. En los colegios en que se formaban los futuros frailes en la teología y las artes también admitían a indios y españoles que no aspiraban al sacerdocio. El obispo Juan de Zumárraga, primero de México, incluso pidió a la corte el envío de maestros para la enseñanza del latín, dado que los primeros resultados de esta educación fueron considerados de excelencia. Fueron estas experiencias las que abonaron la idea de establecer centros de educación superior para los indios en la Nueva España. Robert Ricard señala que los dominicos no fueron proclives a fundar escuelas en sus misiones de la Nueva España ni a que se enseñara el latín a los indios. Los agustinos, por su parte, establecieron escuelas de primeras letras a las que sumaron música y canto. En 1537 tenían un colegio de enseñanza mixta (de españoles e indios) con un lector de gramática (Ricard, 1986: 276). Allí, junto con la formación escolar, enseñaron a los indios trabajos mecánicos, de artesanía y oficios (canteros, escultores,

tintoreros, etc.). Formaron también catequistas indios que enseñaban la doctrina a los niños.

Al respecto, Gómez Canedo concluye que, de todas las experiencias educativas destinadas a los indios, fueron las escuelas destinadas a la enseñanza del catecismo y a leer y escribir el español en los conventos y en las misiones, a las que asistían los más pobres, las que perduraron durante todo el periodo colonial (1982: xx). Se logró formar en ellas a muchos niños que actuaron como auxiliares en la evangelización llevada adelante por los frailes, y a quienes trasladaban con ellos a nuevas zonas de misión (Gómez Canedo, 1982: 50).

Respecto a la evangelización, la historiografía ha acentuado mucho que era en las lenguas indígenas. Pero hay testimonios de que una vez que las lenguas indígenas fueron alfabetizadas, a los naturales se les enseñó en las escuelas a escribir en español, en su propia lengua y en latín (Gómez Canedo, 1982: 51). Muy poco conocido es que, como veremos, existió un proyecto de generalizar la educación en latín como lengua unificadora de América.

EL COLEGIO DE LA SANTA CRUZ DE TLATELOLCO

Según Constantino Bayle, tanto la Monarquía como la Iglesia eligieron a los caciquitos para ser educados porque sus padres los podían mantener y, principalmente, por el fin buscado: “infiltrar la religión y costumbres civilizadas en las tribus y pueblos” (1931a: 213). Buscaban, además, mantener la jerarquía social indígena e hispanizarla. Se aplicó un principio basado en las Siete Partidas según el cual, si los principales de una sociedad eran enmendados, ellos enmendarían a otros.

En la Nueva España temprana, las autoridades políticas y los franciscanos coincidieron en la idea de crear un colegio para los hijos de caciques. En efecto, en 1525 el contador Rodrigo de Albornoz pidió a la corte que se estableciera un colegio destinado a la educación de los hijos de caciques y señores principales para enseñarles a leer, así como gramática y filosofía (es decir, estudios mayores), con

el fin de formarlos en el sacerdocio (Kobayashi, 1996: 212). Los franciscanos se habían establecido en la capital de la Nueva España en el barrio de Tlatelolco, donde atendían una doctrina de indios. Inicialmente se dedicaron a aprender el náhuatl y a enseñar a los indios el latín para que aprendieran las oraciones, porque encontraron similares algunas palabras nahuas y latinas. De ahí que, tanto en el Perú como en México, los frailes proyectaran la unificación lingüística de los indios por medio del latín, no del español (Olaechea, 1968a: 107-108). En efecto, no castellanizaban a los recién convertidos y eran partidarios de mantener la separación en una república de la población española y otra de la nativa (Dumont, 2016: 99).

Fueron los franciscanos quienes llevaron a cabo la primera experiencia de establecer un colegio para hijos de caciques e indios principales, con características de centro de enseñanza superior. Le precedió el colegio, también franciscano, de San José de los Naturales, situado en la ciudad de México, en el que los frailes enseñaron a los niños indígenas a leer y escribir. Fue tan exitosa la experiencia que se edificaron escuelas en otros barrios de la ciudad. Los días domingo los niños salían a predicar a 20 y hasta 30 leguas alrededor de la ciudad (Luque, 1970: 252).

Kobayashi señala que la llegada a Nueva España del obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal en 1531 como gobernador presidente de la Audiencia de México fue fundamental, tanto en el desarrollo del proyectado colegio como en sus características fundacionales. Fue quien concibió la idea de enseñar a los indios el latín, al comprobar las dotes que poseían (Kobayashi, 1996: 186). Los franciscanos apoyaron la iniciativa por coincidir en la opinión de las capacidades intelectuales de los indios.

Con la elección en 1533 de un nuevo custodio de la provincia franciscana, fray Jacobo de Testera, se puso en marcha el proceso de fundar el colegio. En 1534 fueron enviados dos frailes al pueblo de Tlatelolco a ejercer allí labores docentes y enseñar el latín. Estos primeros pasos fueron confirmados por una real cédula de 1535 que ordenaba fundar colegios para los hijos de caciques. Los franciscanos establecieron el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco en 1536 con el apoyo del obispo Juan de Zumárraga y del virrey,

que donó para construirlo haciendas de su propiedad. Por ello, a diferencia de otros colegios donde se enseñó el latín a los alumnos aventajados, en Tlatelolco fue el punto de partida de toda la enseñanza, dado que se consideró que todos los alumnos eran capaces de su aprendizaje (Gómez Canedo, 1982: xx). Kobayashi agrega la información de que la apertura del colegio fue comunicada al rey por el obispo Juan de Zumárraga, noticia que fue recibida con mucho beneplácito en una carta de respuesta en la que se mencionaba que se enseñaba el latín en todos los monasterios del virreinato (Kobayashi, 1996: 201).

El colegio se construyó al lado del convento. Toda la enseñanza estuvo a cargo de los franciscanos. Los estudios se estructuraron con base en la tradición universitaria medieval, que requería el aprendizaje del latín. Se trataba, por tanto, de estudios de educación superior. Se iniciaban con el trívium, es decir gramática latina, dialéctica y retórica, que incluía literatura clásica, geografía e historia. Le seguía el cuadrivium: aritmética, geometría, astronomía y música (Romero Galván, 2016: 17). El conocimiento del latín era la base para el aprendizaje de la filosofía y la lógica, que se enseñaban al concluirse el ciclo de las humanidades. Simultáneamente aprendían a leer, escribir y hablar el español, y a escribir el náhuatl alfabetizado. El colegio, como establecimiento de estudios superiores, impartía las mismas materias que se enseñaban en España al clero y a los laicos, lo que lo distinguía y diferenciaba de los otros internados previos que regentaban las órdenes religiosas. Funcionaba también una escuela donde niños indígenas aprendían a leer y escribir. Se financió con rentas de los franciscanos, donaciones y rentas cedidas por la Corona.

Unos años después se sumó la enseñanza de la medicina, y quienes la cursaban obtenían al final una licencia para ejercer como médicos. Respecto a esta última, se los instruía en saberes curativos prehispánicos. De hecho, el profesor era un médico indio. De los saberes medicinales compartidos por los alumnos provenientes de distintas partes de la Nueva España habría salido incluso un libro que los recogía.

Tlatelolco estuvo destinado exclusivamente a los indios, fue, por tanto, anterior a la existencia de colegios para criollos y mestizos en la capital de la Nueva España. Esta fundación demuestra que los franciscanos fueron proclives a establecer una educación diferenciada entre los indios del común y la nobleza indígena. Además, apoyaron ante la Corona la continuidad de la estructura política y social indígena en la Nueva España, que era muy jerarquizada, como basamento de la evangelización, dado que estaban convencidos de que tenían que sustentarla en la autoridad de los caciques (Kobayashi, 1996: 211-212). Apuntaban a fortalecer los señoríos indígenas y su gobierno para convertirlos (Menegus y Aguirre, 2006: 23). La indiofilia de las autoridades políticas, eclesiásticas y de los franciscanos explica el origen del colegio. No fue una improvisación, sino que un conjunto de experiencias previas demostró la alta posibilidad de que fuera un éxito (Kobayashi, 1996: 209). Pero, como es de suponer, los caciques no entregaban con facilidad a sus hijos para ser educados. Kobayashi reproduce las instrucciones que el obispo Zumárraga dio a sus procuradores en el concilio de 1537, en las que los autorizó a pedir al emperador Carlos V que les diera poder a los obispos para obligar a los caciques a entregar sus hijas a las religiosas y sus hijos a los religiosos, para ser educados (Kobayashi, 1996: 171).

Los primeros informes que los franciscanos enviaron a España destacaban la capacidad de los indios para aprender latín. Por ello, proyectaron que los egresados gramáticos del colegio pudieran enseñar esa lengua a los indios en otros obispados, a fin de extender la posibilidad de que otros indios accedieran a estudios superiores. Prontamente, además, estuvieron en condiciones de enseñar a los frailes franciscanos más jóvenes tanto el latín como la lengua general mexicana. Como señala Pilar Gonzalbo, se trató de un proyecto de generalización del latín con independencia del español, ya que cabía la posibilidad de que se franqueara el acceso a estudios superiores sin conocer la lengua de los conquistadores. Aunque el dominio de esta lengua era imprescindible para el acceso al clero, también abría la posibilidad de que hubiera indios laicos humanistas (Gonzalbo, 1990: 113).

Un año después de su establecimiento, el colegio contaba ya con 50 alumnos que vivían en un régimen de internado traídos desde los pueblos de todo el virreinato, en número de dos o tres por pueblo. Se gobernaban por medio de un reglamento inspirado en los centros de formación de las órdenes religiosas. Vivían prácticamente aislados del exterior, salían muy pocas veces. La lengua de comunicación entre frailes e indios era el latín. Los niños llegaban al colegio a los 10 o a los 12 años y se retiraban a los 14 o 15, edad en la que regresaban a sus pueblos. Sólo unos pocos habrían permanecido colaborando con los frailes en las tareas educativas.

Para algunos autores, el colegio tuvo inicialmente tres fines: formar en la fe a los indios por medio del aprendizaje del latín y la comprensión de las Sagradas Escrituras; que una vez formados colaboraran con los frailes en la evangelización, y que los indios apoyaran la tarea evangelizadora de los frailes que no eran expertos en las lenguas vernáculas. Para Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre (2006: 21), el colegio también tuvo el fin de crear un clero con la nobleza indígena. Francisco Morales (2016) agrega a estos fines el de vincular dos culturas, la de Mesoamérica y la occidental cristiana.

La visión positiva de las aptitudes de los indios para el estado eclesiástico se expresó en la Junta Eclesiástica que sesionó en 1539 en la Nueva España, que permitió que los indios egresados de las escuelas monásticas recibieran las cuatro órdenes menores para ser ayudantes de los párrocos, muchos de los cuales se trasladaron con los frailes a las misiones (Gómez Canedo, 1982: 50-51). Se les pidió guardar el celibato para evaluar la posibilidad de ser ordenados de presbíteros, pero con la posibilidad de salir del estado eclesiástico para casarse. De hecho, Olaechea señala que este colegio tenía el objetivo de formar sacerdotes y por eso plantea la pregunta de si Tlatelolco fue o no un seminario eclesiástico. Apoya esta tesis en Ricard, quien la sostuvo fundamentándola en el régimen de vida del colegio, el hábito que debían vestir sus alumnos y el tipo de enseñanza (*apud* Olaechea 1968a: 118). Francisco Morales entra a esta discusión: ¿el colegio era sólo una institución de estudios superiores o era un seminario para educar sacerdotes? Recuerda que en el siglo XVI no existían los seminarios en Europa y que los aspi-

rantes al sacerdocio eran formados en las escuelas parroquiales y catedralicias, mientras que las órdenes tenían sus propios centros de formación sacerdotal. Del análisis de la documentación producida en el colegio por los franciscanos —en la que se detecta un acercamiento al pensamiento nahua— concluye que el objetivo de éste era proporcionar educación superior a los indios para enlazar la cultura indígena con el cristianismo (Morales, 2016: 71). En la misma línea, Antonio Huerta Soto estudió la figura del franciscano Andrés de Olmos, quien recibió el encargo del arzobispo de hacer un estudio etnográfico de la sociedad del Anáhuac, el cual fue llevado a cabo en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Además, como señala Pilar Gonzalbo, los mismos promotores del colegio (autoridades políticas y eclesiásticas) lo eran también de que hubiera una universidad en la capital del virreinato, dada la probada capacidad de los indios para estudiar experimentada en sus recintos (1990: 114).

LA DECADENCIA DEL COLEGIO DE TLATELOLCO

Sin embargo, al entusiasmo inicial manifestado por las autoridades políticas y eclesiásticas sobre los talentos de los indios para aprender, le siguió un radical cambio de opinión. En un rápido viraje, el ahora arzobispo Juan de Zumárraga apoyó la idea de establecer un hospital en las casas que ocupaba el colegio. Además, en 1540 los obispos novohispanos pidieron al rey que solicitara al papa la dispensa de ilegitimidad para los mestizos por ser los únicos que sabían hablar la lengua de los indios. ¿Se planificaba ya una nueva estrategia de evangelización de los indios con el clero mestizo?

A partir de 1540 se puso fin al régimen de internado en el colegio, lo que habría provocado que los alumnos perdieran el entusiasmo inicial y el celo por la propagación de la fe y el fervor religioso. Para Ricard, el fin del internado marcó el inicio de la decadencia del colegio, lo que se coronó con la acusación de herejía a un exalumno, el cacique de Texcoco, que se extendió al colegio como centro propagador de errores doctrinales (Ricard, 1986: 278). Incluso, en 1546, los franciscanos cedieron a los indios la dirección del colegio.

Para Kobayashi esta decisión de los franciscanos significó que el colegio se centró en la formación de una élite india seglar destinada a cristianizar los pueblos de indios, fin que para una parte de los franciscanos y para el virrey De Mendoza seguía siendo de utilidad (Kobayashi, 1996: 228-229).

¿Qué había pasado? Para Ricard, fue determinante el hecho de que no se logró formar ni siquiera a un sacerdote, cuando ése era el primer fin del colegio (1986: 281). También para Olaechea las razones de la retirada de los franciscanos de la dirección del colegio hay que buscarlas en su fracaso como seminario para formar un clero indígena (1968a: 123). En efecto, los indios tenían dificultades para aprender filosofía y teología y, por eso, dejó de enseñárseles esas materias (lo que habría influido en que los colegios posteriores que se fundaron en toda América no las incluyeran) y se hizo hincapié en la enseñanza de las artes mecánicas, a las que no se les atribuía ningún contenido intelectual.

Toda la historiografía sostiene que influyó en este cambio la visión dominica sobre el tema. En efecto, los dominicos opinaban que los indios no debían ser formados en artes y teología porque los predicadores indios no tenían autoridad sobre el pueblo de Dios; al ser nuevos en la fe, no debía confiárseles la predicación porque no entendían la fe a cabalidad. El dominico fray Domingo de Betanzos fue un férreo opositor del sacerdocio indígena, llegando a decir que los indios no comprendían racionalmente el cristianismo. De hecho, Solange Alberro sostiene que fue decisivo en el ánimo del arzobispo Zumárraga la influencia de aquel dominico. Esta autora agrega que, dado que en 1555 el primer concilio mexicano prohibió la ordenación de los indios y su entrada a las órdenes religiosas, se vio como un sinsentido formarlos para el sacerdocio (Alberro, 2014: 9-11).

Kobayashi es de la opinión de que la “claudicación de Zumárraga” fue el hecho fundamental que explica el declive del colegio, ya que perdió el optimismo en la formación del clero indígena, y observa que algunas autoridades políticas y una parte de los franciscanos siguieron comprometidos con el proyecto. Entre estos últimos estaba el mismo virrey, quien destacaba las habilidades de los indios y que no eran incapaces para las letras (Kobayashi, 1996, 227- 230). Con

otra perspectiva, Pilar Gonzalbo explica que el colegio fue víctima de una mezquina controversia que dividió las opiniones respecto a su continuidad: mientras unos cuestionaban la adquisición de conocimientos por parte de los indios que asistían al colegio, otros ponían en duda la calidad moral de toda la población indígena, a la que atribuían malignidad, por lo que los frailes podían “convertirse en agentes del demonio” (Gonzalbo, 1990: 115).

Por otro lado, los mismos franciscanos pusieron en duda la capacidad de los indios para ser sacerdotes debido a la experiencia obtenida, tanto en el colegio como en la orden, en relación con su idoneidad intelectual para aprender filosofía y teología y las aptitudes para guardar las virtudes sacerdotales. Olaechea cree que como los indios no consideraban la virginidad como una virtud, es posible que la mayoría de los alumnos del colegio se haya inclinado al matrimonio, desalentando a los misioneros en la tarea de formarlos en ella con miras al sacerdocio (1968a: 12-124). Ricard agrega varios otros argumentos. El primero, la limitación de reclutar alumnos sólo entre los indios principales y que sin duda sólo provinieron de la selección que hicieron los franciscanos, dado que ni los dominicos ni los agustinos apoyaron el colegio. Además, ni el clero ni la sociedad quería que los indios se convirtieran en sacerdotes, pese a que los argumentos que se sostuvieron para no ordenar a los indios se basaron en la experiencia del colegio de Tlatelolco. También se arguyó la falta de autoridad en las comunidades y el vicio de la embriaguez. Finalmente, Ricard concluye que este primer ensayo fue muy precipitado y que prontamente se desistió de la posibilidad de formar al clero indígena exagerando, al principio y al final de este experimento, la capacidad e incapacidad de los indios para ello, respectivamente (1986: 284-286).

Para Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, el colegio tuvo el fin de crear un clero indígena y su decadencia estuvo vinculada con la desaparición de dicho fin a partir de 1560, cuando fue revisada la política educativa (2006: 21). Para Pilar Gonzalbo, en el declive del colegio fue decisiva la actitud de los franciscanos, quienes desahucieron el proyecto. Una de las razones de esto habría sido que el mismo arzobispo le quitó el apoyo y perdió el entusiasmo por educar a

los indios en la gramática. Entre las razones que la autora cita para explicar este cambio de actitud figura el fracaso franciscano de formar frailes indígenas, dado que la orden se vio en la situación de quitarles el hábito a los indios que lo habían recibido, a causa del incumplimiento de los votos asumidos; la influencia de los dominicos, quienes no eran proclives a dar instrucción superior a los indios por su calidad de neófitos; la opción mayoritaria por el matrimonio por parte de los alumnos del colegio al momento de tomar estado; las dificultades para estudiar filosofía y, finalmente, los procesos por herejía a los que fueron sometidos algunos indios (el más conocido fue el del cacique de Texcoco). Lo extraño fue que, mientras el colegio se desprestigiaba y la capacidad de los indios para el estudio y la recepción de la fe se ponía en duda, se desarrollaba en España una discusión sobre esos temas. Teólogos tan afamados hasta nuestros días, como Francisco de Vitoria y Francisco Alonso de Castro, fueron de la opinión de que los “misterios de la fe no debían ocultarse a nadie” y que la ignorancia se combatía con instrucción. Recomendaban, en conclusión, que se continuara instruyendo en las artes liberales y en las Sagradas Escrituras (Gonzalbo, 1990: 115-116).

Pero también hay que incluir en las razones que explican el declive del colegio de Tlatelolco el hecho de que las autoridades eclesiásticas y políticas optaron por destinar recursos y posibilidades al establecimiento de colegios para los mestizos y los criollos. En relación con estos últimos, Solange Alberro señala que la primera generación de criollos, formada unos 20 años después de la Conquista, coincidió con la desaparición de las encomiendas que revirtieron a la Corona en 1542 a partir de las Leyes Nuevas, encomiendas que les hubieran garantizado el futuro a los criollos.

Sin duda, la existencia de una élite indígena con formación profesional era una amenaza para quienes, como descendientes de los conquistadores, se consideraban los legítimos candidatos al ejercicio de los oficios políticos y eclesiásticos. Para que se formara esta generación de criollos, se estableció en 1551 la Real Universidad, apertura que también coincidió con la extensión en la sociedad de la incapacidad de los indios para los saberes especulativos (Alberro, 2014: 10). Sin embargo, no hay que perder de vista que la univer-

sidad se creó para que estudiaran los hijos de los conquistadores y estaba abierta a los naturales, por lo que los indios nunca fueron totalmente “marginados de la educación superior” (Menegus y Aguirre 2006: 12). Según Bayle, los indios siempre tuvieron acceso a estudios superiores y a dignidades eclesiásticas y empleos civiles (Bayle, 1931a: 219). En la misma línea, Olaechea sostuvo que fray Juan de Zumárraga pidió al rey la erección de una universidad en la Nueva España, inspirado en la recientemente establecida universidad de Granada, que tenía como fin educar a los conversos moriscos. Para los aztecas recientemente convertidos Zumárraga pidió la misma posibilidad (Olaechea, 1968a: 102). Destaca el Colegio de San Nicolás, establecido en Michoacán en 1540, donde estudiaron españoles destinados al sacerdocio e indios.

Por tanto, podemos deducir que se cerró la puerta del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco para que los indios emprendieran estudios superiores al tiempo que se abrió la de la universidad. Hubo otras experiencias educativas como la del obispo Vasco de Quiroga, quien fundó colegios para indios junto a los hospitales, uno junto al hospital de Santa Fe (cerca de la ciudad de México) y otro en Michoacán en 1554. Se enseñaba canto, lectura y escritura. Se les repartían a los indios tierras situadas en las cercanías, que aprendían a labrar junto a otros oficios mecánicos y, con sus frutos, mantenían el hospital y el colegio (Luque, 1970: 252-254).

Paralelamente, se crearon colegios destinados a los mestizos y criollos. En 1548 se estableció el colegio de San Juan de Letrán para educar a los mestizos, que funcionó en la ciudad de México, al igual que el de Santa María de Todos los Santos, de 1573, en el que se graduaban doctores. A partir de 1574 los jesuitas abrieron un colegio en la capital. Otros colegios jesuitas fueron el de Pátzcuaro, de 1574, Valladolid de Michoacán, de 1578, y San Luis de la Paz, de 1588, que fue colegio e internado. Se les enseñaba doctrina, a hablar, leer y escribir el español y el latín (Osorio Romero, 1979). Como en toda América, la compañía se enfocó en educar fundamentalmente a los españoles y a los criollos, pero en 1577, en una reunión de la compañía novohispana, se acordó establecer colegios para educar a los hijos de caciques. Desde Roma, el padre general de los jesuitas

no era partidario de establecer colegios de indios sino misiones. En efecto, el padre Everardo Mercuriano no apoyó en 1578 que los jesuitas establecieran colegios destinados a los hijos de caciques, sino escuelas en sus propias casas para seleccionar entre los niños los que pudieran seguir estudios en algunos de sus otros colegios (Zubillaga, 1969: 435-440).

Sin embargo, en 1584, por decisión propia, los jesuitas novohispanos establecieron un colegio para hijos de caciques en el pueblo de Tepotzotlán, a pedido del cacique otomí, donde se podían educar hasta 30 colegiales. Se les enseñaba a todos la doctrina cristiana y se seleccionaba a algunos para enseñarles a leer y escribir el español. El objetivo era formarlos como oficiales de república y en oficios como escultores o plateros, pero también en oficios eclesiásticos al servicio de la Iglesia. El padre Claudio Acquaviva, sucesor de Mercuriano en el generalato, fue de la opinión de que destinar padres orientados a atender colegios para caciques los desviaría del cuidado espiritual del conjunto de los indios, pero dejó una puerta abierta: si el rey fundaba un seminario y se los encomendaba, lo harían. De hecho, continuaron las fundaciones jesuitas, como la de 1586 del colegio de San Gregorio, destinado a los hijos de caciques e indios principales (que continuó abierto hasta el siglo XIX) y que, finalmente, fue apoyado por Acquaviva. El régimen de enseñanza era semejante al de Tepotzotlán y algunos alumnos continuaron estudios superiores, pero no hubo inicialmente ordenaciones sacerdotales (Olaechea, 1973, 419-420). Hubo otro colegio en Puebla con las mismas características llamado San Francisco Javier. Gómez Canedo señala que en los colegios jesuitas se enseñaba a los indios el español, a leer y escribir y oficios mecánicos (1982: XX). Desde el colegio de Tepotzotlán fueron enviados a continuar estudios en el colegio jesuita de la capital novohispana, según lo informó al rey el general jesuita, Diego de Avellaneda, en 1592. Se formaron allí también muchos auxiliares de los misioneros que, incluso en el siglo XVII, acompañaron a los jesuitas en las misiones. Los cronistas de esta orden afirman que en dicho siglo se les enseñó gramática, que algunos continuaron estudios en el colegio de la capital y en la universidad y que, incluso, hubo dos ordenaciones sacerdotales de otomíes.

LOS FRUTOS DEL COLEGIO DE TLATELOLCO

El contraste entre el entusiasmo inicial para fundar el colegio y el desaliento que produjo la dificultad de educar a los indios también posicionó en la historiografía el tema relativo a los frutos de la institución. Al respecto, Robert Ricard opina que el mejor legado del colegio fue formar un selecto grupo de indios laicos. Los exalumnos destacaron por ser traductores trilingües, al dominar el latín, el náhuatl y el español; colaboraban también en la redacción de textos destinados a la evangelización (de doctrina, confesionarios); fueron copistas y amanuenses (Ricard, 1986: 279-281; Bayardi, 2016: 125). Para Olaechea, no se explica la expansión del cristianismo en México en el siglo XVI sin la influencia del colegio, que, a partir de 1540, llegó a tener hasta 200 alumnos. Suma a los frutos expuestos por Ricard que, al volver a sus pueblos, los indios enseñaban en las escuelas, traducían textos del latín o del español, enseñaban sus lenguas a los frailes, eran intérpretes o lenguas en las audiencias y ejercían los oficios de república o la medicina (siendo claves en las epidemias), y fueron profesores de latín en el mismo colegio y en las casas de formación franciscana (Olaechea, 1968a: 112). Una vez en sus pueblos, se sabe que algunos egresados del colegio tradujeron a otras lenguas indígenas, diferentes de la lengua general, libros de doctrina, tuvieron bibliotecas, fueron cronistas en sus pueblos y fiscales eclesiásticos que denunciaron la idolatría. En definitiva, colaboraron en la evangelización (Menegus y Aguirre, 2006: 24).

Pilar Gonzalbo señala que los indios fueron profesores en el mismo colegio y auxiliares de los frailes en la enseñanza, colaboraron con éstos en la escritura de obras que se escribieron en el colegio y también trabajaron como impresores y encuadernadores (1990: 119). Algunos también colaboraron en la enseñanza en las escuelas de los monasterios de sus pueblos de origen (Kobayashi, 1996: 254). Para Solange Alberro, el colegio tuvo un extraordinario éxito en materia educativa con los hijos de las élites indígenas de la capital. Contribuyó a ello el empeño de los franciscanos, quienes estaban convencidos de la capacidad de los indios para adquirir los conocimientos y abrazar la fe. Tenían muy claro el objetivo de formar una élite

que transmitiera el cristianismo a sus pueblos y algunos abrazaran el sacerdocio (Alberro, 2014: 8). También Romero Galván recalca las tareas de los alumnos y exalumnos como traductores, copistas, docentes (en el mismo colegio y en sus pueblos), sus labores políticas, etcétera, y reseña la vida de algunos exalumnos; incluso destaca que fueron difusores de la cultura europea entre los miembros de la nobleza indígena (2016: 18-19; Ocaranza, 1934, 27-28). Por todo ello, concluye Romero Galván, en el colegio convivieron “lo más elevado de dos culturas: la de los antiguos habitantes de esta parte del orbe y la de Europa”, lo que provocó un entrecruzamiento de la cultura indígena y europea y de sus lenguas. La biblioteca del colegio habría sido fundamental en dicho encuentro cultural (Romero Galván, 2016: 20-21). Para Salvador Reyes Equiguas (2016), el colegio fue el lugar del encuentro de dos mundos y un sitio paradigmático del mestizaje cultural novohispano, dado que en él se elaboraron obras en las que se conjugaron tradiciones indígenas con el pensamiento occidental judeocristiano; analiza este mestizaje cultural en dos códices elaborados en el colegio (el Florentino y el Badiano). Este encuentro cultural no tuvo, siguiendo a Sergio Botta (2016), un correlato en el encuentro religioso, dado que implicó rechazo y condena de la religión indígena, aunque, en lo lingüístico, los religiosos acogieron elementos indígenas para traducir el cristianismo. Este autor también atribuye a los franciscanos de Tlatelolco la primera gran reflexión sobre la religión prehispánica, que condenaron. Sin embargo, estos frutos fueron minimizados historiográficamente al recalcar el fracaso del colegio en educar indios para el sacerdocio.

El periodo de apogeo del colegio fue entre 1536 y 1546. Entre las razones del declive hay que incluir, además, la mala administración de los síndicos que llevaron el colegio a una crisis económica. Se sumó la tremenda epidemia de 1547, en la que murieron muchos alumnos de los formados por los mismos franciscanos. Esto influyó en la cantidad de limosnas que el colegio recibió de parte de los mismos indios. Una serie de inundaciones afectaron a las propiedades sobre las cuales había instituidos censos que también aportaban al sostenimiento. Solange Alberro demostró, en su cuidadoso estudio sobre la venta fraudulenta de las estancias y el ganado

donado al colegio por el virrey Antonio de Mendoza por parte de mayordomos, que éstos ejercieron mal su tarea. Según esta autora, bien administradas, dichas estancias habrían proporcionado dinero permanentemente, pero, al perderlas, el colegio quedó bajo la dependencia de aportes no permanentes que impidieron mantenerlo (Alberro, 2014).

En 1566 los franciscanos retomaron la dirección del colegio (no habían dejado de dar clases), pero no se recuperó el inicial esplendor. A partir de entonces cambió la enseñanza, dejándose de lado la filosofía y la lógica, pasando a instruir a más alumnos en la lectura y escritura, aunque continuó la enseñanza del latín y los mismos alumnos siguieron ejerciendo como lectores y uno de ellos era el rector. Con estas características, el colegio permaneció activo el resto del siglo XVI. En el siglo XVII quedó prácticamente reducido a una escuela en la que se enseñaba a los niños del pueblo.

En 1576 el provincial de la orden franciscana escribió al rey pidiéndole fondos para mantener el colegio, dado que era una institución sujeta al patronato real. Sustentó su petición en los frutos recogidos por los exalumnos en sus pueblos y en la labor educativa que desarrollaban en el mismo colegio. Por la misma época, los oidores hicieron llegar al rey una carta en la que entregaban una visión diferente de la institución. Contrargumentaban que no había problemas de rentas y que la decadencia del colegio se debía a que había pocos alumnos (a causa de la epidemia de 1576) y a su desinterés por el estudio.

Como concluye Pilar Gonzalbo, “habría hecho falta mucho más que dinero y buena voluntad para hacer revivir un proyecto que la sociedad rechazaba y el gobierno no era capaz de sostener” (1990: 121). Hacia la misma época, el colegio no se distinguía mucho del convento franciscano, aunque había algunos alumnos y maestros. En 1593 una real cédula de Felipe II mandaba establecer cerca del barrio donde habitaban los indios un colegio o pupilaje destinado a los hijos de caciques, tanto niños como mozos, para enseñarles gramática, medicina, latín y español (Konetzke, 1958: 11). Aparentemente, en Madrid se daba por terminada la experiencia del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Por tratarse de un tema fundamental

para entender la identidad y los fines de los colegios de indios, trataremos a continuación de manera más específica la experiencia inicial de formar un clero indígena en América y el papel que tuvo dicho colegio en el diagnóstico de su posibilidad.

EL CLERO INDÍGENA (SIGLO XVI)

Es bien conocido que, a la primera etapa de la Conquista, que se caracterizó por una visión positiva de la posibilidad de que los indios fueran admitidos en el sacerdocio, le siguió otra que cerró la puerta a esa posibilidad. Ambas se sucedieron en tan sólo unas pocas décadas del siglo XVI. La primera se inició con la Conquista, a partir del contacto de los españoles con todos los territorios, y fue fruto de la experiencia del encuentro de una pequeña porción de españoles con la inmensa población indígena. Ese contraste instaló la convicción en los conquistadores de que no se podía extender el cristianismo sin los indios, por lo que la Iglesia americana fue inicialmente favorable a la formación del clero indígena y a la incorporación de los indios a las órdenes religiosas. De hecho, ya desde 1513 el rey Fernando el Católico había dispuesto que los hijos de caciques aprendieran gramática, es decir latín, con el fin de prepararlos para estudios mayores y para el sacerdocio. Para Bayle, esto significa que el mismo rey estuvo detrás de la idea de formar sacerdotes indígenas (1931a: 215). Sin embargo, Luis Martínez Ferrer sostiene que los Reyes Católicos les negaron a los indios el acceso a los beneficios en La Española, aunque de manera provisoria (2012: 48). Inicialmente, las órdenes religiosas admitieron indios en su seno y recibieron de Roma el privilegio de dispensar las irregularidades de nacimiento para que los frailes indios pudieran recibir las órdenes sagradas.

Respecto al Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, la historiografía ha discutido si este colegio tenía el fin de formar un clero indígena. Kobayashi sostiene que la idea de formar un clero indígena en Tlatelolco entusiasmó mucho al obispo Zumárraga, quien tenía la tarea en la Nueva España de “establecer la Iglesia y proveerla de un clero competente” (Kobayashi, 1996: 213). Lo acompañaron en

este objetivo el virrey Antonio de Mendoza y los otros obispos novohispanos. Incluso concibieron la idea de que se establecieran más colegios con el fin de formar sacerdotes indígenas en otros puntos del territorio. Otros autores destacaron que sólo fue un centro de enseñanza superior para los indios (Romero Galván, 2016: 17).

No hay tampoco una opinión unánime sobre si hubo o no ordenaciones sacerdotales entre los alumnos del colegio. Bayle sostiene que hubo ordenaciones y la experiencia recogida sembró la duda de que los indios fueran aptos para el sacerdocio y para guardar el celibato, lo que desalentó el establecimiento de colegios con ese fin a partir de entonces, dado que se tuvo la experiencia de que, una vez ordenados y viviendo con sus parientes, no eran capaces de vivir el sacerdocio. Este autor añade otra razón que influyó para que se postergara la ordenación de los indios, a diferencia de la India y Japón, donde los jesuitas ordenaron a los nativos: los indios americanos veían a los españoles como superiores, por lo que “el sacerdote de su raza aparecía inferior al lego blanco; más que ennoblecer al indio por el sacerdocio, se rebajaba éste por la persona que lo ejercía” (Bayle, 1931b: 11).

Contrario a esta opinión fue Olaechea, quien señala que Bayle no ofreció documentación respecto a la ineptitud de los indios para el sacerdocio y que “carga las tintas en la ineptitud de la materia prima” (1968a: 96) como factor adverso para la constitución de un clero indígena americano, realizando, por eso, una apología de la Iglesia española en América respecto a la formación del clero indígena. Para este autor, hay que considerar también que los pueblos de españoles se asentaron en las zonas de mayor población indígena. No se formó en ellas un clero indígena porque en el mismo lugar había también españoles y mestizos de donde obtener vocaciones para el clero, a quienes se les puso al frente de las doctrinas y parroquias de indios, lo que habría influido en la postergación de la dificultosa tarea de formar el clero indígena. Contribuyó a lo mismo la generalización de la idea de la minoridad de los indios, que terminó por generar una “autoridad cuasi paternal del misionero” y el desarrollo de la convicción entre las autoridades políticas y eclesiásticas de que los misioneros españoles eran los más idóneos. Todos estos elemen-

tos le dieron una nota de originalidad a la evangelización de los indios americanos respecto a otros lugares de asentamiento europeo (Olaechea, 1968a: 98).

Kobayashi señala que la desilusión del obispo y luego arzobispo Zumárraga con el proyecto del colegio se debió a que los indios no se inclinaban al sacerdocio, razón por la cual dejó de apoyarlo, a lo que se añadieron las dificultades para comprender la teología y la filosofía por parte de los naturales (1996: 225). Esto confirma la opinión de Olaechea, quien también señala que el proceso contra el cacique de Texcoco, egresado de Santa Cruz de Tlatelolco, influyó para que se extendiera la convicción en las autoridades políticas y eclesiásticas de que no convenía dar a los indios estudios superiores, que eran la base para acceder al sacerdocio (1958:159).

Sin duda influyó la experiencia de Tlatelolco en las recomendaciones de frailes y autoridades políticas al rey para que le prohibiera a los obispos ordenar a los nacidos en América, sobre todo a los mestizos, y a los prelados de las órdenes admitirlos en ellas. Se les cerró también la posibilidad a los indios de ser admitidos en los conventos (Bayle, 1931b: 14). Olaechea cree que Tlatelolco significó un ensayo para todos los territorios americanos y que, si se hubieran obtenido los frutos proyectados en relación con el clero indígena, hubiera sido un modelo de cómo formarlo. El fracaso del colegio en constituir un clero indígena repercutió negativamente en toda América, postergando el proyecto (Olaechea, 1968a: 99).

Se instaló, entonces, una visión general negativa sobre las posibilidades de los indios de acceder al sacerdocio, la que habría estado en la base de las disposiciones de los concilios provinciales, como el de 1555 en México, que aprobó que no se confirieran órdenes a los mestizos, indios y mulatos, o el primer concilio limense, de 1551-1552, que no enumera el sacramento del orden entre los que podían recibir los indios, por lo que se puede deducir que no se planteó siquiera la posibilidad de que éstos fueran admitidos en ese sacramento. El sínodo de Santa Fe no incluyó razones raciales entre las condiciones para la admisión en órdenes. Según Federico Aznar, en los concilios provinciales no se pensó en la posibilidad de que los

indios recibieran el sacramento del orden sino hasta la segunda o tercera generación de bautizados (1988: 225).

En 1556, el arzobispo de México, Alonso de Montufar, explicaba en una carta al rey las razones por las cuales se negaba a los indios el sacerdocio, que eran las experimentadas en Tlatelolco, pero le sumó una más: la existencia de sacerdotes indios debilitaría la potestad de los misioneros sobre los indios (Aznar, 1988: 229). Para Olaechea, también hay que considerar la autoridad dominativa o cuasi paternal de los misioneros sobre los indios y que no los consideraban adultos (1968b: 499).

Para Menegus y Aguirre, el cambio de actitud de la Iglesia novohispana hacia la ordenación sacerdotal de los indios estuvo determinado por el concilio de Trento, que no apoyó la existencia de un clero indígena. El segundo concilio provincial mexicano de 1565 negó la aptitud de los indios para comprender la fe, lo que explicaría que la Junta Magna convocada en 1568 por el rey Felipe II para elaborar un proyecto de educación de los naturales no incluyera la posibilidad de que se formara un clero indígena. Esta junta desplazó a las órdenes mendicantes en la tarea educativa de los naturales y dejó en manos de los jesuitas la ejecución de este nuevo proyecto educativo. Los jesuitas novohispanos fueron partidarios de educar en colegios a los hijos de indios principales y auscultar la posibilidad de que entre ellos algunos fueran ordenados como sacerdotes. La propuesta jesuita era formar un clero indígena porque la evangelización iba a ser más eficaz de esa manera, para lo cual contaban con el apoyo del padre general en Roma (Menegus y Aguirre, 2006: 21-28).

Esta medida fue parcialmente modificada en 1585, en el tercer concilio mexicano, al señalarse que no se admitiera en el sacerdocio a los indios “sin gran tino”, lo que fue interpretado por Bayle como una rendija por la que muchos fueron ordenados por la escasez de clérigos blancos, lo que determinó que en las Indias rigiera “la prohibición general, las excepciones frecuentes” (Bayle, 1931b: 523). Este concilio también aprobó que se instruyera a los indios en los temas esenciales de la fe y se les enseñara el español en lo posible.

Menegus y Aguirre coinciden en general con la opinión de Bayle, en el sentido de que el tercer concilio provincial mexicano no prohibió

la ordenación de los indios, sino la de los recién convertidos, por lo que hacen hincapié en que hubo una restricción temporal del acceso de los indios al sacerdocio. El texto conciliar señalaba que se podían admitir cuidadosamente a los descendientes en primer grado de padre y madre negros, moros, indios y mestizos. Para estos autores, tal explicación se encuentra ratificada en los testimonios del siglo xvii acerca del acceso al sacerdocio de múltiples miembros de la nobleza indígena en el clero secular y en el regular (Menegus y Aguirre, 2006: 29-32).

Luis Martínez Ferrer incorpora a esta discusión otros documentos. La bula de erección de la catedral de México de 1534, por ejemplo, incluía la posibilidad de proveer los beneficios con los indios naturales, apertura que, sostiene este autor, no habría tenido influencia en el tercer concilio mexicano. Analiza también las disposiciones del concilio de Guadix de 1554 respecto a los moriscos (a fin de compararlo con los concilios limenses y mexicanos), en el cual la ordenación sacerdotal le fue prohibida a los reconciliados o hijos de quemados por la Inquisición y a los moriscos (los convertidos), pero permitiendo que sus hijos o descendientes fueran admitidos en órdenes si eran suficientes, hábiles y buenos cristianos (Martínez Ferrer, 2012: 48-49). Para dilucidar por qué en el tercer concilio mexicano no se aplicó un criterio como el referido a los moriscos, Martínez Ferrer propone un análisis exegético redaccional de los textos conciliares y, específicamente, del decreto relativo a que los recién convertidos no fueran admitidos en el orden sagrado. Para este autor, “el decreto apunta a una razón espiritual (la condición de neófitos) y no racial para negar a los indios el sacerdocio” (2012: 53), en línea con una tradición muy antigua, pero que en este caso proviene de la misma cláusula del segundo concilio limense. La cláusula fue corregida por la Congregación del Concilio, que en 1589 pidió al arzobispo de México que corrigieran el texto de exclusión cambiando su formulación, al pasar del impedimento de recibir órdenes, a que no se los admitiera “sin gran cuidado” (2012: 58). Por tanto, concluye Martínez Ferrer, el papado era favorable a la admisión en las órdenes sagradas de los indios, mestizos, mulatos y castas, si eran aptos y también si lo eran sus descendientes de primer grado; y propone interpretar

esta intervención romana como una expresión de la sensibilidad del papa a raíz de las peticiones de los mestizos peruanos y el ambiente misionero que había en Roma, que derivó en el establecimiento de la Congregación de Propaganda Fide en 1622.

Pese a estas restricciones, Aznar sostiene que hubo algunos sacerdotes indios en el siglo XVI (1988: 236). De la misma opinión han sido Menegus y Aguirre. Efectivamente, hay testimonios de que en las órdenes religiosas hubo indios sacerdotes, por ejemplo, entre los agustinos (Menegus y Aguirre, 2006: 21, 25).

Según Olaechea, los jesuitas pusieron en marcha su propia estrategia para crear un clero indígena cuando llegaron a América a fines del siglo XVI y agrega que vieron con preocupación que de la tercera generación de indios convertidos ninguno optara por el sacerdocio. En contraste con la visión generalizada y a diferencia de lo que opinaba el general de la compañía, padre Everardo Mercuriano, en 1575 los jesuitas de la provincia mexicana se manifestaron partidarios de tener colegios exclusivos para los niños indios con el fin general de instruirlos en la policía cristiana y escoger, entre los que no quisieran guardar la castidad, algunos para que estudiaran medicina, debido a la escasez que había de médicos, y permitir que los que quisieran vivir la perfección pudieran ser sacerdotes. Estaban convencidos de que un sacerdote indio sería más fecundo en sus pueblos que uno español y de que no era posible que no fueran capaces del sacerdocio, puesto que el hombre había sido creado a imagen de Dios, así como de que los mismos indios querían que hubiera colegios en los que fueran educados. También barajaban la posibilidad de establecer colegios mixtos de niños indios y españoles pobres. Sin embargo, Mercuriano opinaba que no se establecieran colegios para indios de estudios superiores, sino escuelas de primeras letras en las casas de los jesuitas (Olaechea, 1973: 409-411). Por eso, la compañía propuso crear poblados apartados del resto de los pueblos de indios, donde se formara una comunidad social y religiosa separada, con el fin de seleccionar allí estudiantes para los colegios jesuitas y, entre aquéllos, escoger quienes pudieran ingresar a seminarios. Los jesuitas, por tanto, habrían tenido un proyecto propio de clero indígena (Olaechea, 1973: 412).

Respecto a la aptitud de los indios para ser sacerdotes, los jesuitas novohispanos creían que era imposible que no la tuvieran, dado que en todos los pueblos que se habían convertido al cristianismo algunos habían podido ser sacerdotes; además, tenían presente que los concilios, sobre todo el tridentino, pedían que hubiera seminarios, y que, para ello, era necesario darle a los indios una educación más selectiva y formarlos en la teología. Como concluye Olaechea, veían la necesidad y la posibilidad de formar un clero indígena (1973: 411-412). Los cronistas jesuitas sostienen que se ordenaron dos otomíes educados en su colegio de Tepotzotlán y que la postergación de la ordenación de los naturales se debía a su carácter de neófitos, a que tenían dificultades para vivir el sacerdocio y, agregan, a que la abundancia de clero español hacía innecesario incorporar a los indios en la tarea de evangelizar (Olaechea, 1973: 416-418).

Solange Alberro se extraña de la reacción de los religiosos, y de la Iglesia en general, que tuvieron mucha paciencia en la conversión de las naciones bárbaras del norte de Europa pero que, en cambio, en América

creyeron que se podía pasar en una generación de la etapa neolítica y una religión politeísta con sacrificios humanos y canibalismo ritual a un monoteísmo que exigía, aparte del repudio a todo lo anterior, el matrimonio monogámico, la soltería sacerdotal, la comprensión de dogmas tan herméticos como el de la Santísima Trinidad, amén de la aceptación de la economía precapitalista de mercado, la congregación en pueblos de tipo ibérico, etc. (2014: 55).

Por ello, concluye esta autora que, como la experiencia europea mostraba, debería haber habido más paciencia en la formación de una Iglesia indígena. Para Olaechea, en cambio, no hay duda de que el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco tuvo ese marcado carácter de formación sacerdotal y que, ante las dificultades que se presentaron en esa línea por parte de los indios, se optó por no apoyar la continuidad del colegio. De aquí deduce que, pese a que no hubo ningún indio que recibiera las órdenes sagradas, la Iglesia mexicana tuvo un proyecto de formación de clero indígena en el siglo XVI

(1968a: 113, 122). Por su parte, John Elliott señala que mientras la primera generación de misioneros estuvo marcada por la curiosidad y el optimismo propios del Renacimiento, la segunda generación lo estuvo por el ambiente de la Reforma y la Contrarreforma: imbuidos por el pesimismo agustiniano del pecado original, eran más cautos y más escépticos frente a la conversión de los indios. Como explica el mismo Elliott, este ambiente fue el contexto de la evaluación del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco como un fracaso:

una fuerte oposición vetó el ingreso de los indígenas en el sacerdocio. Con los indios juzgados como incapacitados para la ordenación, la iglesia española en América iba a continuar siendo una iglesia dirigida por los conquistadores según sus propios términos. El escepticismo sobre la aptitud de los indígenas para el sacerdocio llegó a impregnar toda la empresa misionera. Mientras que Las Casas consideraba la mente del indio como una tabula rasa sobre la que no sería difícil inscribir los principios y preceptos del cristianismo, otros lo veían cada vez más como una criatura inconstante e intelectualmente débil, con una inclinación congénita al vicio (2006: XVI).

Hemos hecho en este capítulo un somero recorrido de las primeras estrategias de evangelización y educación de los indios a partir de la llegada de los españoles a América, partiendo de la experiencia en las Antillas y muy particularmente en La Española. El traslado de niños indios a España para su educación se desechó prontamente y se establecieron escuelas para los indios del común y colegios para los hijos de caciques. El primer objetivo de las órdenes religiosas fue formar intérpretes que colaboraran en la conversión de los indios. Esta estrategia ya estaba diseñada cuando los franciscanos se trasladaron a la Nueva España e instalaron en sus conventos escuelas y el primer colegio para educar a los hijos de los caciques e indios principales, apoyados por las autoridades políticas y eclesiásticas. Como hemos dicho, se trató del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, establecido en 1536 con el fin de doctrinar, convertir e hispanizar a los hijos de los caciques para que volvieran a sus pueblos y colaboraran con los frailes en la evangelización, apoyando el mantenimien-

to de la estructura política y de gobierno prehispánica. El proyecto apuntaba a inculcarles la policía cristiana, enseñarles a leer, escribir y hablar en latín, y a doctrinarlos en sus propias lenguas. Los franciscanos, por lo tanto, educaron por separado a la nobleza indígena y a los indios del común, para los que desarrollaron otras estrategias como la enseñanza del catecismo en los patios de los conventos, las misiones y las escuelas. Una vez doctrinados, los formaban en profesiones para insertarlos en sus pueblos con una actividad que les franqueara el acceso a la economía española.

Las mujeres indias también recibieron una formación específica. Acudían a los patios de las iglesias a aprender la doctrina y muchas colaboraron con los misioneros en evangelizar a otras mujeres. Para las hijas de los caciques se establecieron recogimientos donde se las formaba en la doctrina cristiana y las virtudes femeninas. Los jesuitas llegaron a proyectar pueblos de indios formados por naturales educados en los colegios y mujeres de los recogimientos.

Aunque la historiografía ha discutido si el colegio de Tlatelolco tuvo o no desde un inicio el fin explícito de formar un clero indígena, nos parece evidente que sí lo tuvo, ya que la formación y educación que recibían los indios apuntaba a que accedieran a estudios superiores, lo que les abría las puertas de la carrera eclesiástica y del orden secular. Por otro lado, la discusión explícita que se dio contemporáneamente sobre las razones de su decadencia, que incluía la incapacidad de los indios de ser sacerdotes, confirma que la formación del clero indígena era uno de los fines del colegio. La visión negativa sobre las posibilidades de los indios de ser sacerdotes fue acogida por el clero y la sociedad, e incluso se incorporó a las disposiciones de los concilios provinciales americanos. En este sentido, ratificamos, con la historiografía, que Tlatelolco marcó por décadas un acceso restringido de los indios al sacerdocio y al clero y determinó el currículum de los colegios de hijos de caciques en los que ya no se enseñó filosofía y teología. Este hecho ha opacado otros logros del colegio que la historiografía ha ido rescatando y ayudaron a redefinir aquella institución como un punto de encuentro de la alta cultura occidental con la alta cultura prehispánica, como hemos visto.

Por otro lado, queda claro que el clero y la sociedad no veían con buenos ojos la posibilidad de que hubiera un clero indígena; no obstante, hubo ordenaciones sacerdotales de miembros de la nobleza indígena en la Nueva España. Esto coincidió, además, con el rechazo a su formación cuando se establecieron los primeros colegios para criollos y mestizos y la universidad. No hay una sola razón de la decadencia del colegio, pero ya a fines del siglo XVI sólo quedaba de él la escuela de primeras letras.

Sin embargo, en la Nueva España no desapareció la idea de educar a los hijos de los caciques e indios principales. Los jesuitas la retomaron pese a los cuestionamientos que llegaron desde su casa generalicia en Roma. Establecieron colegios para hijos de caciques, pero también llevaron algunos a estudiar a los colegios de hijos de españoles, seleccionando de entre ellos a los que destinaban a estudios superiores. En otros lugares de América se establecieron, como veremos, colegios para hijos de caciques con el modelo del de Tlatelolco.

2. LOS COLEGIOS DE HIJOS DE CACIQUES EN EL VIRREINATO DEL PERÚ Y EN CHILE (SIGLOS XVI-XVII)

Comparado con la Nueva España, poco ha sido el interés de la historiografía por la educación de los indios en general en la totalidad del virreinato del Perú y aun menos sobre los colegios de hijos de caciques. No podemos en este estudio terminar con el déficit sobre el tema en las historiografías de los territorios que conformaron aquel virreinato, pero sí, en cambio, aportar elementos de análisis desde la perspectiva del caso chileno, que creemos corresponden a lineamientos generales.

Seguiremos en este capítulo el mismo esquema que aplicamos al estudio del tema en la Nueva España. Nos detendremos en la educación general de los indios, el desarrollo de los colegios de caciques en los siglos XVI y XVII y, muy especialmente, analizaremos la cédula de honores de 1697, su origen e influencia en el estatus social, la educación y las carreras eclesiástica y política en las que los indios pudieron ser admitidos a partir de ella. Veremos las etapas de su publicación y ejecución a lo largo del siglo XVIII, así como el rechazo que produjo en las sociedades y en las iglesias americanas la posibilidad de que los indios accedieran a instituciones de gobierno y eclesiásticas, todo lo cual está en la base de las nuevas cédulas que ordenaban su ejecución. Está claro que la cédula impactó en el desarrollo de los colegios de hijos de caciques y en los seminarios de indios nobles o en la entrada de los indios a los seminarios conciliares. Los jesuitas fueron claves en este proceso, por lo que analizaremos sus tácticas educativas. Finalmente, veremos las estrategias que se aplicaron en Chile para la conversión de los araucanos durante el

siglo XVI, el impacto de la publicación de la cédula en este país y el establecimiento del primer colegio seminario en Chillán, en 1700, destinado a los hijos de los caciques.

La historiografía mexicana ha destacado la gran influencia que tuvo en el Perú el modelo novohispano de educación de los indios. En efecto, como en las Antillas y la Nueva España, también en el virreinato del Perú la estrategia de conversión de los indios se planteó como un tema educativo. En 1535 una real cédula enviada al gobernador del Perú le ordenaba fundar una casa donde funcionara una escuela y residieran los hijos de los caciques para ser educados en la fe y en las costumbres cristianas. La misma cédula se envió nuevamente en 1540 y, otra vez, en 1541, ampliando la orden de que fueran educados todos los indios jóvenes del pueblo por el cura o por alguien que supiera la lengua de los naturales. Junto a estas escuelas de los pueblos, los frailes también fundaron escuelas para todos los indios jóvenes en las misiones.

Como lo hicimos en el caso novohispano, la pregunta por responder inicialmente es quiénes eran los caciques en el virreinato del Perú. Claudia Rosas resumió las posiciones historiográficas al respecto: la de quienes acentúan que hubo una continuidad entre los curacas (gobernadores de los ayllus) y los caciques coloniales y la de quienes, sin negar dicha continuidad, destacan las transformaciones de los curacas a partir de la Conquista. Ambas coinciden en que la principal modificación que hizo el Estado colonial fue en torno a la sucesión hereditaria; en efecto, modificó la sucesión al introducir los criterios de primogenitura, herencia o nombramiento del curaca por parte de las autoridades españolas. Con el tiempo, los curacas se convirtieron en funcionarios a sueldo, cobraban el tributo, organizaban la mita y apoyaban la evangelización, aunque ellos mismos estaban exentos de la mita y del pago del tributo. La Corona les otorgó un estatus superior a los indios del común (Rosas, 2009: 7, 16) y a sus hijos las autoridades monárquicas les dieron la posibilidad de ser educados. Como la de la Nueva España, la nobleza inca fue reconocida y no perdió su estatus nobiliario a partir de la conquista española.

LA EDUCACIÓN DE LOS INDIOS Y LOS COLEGIOS DE CACIQUES EN EL PERÚ

A fin de poder comparar el caso peruano con el novohispano, nos detendremos primero en los colegios de hijos de caciques del siglo XVI y en una segunda parte del capítulo pasaremos al siglo XVII. Como en la Nueva España, inicialmente la Corona ordenó en 1526 (fecha del primer encuentro de españoles e incas) que se enviara a España a un grupo de hijos de caciques para ser formados como evangelizadores. A medida que se iban estableciendo, en los conventos de todas las órdenes funcionaron escuelas adonde los hijos de los caciques e indios principales eran llevados por los frailes. Les enseñaban a leer, escribir y cantar en español. En los pueblos de indios también hubo escuelas junto a las iglesias.

Lino Gómez Canedo es de la opinión de que en Perú se replicó la estrategia mexicana. En particular, cree que la influencia llegó por los franciscanos, que hasta mediados del siglo XVI estuvieron bajo la jurisdicción del Comisario de Indias residente en México. La segunda influencia llegada desde la Nueva España la habría ejercido el virrey Antonio de Mendoza cuando arribó como virrey del Perú; hemos visto que éste fue clave en la instalación de los colegios de indios novohispanos y particularmente en el de la Santa Cruz de Tlatelolco. En Quito los franciscanos inicialmente educaron en su convento a indios, entre ellos algunos descendientes locales de los incas y dos hijos de Atahualpa. La historiografía señala que fue el virrey Antonio de Mendoza quien impulsó el establecimiento del Colegio de San Andrés, en Quito, regentado por los franciscanos, que habría empezado a funcionar hacia 1555 y al que le había precedido el colegio de caciques de San Juan Evangelista, fundado en 1551. Destinado prioritariamente a los indios, pero también a los pobres (tanto mestizos como españoles), era gratuito y se enseñaba gramática, doctrina cristiana, canto, lectura y escritura (Gómez Canedo, 1982: 32-35). La historiografía no es unánime en la fecha de establecimiento de estos colegios quiteños, pero sí en la afirmación de que en Quito se estableció el primer colegio para los hijos de caciques en Sudamérica y en destacar la influencia franciscana novohispana. Por

impulso del nuevo virrey, Andrés Hurtado de Mendoza, el Colegio de San Andrés recibió alumnos de todos los ámbitos de la Audiencia, muchos de los cuales fueron maestros en el mismo colegio y aun hubo algunos que fueron sacerdotes. Se enseñaba latín, español y quechua (aunque muchos hablaban otras lenguas), a cantar y a tocar diversos instrumentos, pero también oficios artesanales, lo que distinguiría al colegio de otros contemporáneos (Lepage, 2007: 46; Alaperrine-Bouyer, 2007: 45-46; Andrango, 2012). En Charcas, en 1552, el obispo dominico fray Tomás de San Martín recibió licencia real para fundar estudios generales donde los hijos de los indios principales fueran admitidos.

También en el Nuevo Reino de Granada los misioneros establecieron escuelas en sus misiones según el modelo novohispano. En 1549 el obispo de Popayán, Juan Valle, fundó en Cali un colegio para educar a los naturales en el que se les enseñaba la gramática, pero fue de corta duración (Olaechea, 1968b: 491). El obispo de Cartagena fue partidario de establecer colegios para aislar a los niños indios de la influencia de sus familias y de los españoles que eran malos cristianos, con el fin de formarlos en la fe para que influyeran en la conversión de otros indios. Proponía también que hubiera un colegio para los hijos de los caciques e indios principales. Incluso una real cédula de 1554, dirigida a la Real Audiencia de Santa Fe, ordenaba establecer un colegio para los hijos de los caciques indios principales, como los que había en México y Perú, como un remedio al hecho de que se ponía más esmero en cobrar el tributo a los indios que en cristianizarlos. Se ordenaba construir casas junto a los conventos con ese fin y alimentar y vestir a los niños indios con los tributos que se les cobraban y que se estableciera escuelas en los pueblos para los que vivían allí. Los franciscanos ya estaban llevando adelante la tarea de educar a los hijos de caciques en sus conventos y les enseñaban el español (Gómez Canedo, 1982: 36).

Fue, por tanto, en la década que siguió a 1550 cuando aumentaron las fundaciones de escuelas destinadas a los indios en el virreinato. En Lima, a partir de 1550 funcionó una escuela de primeras letras para los hijos de los caciques. La Corona dispuso en 1553 que la Real Audiencia de Lima llevara adelante la fundación de colegios

de hijos de caciques en el virreinato. No fue sino hasta la llegada de Francisco de Toledo como virrey del Perú en 1569 que se dinamizó la política de establecer colegios reales para educar a los indios. La razón de este dinamismo eran las disposiciones tomadas por la Junta Magna del Patronato Real en 1568 para que se establecieran escuelas en todos los repartimientos, y colegios y seminarios en los lugares principales para los indios, al verlos como necesarios para extirpar las idolatrías y educar a los naturales en la policía cristiana. Las instrucciones reales que recibió el virrey señalaban que se debía establecer colegios también para españoles, criollos y mestizos.

Lino Gómez Canedo señala también que en 1575 ya estaban generalizadas las escuelas, tanto en parroquias como en misiones, en ambos casos a cargo de maestros indios, lo que probaría que el virrey De Toledo (o Toledo, como se le conoce en la historiografía chilena) llevó a cabo lo que se le mandó en las instrucciones de 1568 sobre establecer colegios y seminarios en todos los repartimientos (1982: 33). A diferencia de lo ocurrido en la Nueva España, Monique Alaperrine-Bouyer destaca a lo largo de su investigación la confrontación entre españoles y criollos del Perú sobre la conveniencia de que hubiera colegios destinados a los hijos de caciques. Mientras algunos defendían la opinión de que eran necesarios para la evangelización de la gran población indígena, dada la autoridad de tales hijos sobre el resto de la población indígena, otros pensaban que no debían aprender latín ni adquirir estudios superiores y pensamiento crítico, dado que podían usarlo contra los mismos españoles (Alaperrine-Bouyer, 2007: 32-33).

LOS COLEGIOS PARA HIJOS DE CACIQUES EN LIMA

Como la Conquista fue más tardía que en la Nueva España y sólo finalizó en 1572, a partir de su arribo en 1568 los jesuitas adquirieron protagonismo en la educación de los caciques y en el establecimiento de colegios destinados a ellos. Tan sólo un año antes el segundo concilio limense había aprobado que los indios, por su calidad de neófitos, no debían ser admitidos en las órdenes sagradas.

Establecidos en Lima, en 1571 los jesuitas llevaron a su casa de la actual capital del Perú a hijos de caciques para educarlos. Junto al virrey Toledo, proyectaron establecer dos colegios para hijos de caciques, uno en Lima y otro en Cuzco, pero no prosperaron por problemas relativos al financiamiento y por las malas relaciones entre los jesuitas y el virrey (Alaperrine-Bouyer, 2007: 55-61). En 1576 los jesuitas de la provincia del Perú pidieron al padre Everardo Mercuriano licencia para establecer los proyectados colegios en Lima y Cuzco, que les fue concedida. Como su homólogo novohispano, también el virrey Toledo había dejado una donación para el establecimiento del colegio de hijos de caciques, y propuso situarlo en la universidad, al igual que otro destinado a los españoles, pero estas fundaciones no se concretaron. En 1589 también en Cuzco un minero instituyó una capellanía para establecer un colegio para caciques.

La década que siguió a 1580, año en que el virrey Martín Enríquez sucedió al virrey Toledo, fue muy rica en debates y decisiones políticas y eclesiásticas que modificaron la educación de criollos, mestizos e indios en todo el virreinato. El virrey Enríquez fundó en Lima el Colegio de San Martín destinado a los criollos, que fue inaugurado en 1582. Ese mismo año, una real cédula del rey Felipe II, originada en respuesta al obispo de Quito que le solicitaba que hubiera una universidad en aquel reino, señalaba que también los indios debían gozar del beneficio de los estudios universitarios y que, para ello, debían establecerse estudios de gramática para todos los indios por ser la base de los estudios mayores (Olaechea, 1973: 421).

Paralelamente se discutía el acceso de los mestizos al clero en todo el Perú a raíz de la real cédula de 1578, que prohibía que fueran ordenados sacerdotes. Los mestizos pidieron el apoyo del tercer concilio limense (1582-1583) para presentar un memorial en Madrid solicitando la revocación de dicha cédula, apoyo que les fue concedido y con el cual fue posible que consiguieran que el rey Felipe II emitiera en 1588 una nueva cédula que permitía la ordenación de los mestizos idóneos (Olaechea, 1975a). Respecto a los indios, Olaechea es de la opinión que el tercer concilio limense no sólo no prohibió la ordenación sacerdotal de los indios, sino que la incluyó

en la disposición de ordenar a título de indios a quienes supieran las lenguas indígenas si eran de buena vida y suficientes. De la misma manera, propuso entender que los señalamientos de que sólo se ordenaran los dignos eran disposiciones generales, no excluyentes de los indios. Para este autor, el concilio prescindió de toda exclusión racial y no excluyó de las órdenes a ningún grupo étnico del Perú, es decir a los criollos, indios y mestizos: “hay sencillamente, un principio común de capacidad para las órdenes, y un principio asimismo común de idoneidad, independientes del color de la piel” (Olaechea, 1968b: 500-502). Por ello, y para que fuera posible, los obispos del concilio escribieron el 30 de septiembre de 1583 al rey Felipe II a favor de los naturales:

Para el bien de los naturales y aprovechamiento de la fe católica y buenas y loables costumbres, uno de los medios más eficaces que se nos presenta, es la enseñanza de los hijos de caciques e indios principales [...] Parece único remedio hacer algunos colegios o seminarios donde estos se críen con disciplina y policía cristiana, porque enseñándose y criándose de esta suerte tenemos entendido, que por tiempo vendrán no solo a ser buenos cristianos, y a ayudar a los suyos para que lo sean, sino también ser aptos y suficientes para estudios y para servir a la Iglesia y aún ser ministros de la Palabra de Dios en su nación (Levillier, 1924: 274-275).

Para Olaechea, esta petición fue una clara expresión de la actitud favorable del concilio a incorporar a los indios en el clero (1968b: 502). El concilio también recomendó que los curas de indios establecieran una escuela para enseñar el español, a leer y escribir y la doctrina cristiana a los indios. El objetivo detrás era que los niños fueran capaces de enseñar la doctrina en sus pueblos. Aunque el virrey Toledo había dejado financiado un colegio para los hijos de caciques y pese a la disposición favorable de los obispos de la provincia eclesiástica, terminado el concilio no fue posible establecer efectivamente el colegio proyectado por el virrey Toledo. Entre quienes insistían en que hubiera en Lima un colegio de caciques estaba el oidor Álvaro de Carvajal. Sin embargo, el establecimiento del colegio de indios

en Lima se complicó por disputas entre los jesuitas y el arzobispo respecto al empleo de los fondos donados por el virrey Toledo al colegio de caciques: mientras los jesuitas querían aplicarlos al Colegio de San Martín, fundado en 1582, el arzobispo opinaba que fueran al seminario diocesano. Poco después, este último cambió de parecer y apoyó que los fondos fueran al colegio, pero con la obligación de educar en éste a algunos indios; sin embargo, Felipe II se inclinaba por un colegio para criollos y desestimó la opinión del arzobispo Toribio de Mogrovejo, quien se manifestó favorable a que el colegio fuera de enseñanza mixta, es decir, que también incluyera a hijos de caciques.

Más tarde, en 1592, se fundó el Colegio de San Felipe como un colegio mayor con estudios de cánones y leyes, exclusivamente para criollos, a cargo de los jesuitas, quienes ya regentaban en Lima el Colegio de San Pablo (destinado a la formación de misioneros de la compañía). Los jesuitas estaban abocados a fundar y dirigir colegios destinados a los españoles y a los criollos, a fin de obtener vocaciones para las misiones; su interés se focalizaba en la formación de las élites coloniales (Olaechea, 1973: 421).

LOS COLEGIOS DE HIJOS DE CACIQUES EN EL SIGLO XVII EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

Como señala Olaechea, los colegios de caciques proliferaron en el virreinato del Perú en el siglo XVII. Muy en la línea de las razones por las que se propició en el siglo XVI la educación de los indios, los padres del tercer concilio limense, como hemos visto, tuvieron la convicción de que a través de la formación de los hijos de los caciques e indios principales se ganaría para la fe al resto de los indios. La influencia de este concilio en el desarrollo de los colegios fue importantísima. Cabe destacar que este concilio y todas sus disposiciones también fueron aceptadas en la provincia eclesiástica de Santa Fe (cabeza de provincia eclesiástica desde 1564). Como realización de lo acordado en el tercer concilio limense respecto a erigir colegios para hijos de caciques, y en el concilio de Trento, que había manda-

do la instalación de seminarios en todas las diócesis, hay que situar el que erigió el obispo agustino Luis López de Solís en Quito, en 1594, quien lo financió con fondos de las comunidades indias. Ante la reprobación real que esto último había suscitado, el obispo solicitó al rey que los jesuitas lo incorporaran al seminario de españoles que regentaban. Se habría establecido entonces un colegio seminario de hijos de caciques unido al seminario de españoles, aunque funcionaban por separado y sólo compartían la capilla. Hay discrepancias historiográficas sobre si se llevó a cabo esta fusión o no (Alaperrine-Bouyer, 2007: 45; Olaechea, 1973: 423).

La cronología muestra lo tardío de estos colegios en la provincia eclesiástica del arzobispado de Lima en comparación con lo que ocurría en el virreinato de la Nueva España. Scarlett O'Phelan destaca que, a diferencia de la Nueva España, la iniciativa para establecer colegios de hijos de caciques en el Perú emanó de la Corona y no de las órdenes religiosas (1995: 52-53). Olaechea añade que también hay que considerar que en 1601 la nobleza indígena del Cuzco envió una carta al rey con la petición de que se estableciera un colegio para curacas (1973: 423). En el obispado de Tucumán funcionó desde 1613 un colegio de indios y también en Bogotá se fundó un colegio para niños pertenecientes a la nobleza indígena, el Colegio de San Francisco de Asís.

El primer colegio para la nobleza inca fue establecido en Lima en 1619, el Colegio del Príncipe, por iniciativa del virrey príncipe de Esquilache (de ahí el nombre), regentado por los jesuitas y ubicado en El Cercado de Lima, donde éstos se hallaban establecidos. El colegio funcionó hasta 1822. Entre las razones para su apertura estaba la lucha contra las idolatrías a raíz de las campañas de extirpación. Se lo concibió como una instancia de separación de los hijos de los caciques de su comunidad para educarlos en la verdadera religión y para garantizar que no tuvieran la influencia de los antiguos hechiceros, a quienes se culpaba de la ineficacia de la evangelización. Además, con el fin de controlar a los hechiceros, se creó una casa de reclusión para ellos, por el daño que hacían a los indios y porque perjudicaban la tarea de evangelización. Sin embargo, como sostiene

John Charles, entre los enjuiciados por idolatría en la extirpación de 1665 hubo tres exalumnos jesuitas (2014: 73).

El colegio tenía el régimen de un internado que funcionaba dentro de la casa de la compañía. Los alumnos permanecían allí entre siete u ocho años. Se les enseñaba a leer y escribir el español, gramática y retórica. Los primeros hijos de curacas que ingresaron recibieron una beca financiada por el virrey y, posteriormente, con los bienes de comunidad de la ciudad de Lima, para lo cual se contó con el permiso real.

Los ingresos de estas cajas provenían de lo que quedaba de los tributos que pagaban los indios una vez descontados los ingresos que recibían el corregidor, el encomendero, el doctrinero y el curaca. Se usaban para obras de bien común como hospitales y escuelas o para pagar el tributo si por alguna razón no se recaudaba lo necesario. Es decir que los mismos indios financiaban la educación de los hijos de los caciques. Pero el costo de los colegios era muy alto y, por eso, la gran mayoría de los caciques tuvieron que pagar más para la educación de sus hijos, lo que sólo fue posible para la nobleza más acaudalada. Esto explica que muchos caciques educaran a sus hijos con profesores particulares, lo que les dificultó el acceso al clero por carecer de la educación necesaria (O'Phelan, 1995: 54).

También en Cuzco, en 1621, el virrey príncipe de Esquilache fundó el Colegio de San Francisco de Borja, conocido como el Colegio del Sol, a cargo de los jesuitas, quienes para establecerlo compraron una casa cercana a la de la compañía. Los primeros alumnos fueron llevados desde las doctrinas jesuitas y mercedarias distribuidas en un amplio espectro territorial. Como el Colegio del Príncipe, se financió inicialmente con los ingresos de las cajas de censos y fondos de comunidad de la ciudad de Cuzco. Además, ambos colegios participaron del sistema de financiamiento de los colegios jesuitas, es decir con ingresos provenientes de bienes adquiridos como haciendas, molinos, tierras destinadas a cultivos, censos, préstamos, obrajes, pagos que hacían los pupilos y arriendos de tierras. Sin embargo, hubo también permanentes problemas de financiamiento en los dos colegios, como quedó reflejado en las tensiones entre los administradores y los rectores.

El Colegio de San Francisco de Borja, sobre todo, fue duramente cuestionado. El obispo del Cuzco se quejó ante el rey de que los colegiales más avanzados tenían una actitud maliciosa con los menores, que eran malos caciques y que ya no querían vestir como indios una vez que estudiaban en el colegio (Olaechea, 1973: 426). También el cabildo eclesiástico se opuso a su funcionamiento: le molestaba su ubicación cercana a la catedral y se quejaba de la mala conducta de los caciques en público, diciendo que los miembros del cabildo eran testigos de ello. La oposición era, en realidad, hacia los jesuitas, quienes tenían a su cargo una pingüe doctrina que el clero secular quería recuperar. Pero la disputa más fuerte contra la fundación, según Monique Alaperrine-Bouyer, fue de los encomenderos cuzqueños y los vecinos de la ciudad. Argumentaban que los curacas eran buenos cristianos y los curas eran buenos lenguas, por lo que no era necesario un colegio para educar a los hijos de los caciques, aunque la verdadera razón parece haber sido que no querían ninguna intrusión en las cajas de censos y de comunidad. Por eso, después de la partida del virrey príncipe de Esquilache, la Real Audiencia, a petición de los encomenderos y vecinos del Cuzco, suspendió el funcionamiento del colegio, medida que fue revertida por la intercesión de la compañía ante el rey, quien ordenó que no se aplicara (Alaperrine-Bouyer, 2007: 77, 91, 97).

Para Monique Alaperrine-Bouyer, no hay duda de la dilación que hubo en el Perú respecto a la instalación de estos colegios, y atribuye el retraso a la oposición de la sociedad colonial, que frenó la iniciativa del virrey Toledo, en especial debido a la visión de los encomenderos, que consideraban esa instalación contraria a sus intereses, pues despreciaban a los indios y no aceptaban que hubiera una élite indígena educada. Esta autora sostiene que la dilación también se debió a la posición ambigua de los jesuitas, que obstaculizaron la fundación de estos colegios en tiempos del virrey Toledo, pero, en cambio, se empeñaron en llevarla a cabo cuando gobernaba el virrey príncipe de Esquilache (Alaperrine-Bouyer, 2007: 85).

LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS DE CACIQUES EN LOS COLEGIOS DEL CUZCO Y LIMA

Haremos un resumen de lo que la historiografía ha estudiado hasta ahora en relación con el funcionamiento de los colegios del Cuzco y Lima, las características de sus alumnos, el tipo de enseñanza, los egresados, etcétera. Para llevarlo a cabo, nos guiaremos por la obra más reciente que los ha estudiado, la de Monique Alaperrine-Bouyer, tratando de sortear las dificultades del texto, que expone el tema con muchas digresiones historiográficas, constantes avances y retrocesos cronológicos y sin distinguir claramente las características de cada colegio, lo que por momentos impide diferenciarlos. Para tener claridad sobre las características de los dos colegios, veremos en primer lugar el colegio limeño del Príncipe y, en segundo lugar, el cuzqueño de San Francisco de Borja.

Como ambos colegios estuvieron regentados por los jesuitas, su historia se divide, como la de la compañía, en un antes y un después de la expulsión de 1767, fecha a partir de la cual estuvieron a cargo del clero secular. Dado que funcionaron de manera casi continua, es posible analizar cambios en el currículum. Vale para ambos que en el siglo XVIII los libros de matrículas se llevaron de manera más constante y se recogieron más datos de los alumnos que en otras épocas. En la continuidad de ambos colegios radica la gran diferencia con el de Tlatelolco, del que, sin duda, heredaron la visión de que no se les enseñara gramática a los caciques. Otra diferencia es que la lengua que se hablaba en Tlatelolco entre franciscanos e indios era el latín, mientras que en los colegios de Lima y Cuzco fue el español.

El Colegio del Príncipe, situado en Lima, inició su funcionamiento en 1618. Estuvo destinado a los hijos primogénitos de caciques, herederos del cacicazgo, o a segundas personas, aquellos que seguían en orden al cacique principal en los ayllus. Para obtener una beca, era necesario que los interesados elevaran una solicitud al virrey, que era quien la otorgaba. Como el colegio estaba situado en la doctrina de El Cercado, no quedaba próxima a Lima, por lo que tuvieron poco contacto con la vida de aquella ciudad. Además,

funcionaba dentro de la casa de los jesuitas. Los colegiales estaban, por tanto, aislados de la capital y también de sus propios pueblos.

Respecto a la duración de los estudios, las constituciones establecían que los alumnos no debían superar los seis años de permanencia en el colegio. Es posible que algunos alumnos se retiraran antes e, incluso, que los seis años no fueran continuos. Provenían mayoritariamente de las diócesis de Lima y Trujillo. Alaperrine-Bouyer señala que, en general, los ingresos anuales en el siglo XVII eran en torno a ocho alumnos. Dado que el colegio había sido fundado como uno de los medios de extirpación de las idolatrías, no resulta extraño que los años de las campañas de extirpación arzobispaes fueran los mismos en los que hubo más matriculados, pues algunos niños habrían entrado al colegio a raíz de una visita de idolatrías (2007: 144).

El colegio fue perdiendo paulatinamente su identidad inicial por diversas razones. En el siglo XVII hubo quejas de parte de los curacas porque los jesuitas permitieron el ingreso de niños españoles como pupilos (pagaban alojamiento allí), y éstos humillaban y denostaban a sus hijos. Además, al igual que en otros colegios jesuitas, desde mediados del siglo XVII funcionó de manera paralela una escuela de primeras letras para niños españoles (que continuó funcionando en el siglo XVIII). Por otro lado, también se admitió a los indios del común, lo que provocó que los caciques dejaran de mandar a sus hijos, como quedó registrado en los libros de matrículas del siglo XVII.

Los alumnos se ausentaban mucho del colegio para ir a sus pueblos, pese a que las ausencias estaban prohibidas y debían pedir permiso al virrey o a la Audiencia para ello. Las causas más frecuentes que se aducían eran enfermedades propias o de los padres del colegial, aunque, en caso de enfermedad, según las constituciones del colegio, los alumnos no debían asistir al hospital limeño destinado a los indios del común, sino ser atendidos en el mismo colegio, para lo cual se pagaba a un médico. Las ausencias podían prolongarse, incluso, por dos y tres años.

En el colegio de Cuzco también estudiaron indios de familias nobles y familiares de los caciques, tales como sus hermanos, quienes pagaban por sus estudios. Algunos podían solicitar becas ante el superior gobierno, que eran proveídas por el virrey oyendo la opi-

nión del protector de indios de la Audiencia. En términos generales, funcionó de manera continua, aunque con algunos años de interrupción por presión de los encomenderos y vecinos, pero siempre volvió a restablecerse. Los alumnos provenían de las diócesis de Cuzco, Huamanga y Arequipa. Ya a mediados de siglo XVII había adquirido la característica, que se extendió al siglo siguiente, de ser un colegio en el que se educaban los incas nobles y gozaba de un gran prestigio. Tuvo una muy buena reputación entre los curacas, por lo cual enviaban a sus hijos, a veces dos o tres de ellos, sin aprensiones. Como ocurrió en el Colegio del Príncipe, también se admitió a niños españoles, pero la enseñanza se hizo en casa aparte. Como el colegio estaba situado en la ciudad, tuvieron ocasiones de participar en la vida de ésta: procesiones, fiestas, etcétera.

Veamos ahora algunos temas comunes a ambos colegios. Se ingresaba entre los 12 y los 15 años, pero no se permanecía la cantidad de años que se estipulaban en las constituciones. Los caciques fueron alentados a enviar a sus hijos con argumentos como que una vez que los sucedieran en el cacicazgo iban a estar mejor instruidos. Pero también se los compelió a enviarlos porque estudiar en estos colegios se convirtió en un requisito obligatorio para que pudieran heredar los cacicazgos, aunque los caciques encontraron medios no legales para sortear este obstáculo (Alaperrine-Bouyer, 2007: 144-146). Sin embargo, en diferentes etapas de su existencia, ambos colegios padecieron la falta de colegiales.

Por otro lado, en las constituciones iniciales, aprobadas por el rey, se les mandaba vestir el uniforme del colegio, que era el mismo para ambas instituciones, lo que les daba estatus de colegiales. Lo debían vestir especialmente en actividades externas, a fin de mostrar identidad de cuerpo en las procesiones y actos públicos. Además, la pertenencia al colegio era un honor en sí misma. Se combinó la indumentaria indígena (manta y camisa) para cubrir el cuerpo con las medias, zapatos y sombreros españoles.

Mientras la Real Audiencia gobernó (después de finalizar su periodo el virrey de Esquilache en 1621), suprimió el uniforme de los colegiales para bajar los costos de mantenimiento de los colegios. Los únicos elementos del vestuario que conservaron, con el fin de

que se distinguiera a los colegiales de los indios del común, fueron el sombrero, las medias y los zapatos, es decir los atributos de la policía cristiana. El resto de la indumentaria debía ser la de sus pueblos. Según Alaperrine-Bouyer, estas medidas impactaron en la continuidad de los hijos de los caciques en los colegios, al igual que la promesa incumplida del virrey príncipe de Esquilache de que se favorecería las carreras de los alumnos. En el primer caso, hay que buscar las razones en el alto valor que otorgaban los indios a los privilegios y honores, por lo que sintieron que no se guardaban las distancias con los indios del común; en el segundo, en la imposibilidad de concretar la promesa en medio de las tensiones y dificultades con las élites españolas y la Corona (Alaperrine-Bouyer, 2007: 172).

También impactó en la vida de los colegiales la llegada de alumnos españoles, que terminaron siendo la mayoría. Las jornadas estaban divididas en horarios destinados al estudio, oración, alimentación, descanso y recreación. Se levantaban a las seis de la mañana. El día terminaba con la cena a un cuarto para las ocho y después el descanso nocturno. En cuanto al aprendizaje, los jesuitas les enseñaban lectura y escritura, a cantar y tocar instrumentos, lengua española y doctrina. Rezaban en común en la mañana y en la noche, asistían a misa y tenían media hora de doctrina cristiana en la tarde. Durante las comidas, que eran en común, se leía en voz alta la vida de los santos. La dieta contemplaba comida española e indígena. Después del rosario de las cinco de la tarde y antes de la comida, tenían una hora de recreo y juegos que se sumaba a otra en la mañana. Los días de descanso se distinguían por las comidas, especiales y diferentes a las de la vida diaria, y porque salían a pasear.

Respecto a la educación que los hijos de los caciques recibían en los colegios, la historiografía en general sostiene que era una enseñanza elemental de lectoescritura, si bien hemos visto que el colegio de Tlatelolco se distinguió por la enseñanza del latín. Ahora bien, ¿qué pasó en los colegios peruanos? Como ocurrió en la Nueva España, los obispos proindígenas como Toribio de Mogrovejo o López de Solís se manifestaron partidarios de que los indios recibieran enseñanza superior. Sin embargo, una real cédula de 1583 frenó esta

posibilidad con una argumentación que recuerda la experiencia con el cacique de Texcoco, egresado del colegio de Tlatelolco:

Podría ser causa para que aprendiendo las dichas ciencias saliese de entre ellos alguno que lo que nuestro Señor no permita, intentase algunas herejías y diese entendimiento falso a la doctrina llana que hasta ahora se les ha enseñado y predicado... Y así convendría que no se hiciesen los dichos colegios para los dichos indios y si estuviesen hechos algunos no sirviesen para más de enseñarles en ellos la doctrina cristiana y leer y escribir y cantar y tañer para cuando se celebran los divinos oficios (Konetzke, 1953: 550).

En las constituciones de los colegios no aparece la enseñanza de la gramática como una de las materias. Sin embargo, al menos hasta mediados del siglo XVII, los jesuitas, en sus colegios de San Pablo y San Martín de Lima y en Cuzco, le enseñaron latín a un grupo de alumnos seleccionados provenientes de los colegios de caciques. Después de la expulsión, en 1772, apareció el latín en los programas de estudio de ambos colegios.

Los primeros reglamentos, previos a las constituciones, contuvieron elementos distintivos de la educación jesuita destinada a las élites. Respecto al método de enseñanza, no cabe duda de que se pueden encontrar elementos de la *ratio studiorum*, aunque adaptados al colegio y a la consideración de los hijos de caciques como sujetos por cristianizar y sospechosos de idolatría. Por ello, se puede considerar a estos colegios aparte del diseño jesuita de educación para élites, dado que se incluía entre los fines docentes sacar a aquéllos de la barbarie por medio de la policía cristiana, lo que se concretaba aislándolos del contacto con otros indios y con la prohibición de salir solos del colegio. Este fin, sumado a la enseñanza elemental, fue muy valorado por los caciques, conscientes de que eran los medios de igualdad con los españoles. Como en sus otros colegios, los jesuitas también consideraban el carácter de los alumnos en la adaptación de la enseñanza (Alaperrine-Bouyer, 2007: 181).

El jesuita que los doctrinaba también los instruía en la vida política. La policía cristiana incluía darles a los indios nuevos hábitos

de limpieza personal, alimentación, formas de dormir (uso de sábanas, camas individuales) y nuevas relaciones humanas con base en la moral (se controlaban las conversaciones con mujeres). En el colegio los alumnos usaban platos individuales, servilletas y manteles, rezaban al levantarse y acostarse, aprendían sobre trato interpersonal y comportamiento en sociedad. Estaba prohibido el consumo de bebidas con alcohol. Para quienes infringían las normas, se administraban castigos corporales, con el de azotes en las nalgas como el más frecuente, aunque debían ser aprobados por el rector. Dejaron de aplicarse después de la expulsión de los jesuitas. Los colegios tenían cárcel y cepo (Alaperrine-Bouyer, 2007: 182).

Las clases de policía cristiana eran en español, pero las de doctrina cristiana, en quechua o aimara y en español; en ellas se enseñaba el catecismo, que debía ser aprendido de memoria y recitado en las dos lenguas. Los alumnos escuchaban charlas de doctrina y moral. También se les enseñaba a leer y escribir en quechua o aimara. Para la enseñanza del español se usaban las cartillas de esa lengua, las mismas que se aplicaban en España. Había cartillas específicas para la enseñanza de la doctrina cristiana, que se redactaron en el tercer concilio limense. El aprendizaje de la lectura y la escritura se hacía leyendo y copiando el catecismo. Las clases se desarrollaban con base en preguntas del maestro y respuestas de los alumnos. El rector era el encargado de las clases de doctrina. No hay testimonios de que en los colegios se practicara el teatro religioso. La música, en cambio, fue un importante medio de evangelización. En los colegios se enseñaba a cantar y a tocar instrumentos. Además, los jesuitas tenían coros y orquestas formados por indios en sus iglesias (Alaperrine-Bouyer, 2007: 191).

Algunos egresados españoles de los colegios de caciques de Cuzco en el siglo XVIII siguieron sus estudios en Lima, en el Colegio de San Martín, donde era posible graduarse en leyes. Esta trayectoria podría deberse a que el Colegio de San Francisco de Borja mantuvo su funcionamiento y características con más facilidad que el del Príncipe, en el que entraron cada vez menos caciques. Sin embargo, ninguno de los dos colegios escapó a la realidad de que a partir de mediados del siglo XVII se convirtieron en escuelas de primeras letras

y no eran ya exclusivamente de caciques, sino que éstos convivían con estudiantes españoles. Los egresados del colegio se desempeñaron en diversas actividades. Algunos fueron maestros de indios en pueblos (Alaperrine-Bouyer, 2007: 201).

Después de la expulsión de los jesuitas, ambos colegios fueron reformados: el de San Borja pasó a llamarse Colegio del Sol, y el de Lima fue trasladado de El Cercado a las casas del Colegio de San Pablo de los jesuitas, en el centro de la ciudad, asignadas a la congregación de San Felipe Neri; recibió nuevas constituciones en 1771 y así dejó de ser un colegio de primeras letras para niños pobres y adquirió las características de Casa de Estudios, con clases de latinidad. A partir de entonces convivieron los pupilos del colegio con los caciques, realizaban juntos todas las comidas y los recreos, asistían también a la enseñanza de la doctrina que era en español y a las clases de historia. Las clases de latinidad eran por separado. Se suprimieron los castigos corporales. Sin embargo, pocos años después hay testimonios que afirman que los caciques compartían las clases con niños pobres y que eran segregados por los niños españoles (Alaperrine-Bouyer, 2007: 249). Luego de egresar, muchos alumnos continuaron sus estudios superiores en otros colegios, no en la universidad, por lo que, pese a las nuevas constituciones de 1771, el Colegio del Príncipe siguió siendo una escuela de primeras letras y de estudios menores de gramática.

En cuanto al Colegio del Sol, pasó a estar regentado por prebendados del cabildo eclesiástico. En la década que siguió a 1790 un grupo de caciques nobles nombraron comisionados ante la Real Audiencia debido al mal funcionamiento del colegio, y presentaron un inventario en el que quedó constancia del deterioro material y la desaparición de algunos bienes. Había disminuido también el número de alumnos. Un cambio introducido por la nueva administración habría sido la obligación de saber predicar en español, no sólo en las lenguas indígenas.

El tema de la educación de las mujeres indias ha sido menos estudiado en el Perú que en el caso de la Nueva España. Sabemos que las hijas de los caciques también heredaban el título del cacicazgo, se casaban con indios principales y sus hijos podían heredar el cacicazgo si el heredero hombre no tenía un hijo varón. Antes de la Conquista, en algunas regiones, las cacicas poseían bienes y poder. También el cacicazgo femenino fue profundamente modificado por el Estado español al reducir estas prerrogativas por medio de la determinación de que la mujer poseyera el título, pero el marido lo ejerciera.

Como en el caso de la Nueva España, también la educación de las niñas indias se encargó a mujeres españolas, preferentemente viudas y ancianas, para que las iniciaran en la fe, lo que no incluía el aprendizaje de la lectoescritura (Alaperrine-Bouyer, 2007: 226-228). En Cuzco los indios nobles fundaron el beaterio de la Santa Trinidad para indias huérfanas pobres, al que fueron destinadas jóvenes indias de familias nobles. Hay testimonios que señalan que las beatas hablaban español, sabían explicar los misterios de la fe, leer y escribir. Los beaterios eran las únicas fundaciones eclesiásticas que podían fundar y dotar los indios. Kathryn Burns propone entenderlos como una representación del poder de la élite indígena. Allí, a diferencia de los monasterios en los cuales, si eran admitidas, no podían profesar y debían contentarse con servir a las de velo negro, encontraron una posibilidad de dirigirlos y de administrar sus bienes. En el Cuzco hubo siete beaterios de indias y tan sólo dos de españolas. Burns señala que muchos estaban asociados a parroquias o a terceras órdenes religiosas. También en Cuzco hubo recogimientos y colegios para niñas indígenas pobres y huérfanas en los que se enseñaban buenas costumbres e industrias y se las formaba en la fe. Vivían en un régimen muy semejante a los monasterios de clausura (Burns, 2002: 85-87).

Como en los recogimientos novohispanos, las huérfanas aprendían oficios considerados femeninos (bordado, cocina, costura, etc.) y eran instruidas en la fe y en las buenas costumbres. Se esperaba de ellas que colaboraran en la reducción de los indios infieles a la

fe (Alaperrine-Bouyer, 2007: 233). Por su finalidad, Burns relaciona los beaterios cuzqueños con el colegio jesuita de San Francisco de Borja, dado que se proponían formar “una república indígena cristiana y letrada” (2002: 90). Pero también se diferenciaron de los recogimientos novohispanos en que el ingreso no estaba limitado a las hijas de los curacas; podían estar regentados por mujeres indias; la instalación de los beaterios no dependía de manera exclusiva de autoridades hispano-criollas; podían permanecer allí toda la vida si no tomaban estado. Sin duda podemos suponer que, como en el caso mexicano, se aspiraba a que las que salían para casarse formaran a otras mujeres en los deberes del matrimonio, extendiendo el cristianismo.

INDIANIDAD Y CRISTIANISMO EN EL SIGLO XVII EN EL PERÚ

A fines del siglo XVII una modificación legal cambió el estatus jurídico de los indios, a modo de una bisagra que marcó un antes y un después, al menos en la letra escrita. Nos referimos a la cédula de honores de 1697, fruto de la gestión del presbítero mestizo real Juan Núñez de Vela ante el Consejo de Indias y el mismo rey. Pero, antes de entrar de lleno en el tema, nos parece necesario considerar las conclusiones de Juan Carlos Estenssoro respecto a la categoría *indio* para poder dimensionar el significado de esta cédula. Vincula este autor el origen de esta categoría al impacto que supuso en la sociedad peruana el fin de la guerra civil y la llegada del virrey Toledo, constructor del Estado colonial. Estenssoro sostuvo que, a partir de 1562, las élites prehispánicas fueron admitidas como interlocutoras por la Corona con el estatus de “señores de la tierra”, lo que les permitió proponer alternativas a la encomienda; paralelamente se los integró en una nueva categoría jurídica, la de indio, que igualó a todos los naturales (que se definían por la pertenencia a un señorío y al principio de autoctonía o ser de la tierra) por sobre sus orígenes étnicos y sociales. La categoría *indio* se definió por sobre las diversidades como unificadora, en oposición a la de español, creándose la imagen de componer un grupo biológicamente homogéneo. Por ello,

además, era hereditaria por medio de la sangre e incluyó la noción de pureza (sólo era indio el hijo de indios), con el objetivo de impedir que desapareciera (con todas sus obligaciones) ante el mestizaje, al que no se le dio existencia jurídica. El objetivo del Estado colonial no era asimilar a los naturales sino mantenerlos para diferenciarse de ellos; por eso, además, se instauró la jurisdicción de los corregidores de indios en 1565, integrándolos al sistema judicial.

Estenssoro destaca que el término *indio* también tenía un contenido religioso, dado que la Conquista se justificó por su conversión. Para no dar por terminada su labor, que hubiera implicado remplazar el término indio por el de cristiano, la Iglesia colonial siempre afirmó el fracaso de la evangelización. De esta manera, ni el Estado ni la Iglesia pusieron fin a la situación colonial, al eternizar el momento previo a la incorporación de los naturales de América al cristianismo. Concluye Estenssoro que la resistencia de los indios a dicha religión que señalan las fuentes fue, en realidad, parte de la homogeneización de los indios, que incluyó no reconocerles nunca el carácter de convertidos. Si el bautismo les abría la puerta del cristianismo y también del vasallaje y la obligación de pagar tributo, la no admisión en el sacerdocio frenaba el acceso a la Iglesia institucional y a la autonomía religiosa. Además, la imagen de idólatra del indio le permitía a la Iglesia aislarlos del resto de los fieles (Estenssoro, 2015: 97-100, 330).

Por otro lado, la república de los indios se concibió con una estructura estamental: élites de caciques, artesanos y oficiales de república y de doctrina, indios del común tributarios. No cambiaban de estatus en su interior, como tampoco ninguno dejó de ser indio por convertirse en cristiano. De esta manera, la categoría se hizo perenne por medio de la aplicación al indio del estatuto de limpieza de sangre que, en caso de recaer en sus creencias anteriores al cristianismo, lo hacía volver al punto de origen de su integración. La exclusión del fuero inquisitorial apuntaba a mantener las comunidades y darles un carácter de homogeneidad, al igual que la pertenencia a la república de los indios.

La asimilación a la sociedad española requería ser cristiano, por lo que la conversión la posibilitaba y, a largo plazo, hubiera

conducido a la eliminación de las diferencias. Por ello, los indios cristianos desde mediados del siglo XVI reivindicaron “privilegios religiosos, administrativos y políticos cuyo corolario fue el esfuerzo por el reconocimiento de la santidad indígena y el acceso a las órdenes sacerdotales que permitiría destrabar el mecanismo colonial de reproducción de la diferencia étnica” (Estenssoro, 2015: 331-332). Paulatinamente se fue configurando una indianidad católica, lo que se expresó de diversas maneras. Surgieron varias figuras de indios e indias virtuosos. Se desarrolló el culto a la Virgen de Copacabana (cuya imagen milagrosa fue tallada por un indio), que fue entronizada en 1583 en el pueblo homónimo (mientras se desarrollaba el tercer concilio limense) y a la que le fue construida una ermita en el barrio de los indios de Lima en 1589. En el siglo XVII los indios le construyeron un santuario en Lima y fundaron una cofradía.

Pero, para Estenssoro, también fue clave la experiencia directa indígena del significado de la santidad a raíz de la canonización del arzobispo Toribio de Mogrovejo, de Rosa de Lima y de Francisco Solano, y el inicio de múltiples procesos de beatificación, que abrieron la puerta a concebir la existencia de un santo indígena. Ése fue el contexto de la aparición de un santo indio, el laico Nicolás de Ayllón (1632-1677), cuya canonización apoyaron las órdenes religiosas y el clero secular, y tuvo un amplio respaldo social por las obras de caridad que desarrollaba. Las élites indígenas, sostiene este autor, hicieron de la imagen de la Virgen de Copacabana y de su candidato a la santidad “dos emblemas de sus reivindicaciones” (Estenssoro, 2015: 348). Los caciques indígenas vieron en Nicolás de Ayllón un modelo de santidad para los indios y el reconocimiento de su catolicidad. Representaba también la culminación de la evangelización y de la conversión indígena, por lo cual “la tentación de producir un indio santo pone a la sociedad colonial y a la corona en una situación límite, impulsándola a reconocer el triunfo que podía disolverla” (Estenssoro, 2015: 359).

Aunque desde Roma y Madrid se apoyó la canonización, Estenssoro señala que en Lima se frenó. De hecho, la canonización fracasó a raíz de la intervención de la Inquisición, que puso en el *Índice...* la biografía hagiográfica de Nicolás de Ayllón, escrita por

Sartolo, condenó como falsas las profecías de una beata limeña que había profetizado su canonización, abrió procesos por solicitudión a dos confesores de De Ayllón e intentó hacerle un proceso a su esposa, que era quien mantenía viva la fama de santidad de aquél. El ambiente inquisitorial inundó el proceso y acobardó a los testigos al punto de que la Inquisición barajó la posibilidad de abrir un juicio posmortem por falsa santidad, pero no lo hizo por no tener jurisdicción para ello. En las primeras décadas del siglo XVIII el proceso se puso lento y complicado, y de esta manera la Inquisición logró romper el vínculo del santo con quienes sostenían su santidad.

Sin embargo, no todo quedó igual después del reconocimiento social de la santidad de De Ayllón, dado que se abrieron las puertas de algunas instituciones eclesiásticas a los indios: pudieron fundar la cofradía de la Virgen de Copacabana en 1678; consiguieron una real cédula para fundar un beaterio con hijas de la nobleza indígena, fundado en 1691 y dedicado a la mencionada advocación de la Virgen; se aprobó la instalación de un recogimiento en la casa de Nicolás de Ayllon y, finalmente, en 1713 arribaron a Lima capuchinas provenientes de España y en la casa de Nicolás instalaron el convento de Jesús, María y José. Para Estenssoro, a partir de la apertura del proceso de beatificación, las élites indígenas se organizaron y

entre 1693 y 1750 los indios, como estamento, logran de la Corona las mayores concesiones de reconocimiento social de toda la historia colonial. Las cédulas y decretos que van promulgando esos privilegios no son el producto de la espontánea voluntad de un monarca (el cambio dinástico está incluso de por medio) sino respuestas a solicitudes y memoriales a los que se cede y atiende en la medida que un reconocimiento de la santidad del siervo de Dios progresa. Las múltiples cartas enviadas durante el proceso muestran que las élites indígenas se han puesto en contacto y organizado gracias a Nicolás cuyo estatus indiscutible de católico y fama de santidad pueden hacer retroceder las fronteras coloniales y probar que los indios deben gozar de los mismos privilegios que los cristianos viejos. Ello significaría no ser más indios y, al mismo tiempo, puesto que es la figura de Nicolás la que les sirve de arma y que la legitimidad política que pueden reclamar pro-

viene de una fuente indígena, serán más indios que nunca, reclamarán serlo y, por primera vez, será visible una identidad extendida y reivindicada que trasciende abiertamente las fronteras internas tradicionales. De esta corriente participan las élites indígenas, pero también mestizos y criollos, más que simples cómplices, totalmente integrados a los reclamos puesto que aspiran a las mismas ventajas y privilegios. Este grupo así extendido hace presión por disolver la categoría indio (por extensión las distinciones que afectan a mestizos y criollos) en todos los planos en que podía significar limitaciones y exclusión: religioso, jurídico, social y político (2015: 363).

Ahora bien, permítaseme un muy breve excurso a lo que estaba pasando en la Nueva España. ¿Cuál era la situación de la nobleza indígena? Menegus y Aguirre sostienen que, paulatinamente, durante el siglo XVII la nobleza indígena fue dejando de lado la incorporación a las órdenes religiosas y buscó ingresar al clero secular. Pese a que su presencia en los seminarios conciliares fue muy minoritaria, algunos de sus miembros pudieron acceder a los grados universitarios y al sacerdocio. Los autores explican que los criollos poblaron las aulas universitarias, lo que los consolidó como grupo. No obstante, al no existir cláusulas excluyentes para otros grupos sociales, fueron admitidos indios, mestizos y mulatos, aunque no sin debate y aplicándose una “tolerancia selectiva”. Sin embargo, el tumulto de 1692, en el que participaron los estudiantes de la universidad, implicó que en 1696 el arzobispo virrey emitiera un decreto que excluyó de la admisión universitaria a quienes no fueran descendientes de españoles, el cual quedó en desuso a principios del siglo XVIII (Menegus y Aguirre, 2006: 55-68).

LA CÉDULA DE HONORES DE 1697

Como acabamos de analizar, existía en el virreinato del Perú una consolidación de la identidad católica de las élites indígenas. Además, según Olaechea, a fines del siglo XVII hubo un nuevo clima en el clero y en los medios oficiales de gobierno respecto a la ordena-

ción de indios y mestizos. La primera expresión de ello la encuentra en la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* de 1681, en la que se incluyeron dos cédulas contradictorias: una que prohibía la ordenación de mestizos (1578) y otra que la permitía (1588), al igual que la admisión de las mestizas en las religiones. Sostiene que la clave para entender esto fue la interpretación de la primera como aplicable a los mestizos en general y la segunda a los mestizos legítimos, lo que para Olaechea significó que se los descastaba, permitiéndose la emergencia legal de los hijos legítimos de los mestizos, que de hecho habían sido considerados ilegítimos (Olaechea, 1977: 512). Tengamos en cuenta también que la Congregación del Concilio, a raíz de una consulta proveniente de Caracas, emitió en 1682 una resolución en la cual se afirmaba que los indios idóneos podían ser admitidos al sacerdocio (Martini, 2003: 240).

Otra expresión de ese nuevo clima habría sido la erección de seminarios, en particular el de la Nueva España (que no lo tenía, a diferencia del Perú), a petición del chantre Alonso Ramírez del Prado en 1690. El Consejo de Indias analizó la petición y el fiscal recomendó su establecimiento con base en las muchas disposiciones reales favorables a que los indios y los mestizos accedieran al sacerdocio. Entonces, en julio de 1691 Carlos II firmó una real cédula que creaba el seminario conciliar en la Nueva España y destinaba un cuarto de las becas a los hijos de caciques, medida esta última que debía extenderse a todos los seminarios que se erigieran en las Indias (Olaechea, 1977: 511-513).

El debate sobre el acceso de los mestizos e indios al sacerdocio adquirió nuevos ribetes a raíz de las gestiones y memoriales del sacerdote peruano mestizo real Juan Núñez de Vela en Madrid. Antes de avanzar en la exposición, detengámonos en la categoría de *mestizo real*. Como explica Scarlett O'Phelan, dicha categoría incluye a los descendientes de los matrimonios mixtos de la élite indígena inca, es decir, entre una mujer inca noble casada con un noble español, entre un conquistador y una mujer de la nobleza inca o entre un noble inca y una mujer española. Durante el gobierno del virrey Toledo, los mestizos reales de primera generación, por su vinculación estrecha con los linajes incas, fueron enviados a vivir a España para

impedir que reclamaran el tener derecho a gobernar el Perú. Pero, llegado el siglo XVII, la segunda generación de mestizos reales no fue valorada desde la metrópoli como la primera, lo que originó un conjunto de acciones para reclamar derechos y reconocimiento de privilegios, como memoriales y representaciones (O'Phelan, 2013: 5, 10, 13 y 16). Alcira Dueñas destaca en este contexto la aparición de intelectuales andinos que fueron capaces de llegar hasta la corte de Madrid, entre mediados del siglo XVII y fines del siglo XVIII. Estos intelectuales habrían puesto en marcha una corriente de resistencia a través de un discurso de justicia frente a la crítica a instituciones coloniales como los corregimientos, el reparto de mercancías, la mita, los obrajes y la justicia colonial, por medio de memoriales en los que se nota un profundo conocimiento del sistema jurídico (Dueñas, 2010: 5-6, 233-240). De este vasto programa de peticiones y reclamos sólo consideraremos los temas y momentos que repercutieron en Chile, en particular los relativos al acceso al clero, por sus conexiones con el establecimiento de los colegios de hijos de caciques.

En efecto, en 1690 Núñez de Vela pretendió ante la Cámara de Indias una canonjía vacante en el cabildo eclesiástico de Lima, que no le fue concedida porque el consejo había decidido no cubrirla con el fin de destinar sus rentas al arreglo de la catedral. Se lo consideró entonces en la vacancia de una ración de la catedral de Arequipa. Entre los méritos que había presentado Núñez de Vela estaba el ser mestizo legítimo, hijo de conquistadores y descendientes de los incas. Sin embargo, la decisión se dilató porque en la Cámara de Indias se presentó la duda de si no había ninguna prohibición relativa a conceder prebendas a mestizos. El caso pasó al fiscal del consejo para que informara, quien no encontró ninguna prohibición al respecto; al contrario, argumentó que la ley 7, título VII del primer libro de la *Recopilación...*, permitía que los mestizos accedieran a las órdenes mayores. Finalmente, fue presentado por el rey en la ración de Arequipa.

Pero, además, el racionero electo pidió que en la presentación real se incluyera la mención de que se trataba de un mestizo “descendiente de indios gentiles del reino del Perú” porque creía que serviría de estímulo a otros presbíteros virtuosos. Justificaba su petición en

que los obispos, pese a tener méritos, no propiciaban los ascensos de los mestizos y los miraban en menos por ser descendientes de indios. El fiscal del consejo fue de la opinión de incluir esta petición de Núñez de Vela para que el obispo que le diera la posesión no pudiera objetar su canónica institución por ser mestizo. Pero las demandas de Núñez de Vela continuaron. Solicitó que cada vez que se mencionara a la nación indígena se lo hiciera unido a la expresión *limpísima, muy católica y nobilísima*. Pidió la prohibición de que se siguiera calificando a los indios y sus descendientes como neófitos, argumentando de una manera muy atractiva para una Monarquía en bancarrota: se pondría fin al privilegio del consumo de lácteos durante la cuaresma, por lo cual los mestizos e indios comprarían la bula de cruzada que les permitiera consumirlos, lo que daba lugar al ingreso de mucho dinero a la Real Hacienda (Estenssoro, 2015: 365).

Pero Núñez de Vela tardaba en embarcarse para el Perú y en tomar posesión de su prebenda arguyendo falta de fondos para hacerlo. Como en todos los casos que esto ocurría, la Cámara de Indias le notificó que, si no se embarcaba, perdería la prebenda, dado que nadie la servía, dejando constancia de que ello sería además perjudicial a los indios porque verían que sus descendientes no correspondían a la gracia real (Olaechea, 1977: 514-519).

Entretanto, el prebendado electo presentó otro memorial pidiendo que se admitiera a los indios como ministros de la Inquisición. Al respecto, en 1693 el rey pasó al Consejo de la Inquisición un decreto a modo de consulta en el que aprobaba la admisión de los indios como miembros del tribunal, sin ningún límite de cargo y honor, el que derivó en la real cédula del 16 de abril de 1693, que declaró que los indios y sus descendientes mestizos eran aptos para ser admitidos en todos los cargos del tribunal de la Inquisición. Una vez conocida esta cédula en Lima, los caciques celebraron un Te Deum en la casa de Nicolás de Ayllón, que había sido convertida en monasterio, porque este paso implicaba reconocer a los indios como limpios de sangre. A largo plazo, esta real orden se llevó a cabo, dado que hay constancia documental de que hubo indios nobles familiares, notarios y comisarios de la Inquisición.

El Consejo de Indias, además, limitó la calidad de neófitos de los indios a 12 años desde el bautismo, lo que significó un paso más en el camino de la integración de los indios y mestizos en igualdad de condiciones jurídicas. Conseguidos estos fines, Núñez de Vela presentó un nuevo memorial al rey en nombre de todos los indios y mestizos de América pidiendo que la sangre de los indios no fuera un obstáculo para obtener dignidades eclesiásticas, obispados, vestir hábitos de órdenes militares, ser admitidos en estudios en colegios y universidades, ser miembros del ejército o acceder al servicio real en todos los ámbitos en los que se pidiera limpieza de sangre. Analizado el memorial en el Consejo de Indias, considerando los informes del fiscal y del consejero Lope de Sierra Osorio, los consejeros concluyeron que las peticiones de Núñez de Vela ya estaban concedidas para América pero que no se ponían en ejecución. Recomendaron al rey que se instruyera a las autoridades políticas y eclesiásticas para que recibieran los méritos de los indios y los mestizos y los recomendaran a Su Majestad. De esta manera se incentivaría a los indios y mestizos para que buscaran destinos en el real servicio. La real cédula fue firmada el 12 de marzo de 1697, con el encargo particular a obispos, arzobispos, gobernadores, virreyes y gobernadores presidentes de audiencias de que cumplieran todas las disposiciones reales a favor de los indios y mestizos, para que fueran honrados como todos los vasallos de la Corona. Olaechea compara esta real cédula con el decreto del emperador Caracalla que extendió la ciudadanía romana a todos los habitantes del imperio (Olaechea, 1969b: 110).

Para que los indios pudieran ascender a los puestos eclesiásticos, gubernativos, de guerra o políticos que requirieran limpieza de sangre y calidad de noble, la cédula distingue entre los indios y mestizos descendientes de indios principales o caciques, y los indios tributarios que en su época de gentilidad habían sido vasallos. En el primer caso se los equiparó con los hijosdalgo de la nobleza de Castilla, considerando que se les podían conferir a ellos y a sus descendientes todas las preeminencias, honores y participación en todas las comunidades que exigían estatuto de nobleza, en reconocimiento de que en su gentilidad habían sido nobles. Y, en el caso de los indios menos principales y los descendientes de indios gentiles que fueran

de sangre pura, podían gozar de las dignidades y prerrogativas del estado general o de los limpios de sangre españoles. De esta manera, se igualaba socialmente a todos los vasallos del rey en ambos pilares de la Monarquía.

Olaechea destaca que, ya desde los concilios provinciales de 1582 y 1583 en Lima y el de 1585 en la Nueva España, los indios y los mestizos podían acceder al sacerdocio, aunque no hubo alguna mención de que desarrollaran una carrera posterior a éste. Fue pues la cédula de 1697 la que abrió para la nobleza indígena la posibilidad de ser considerada en las dignidades eclesiásticas y los obispados. Para Olaechea, también, la petición de Núñez de Vela no se fundaba sólo en lo jurídico, sino que apelaba a que moralmente ya no era admisible que los indios y sus descendientes mestizos no pudieran ser considerados en dignidades eclesiásticas (1971: 423).

José María Imízcoz aporta otra interpretación sobre la extensión de la hidalguía. Sostiene que las monarquías compuestas no eran tan sólo una mera yuxtaposición de reinos unidos por una cultura compartida y construida por artistas, juristas y literatos. Cree necesario conectar esa cultura con el crisol social que la integración de reinos en una misma monarquía provocó en los espacios donde convivían, configurando identidades. La pertenencia al imperio y la integración a éste posibilitó el desarrollo de carreras administrativas, eclesiásticas y militares, actividades económicas, matrimonios, etcétera. Pero el proceso fue desigual y con predominio de la vinculación con la comunidad de origen (Imízcoz, 2019: 373). Si aplicamos esta conclusión a la nobleza indígena americana, se puede afirmar que la extensión de la hidalguía y la equiparación de los miembros del estado general en los dos pilares de la Monarquía formó parte de la integración social que apuntaba a configurar una identidad común, una igualdad que posibilitara el desarrollo de carreras en el servicio real y en la Iglesia.

LA APLICACIÓN DE LA CÉDULA DE HONORES DE 1697 A LOS NATURALES DE CHILE

La cédula del 12 de marzo de 1697 fue la base de la enviada a Chile, dirigida al gobernador presidente y a los oidores de la Audiencia, fechada el 11 de mayo del mismo año. La cédula se inicia refiriéndose a cartas enviadas desde Chile por el gobernador presidente en relación con la situación de las reducciones de los indios de paz del sur del río Bío-Bío y lo obrado para que se redujeran a la fe católica. En ella se informaba que se había mantenido la paz durante 17 años, pero se había avanzado poco en la introducción de la religión católica, pese a la presencia de los misioneros que predicaban y obtenían muchos frutos, y que, si hubiese más ministros, se conseguiría la conversión. También el gobernador presidente había puesto reparo al monto del estipendio real a los misioneros jesuitas, superior al de los franciscanos, al de otras órdenes y al de los clérigos seculares, lo que había provocado que se dejara de leer la cátedra de idioma indio en Santiago. Habiendo sido visto todo lo informado en el Consejo de Indias, y considerando informes previos sobre la educación, conversión y doctrina de los indios de Chile, se tomaron diversas medidas que le fueron consultadas al rey.

La primera, la formación de una junta (conocida como Junta de Misiones) integrada por el gobernador presidente, el oidor más antiguo de la Audiencia, el obispo de Santiago y el deán del cabildo eclesiástico de ese obispado, los oficiales reales de la ciudad de Santiago y dos sacerdotes seculares que habían establecido misiones al sur del Bío-Bío. El fin de esta junta era resolver si era conveniente la llegada de 40 misioneros jesuitas y 10 franciscanos para internarse en la Araucanía; definir el monto del sínodo, siendo el habitual en el caso de los franciscanos y no superior a 600 pesos en el caso de los jesuitas, a cuenta de la Real Hacienda y obteniéndose del situado del ejército del reino; la asignación a las órdenes de territorio para instalar misiones, e informar y dar cuenta de todo.

El rey también pedía a la junta que en su nombre encargara a los misioneros que se aplicaran a la conversión con afecto, caridad y amor para que los indios fueran reducidos a la religión y a la vida en

pueblos en sitios fértiles, de manera que se dedicaran a la agricultura y ganadería, sin sacarlos fuera de sus jurisdicciones y conservando sus haciendas, manteniendo la costumbre que tenían de herencia de éstas. Además, la junta debía vigilar que los misioneros no tuvieran hacienda; que ninguna autoridad eclesiástica o civil quitara a los indios sus hijos para ser criados y, en caso de que hubiera ocurrido, se los devolvieran y se publicaran bandos anunciando la pena de muerte a quienes no respetaran la medida; que no se quitaran a los indios sus haciendas, que al sur del Bío-Bío no se hiciera merced de ellas a nadie, tampoco a españoles, y que, si algún español hubiera recibido en ese territorio alguna merced de parte de un gobernador, se le quitara la tierra; que se conservaran los terrenos y distritos de los caciques araucanos y los circunvecinos como señores naturales de ellos, así como su sistema de sucesión; que ellos y sus hijos varones no pagaran tributo, y que los misioneros intentaran que los indios del común o gente inferior pagaran tributo fijando la cantidad con la junta, sin que fuera elevado.

Respecto a los indios reducidos al catolicismo, la cédula ordenaba que no podían ser encomendados y que quedaban incorporados a la Corona sin pagar tributo en los primeros 20 años posteriores a su reducción, transcurridos los cuales no podían ser obligados a servir en las haciendas de españoles, aunque podían trabajar en ellas y recibir pago por su trabajo.

La gran novedad fue la orden real de fundar un

colegio seminario para la educación de los hijos de los indios caciques del estado de Arauco y convecinos el cual esté a cargo de la religión de la Compañía de Jesús para que los enseñen a leer, escribir y contar y la gramática y moral (ANCH, Fondo Gay, 53).

La junta debía darle constituciones y ordenanzas, pero la cédula mandó que hubiera 20 colegiales que no fueran hermanos; que los maestros fueran dos hermanos y tres religiosos, siendo la junta la que determinara el monto necesario para el sustento; que no se construyera casa, sino que se arrendara una que a la junta le pare-

ciera conveniente hasta que se viera en el consejo cómo proceder con base en los informes que se enviaran sobre el colegio.

Otras medidas respecto a los indios fueron que se reducía de 4 000 a 1 500 ducados el dinero proveniente del situado que se destinaba al agasajo de los indios; se ordenaba restituir al pueblo de Atocha a los indios provenientes de la isla Mocha sacados de allí por el gobernador José de Garro para fundar dicho pueblo cerca de Concepción, que no pagaran tributo por 20 años, transcurridos los cuales se debían incorporar a la Corona sin poder ser encomendados, fijando la junta el monto del tributo y sin poder obligarlos a servir en haciendas de españoles, con derecho a trabajar en ellas si lo querían a cambio del pago por su trabajo.

Por último, se pedía a la junta que informara si la cátedra de lengua india tenía dotación de la Real Hacienda, si se pagaba estipendio, si estaba o no funcionando y, en caso contrario, se proveyera por oposición a cuenta de la Real Hacienda, por ser necesaria para la conversión de los indios (AGI, Chile, 159).

Respecto a la cátedra de lengua india, el provincial franciscano, en carta al gobernador presidente de Chile del 26 de julio de 1699, le comunicó que habían decidido establecer dicha cátedra en el convento de San Francisco de la ciudad de Penco por su cercanía a las misiones y para que aumentara el número de sujetos que conocieran la lengua. En otra carta de agosto del mismo año la junta le informa al gobernador presidente sobre el fraile escogido para ser lector de la cátedra, fray Marcos Rodríguez, y que escogerían con cuidado a los oyentes. Sus integrantes también le agradecen que costeara de su cargo a seis misioneros y le solicitan que la congrua de éstos se pagara en las cajas reales de Concepción o Lima por la falta del situado, lo que obligaba a los misioneros a ausentarse de sus doctrinas para pedir el sustento entre los españoles, dado que no se lo podían pedir a los indios por su pobreza y ser “de natural míseros” (BNCH, Manuscritos Medina, 170: 275- 276). La Junta de Misiones había encargado también a la Compañía de Jesús que estableciera una cátedra de lengua, lo que se llevó a cabo en el Colegio Máximo de la Compañía en la ciudad de Santiago.

Con respecto a las nuevas misiones, el obispo electo de Santiago, en carta al rey del 12 de septiembre de 1699, le informó del celo con que el gobernador presidente de Chile, Tomás Marín de Poveda, desde su llegada en 1692 había impulsado la doctrina y enseñanza de los indios. Para poder financiar las misiones, el gobernador presidente había reformado siete compañías de infantería y de caballería, lo que produjo un ahorro de sueldos, dinero que se destinó a mantener a los misioneros. El obispo informaba que se habían establecido cuatro misiones a cargo de los jesuitas (como se mandaba por real cédula) y otras nueve con 15 misioneros en diversas reducciones de indios. Estas últimas se hallaban a cargo de religiosos y clérigos, de los que destacaba el clérigo José González de la Rivera, a cargo de la misión de Repocura, que sin embargo había tenido que dejar por estar enfermo, razón por la cual esa misión se había entregado a los jesuitas (AASCH, Secretaría del Obispado, 24).

Resumamos. Los colegios para hijos de caciques en el virreinato del Perú fueron más tardíos que en la Nueva España, dado que la cronología de la Conquista fue posterior, pero también porque hubo dificultades políticas y eclesiásticas para su establecimiento. La influencia novohispana en los colegios peruanos fue palpable en su origen, por medio de los franciscanos y del virrey Antonio de Mendoza, que fue nombrado virrey del Perú después de gobernar en la Nueva España. Pero fueron los jesuitas quienes en Lima y Cuzco sostuvieron los dos principales colegios destinados a la nobleza incaica y a los hijos de los caciques del virreinato del Perú. La herencia y conexión de estos colegios con el de Tlatelolco se visualiza en que no se enseñaba gramática, y la diferencia, en que la lengua de comunicación entre caciques y jesuitas era el español, no el latín. La enseñanza superior era posible para aquellos alumnos que los jesuitas seleccionaban, quienes eran enviados a colegios limeños de criollos y españoles a continuar esos estudios. Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, los dos colegios permanecieron y se incorporó al currículum la enseñanza del latín, base y fundamento de los estudios superiores. Respecto a la educación de las mujeres indias, pareciera que hubo menos posibilidades que en la Nueva España, aunque

no queda claro si el tema está menos estudiado o si, efectivamente, hubo menos beaterios y recogimientos.

Hemos visto que las gestiones del presbítero mestizo real Juan Núñez de Vela en Madrid fueron la base de la promulgación de la cédula de honores de 1697, que concedió a los caciques la hidalguía castellana, y con ello les franqueó el acceso a honores, privilegios y cargos políticos y eclesiásticos, y a los indios del común los equiparó con el tercer estado español. Esta concesión implicó un nuevo inicio del tema de la educación de los indios en general y, particularmente, de los hijos de los caciques, sobre todo en cuanto al acceso a los estudios superiores. Por ello, la formación del clero indígena y los colegios de hijos de caciques, en todas sus variantes, forman parte de un mismo y solo proceso. A las gestiones de Núñez de Vela precedió el movimiento impulsado por los caciques peruanos, apoyados por mestizos y criollos, para canonizar a Nicolás de Ayllón, como lo estudió Juan Carlos Estenssoro, cuyas conclusiones nos permitieron contextualizar nuestro propio análisis. Este autor destaca el rol fundamental de los caciques, criollos y mestizos en la redefinición social de la indianidad americana; tal afirmación equilibra la visión de que las concesiones reales hacia los indios y mestizos emanaron de la voluntad real.

Una vez establecidas estas conclusiones, en los próximos tres capítulos nos detendremos en la concreción en Chile de los contenidos de la cédula de honores y la fundación del colegio de hijos de caciques de Chillán, a cargo de los jesuitas. Retomaremos en ese contexto la figura del clérigo secular José González de la Rivera, quien fue clave para que el colegio se estableciera.

3. EL COLEGIO DE NOBLES ARAUCANOS DE CHILLÁN (1700-1723)

Estudiaremos en este capítulo el establecimiento del primer colegio destinado a los hijos de caciques en Chile, cuya comprensión requiere situarlo en los procesos analizados en los dos capítulos anteriores. Por un lado, hay que relacionarlo con la concepción de los colegios de hijos de caciques como agentes de conversión, transmisores de civilización y gestores de una nueva sociedad; por otro, analizarlo como una concreción de la cédula de honores de marzo de 1697 extendida a una gobernación del virreinato del Perú, con sus peculiaridades, por medio de otra cédula del 11 de mayo de 1697.

Como hemos visto, en 1582-1583 el tercer concilio limense pidió al rey el establecimiento de colegios de hijos de caciques. Los obispos chilenos presentes en el concilio asumieron esta tarea, que no pudieron llevar a cabo porque en Chile se estaba desarrollando la gran rebelión araucana que transitó del siglo XVI al XVII y determinó las relaciones hispano-indígenas y la estrategia de conversión durante un siglo. Por eso, antes de entrar de lleno en el tema del primer colegio para los hijos de caciques, trazaremos un panorama general de la situación de los araucanos a fines del siglo XVII, pues para ellos se destinaba el colegio de hijos de caciques que la cédula enviada a Chile mandaba crear. Primeramente, tengamos en cuenta algunos alcances relacionados con los nombres de los naturales de Chile. Los españoles en el siglo XVI llamaron araucanos a los nativos que habitaban en la zona que denominaron provincia de Arauco. Ellos se autodenominaban reches, gente de la tierra, referencia que remite a la conciencia de ser los primeros pobladores del territorio.

La denominación mapuche, hoy generalizada, no aparece sino en la segunda mitad del siglo XVIII y lo hace, como señala Boccara, para denominar a los llamados araucanos desde principios de la Conquista, diferenciándolos de los pikunche, huilliche y puelche, gente del norte, del sur y del este, como también de los pehuenches, que habitaban en la cordillera (Boccara, 2007: 15). Como las fuentes históricas que sustentan esta investigación son españolas, mantene-mos en ella la nomenclatura que dichas fuentes dan a nuestro sujeto de estudio: naturales de Chile, colegio de naturales, araucanos, con el fin de no tergiversar la documentación. La denominación más usada en los documentos durante todo el siglo XVIII fue *colegio de naturales*. Las fuentes dejan claro también que los colegios estuvie-ron destinados a los hijos de los caciques que vivían al sur del río Bío-Bío, en la provincia de Arauco.

La historiografía ha estudiado prolíficamente el tema de la rela-ción entre españoles y araucanos y en ella nos basamos para descri-bir la situación. Después de la batalla de Curalaba (1598) en la que muere el gobernador García Oñez de Loyola, la Corona se involucró directamente en la guerra de Arauco al comprobar que el poder mili-tar de los encomenderos y de la sociedad no bastaba para controlar el enfrentamiento con los indios. La destrucción y despoblamiento de las ciudades al sur del río Bío-Bío, la instalación de un ejército profesional permanente y el fin de la guerra defensiva en 1626, con-cebida por el jesuita Luis de Valdivia, marcaron las relaciones entre la Corona y los araucanos durante el resto del siglo XVII, y dejaron como herencia los parlamentos¹ que vertebraron las relaciones mu-tuas (Díaz Blanco, 2010). La política de pacificación apuntaba a reducir a los indios pacificados a pueblos y trasladarlos alrededor de los fuertes para civilizarlos por medio de la educación en una vida de policía. A partir del parlamento de Quilín (1641), en el que se firmó un tratado de paz o de convivencia pacífica entre españoles y araucanos (único en América), éstos se reconocieron como vasallos

1 *Parlamento* o *parla*, reunión política entre españoles y araucanos con distintos fines: arreglo de conflictos, pactar la paz o reglamentar el comercio y recibir a las nuevas autoridades políticas españolas. Eran un espacio de diálogo, de intercambio de infor-mación y de vigilancia mutua.

del rey y aceptaron misiones y misioneros en sus tierras. Los españoles, a su vez, les reconocieron la autonomía en su territorio situado entre los ríos Bío-Bío y Toltén y los eximieron del servicio personal. Se iniciaba de esta manera una nueva etapa de relaciones mutuas.

Había precedido al parlamento una reunión para negociar la paz en la que el gobernador Francisco Oñez de Loyola, marqués de Baidés, hizo muchos regalos a los caciques, les obsequió bastones de mando, les otorgó título y grados militares españoles y los hizo vestir con uniformes militares. Por primera vez el gobernador les propuso recibir a sus hijos para ser educados en tierra española, lo que no se llevó a cabo en lo inmediato. Sin embargo, los enfrentamientos y la violencia en la frontera no terminaron, aunque convivieron con una política activa de la Corona por civilizar a los araucanos, lo que Boccara ha denominado la emergencia de la política por medio de los parlamentos (2007: 254). En ellos se inducía a los indios a asumir normas económicas, comerciales, políticas, culturales y religiosas. Respecto a las últimas, conciernen a nuestro estudio los medios de cristianización y asimilación que se pusieron en marcha en las misiones, las escuelas de primeras letras y los colegios de hijos de caciques, la institución misma del cacicazgo y de los embajadores indios, temas que desarrollaremos a medida que surjan. Las misiones, particularmente, pueden ser entendidas como el paso de la cristianización de una población anónima a la formación de individualidades cristianas que expandieran la fe (Boccara, 2007: 256). Sin duda esta conclusión la podemos extender a los colegios de caciques. Respecto a las misiones y a las escuelas “el objetivo, explícitamente formulado, es hacer que estas criaturas adopten la fe cristiana, los usos y costumbres de los españoles y que se alejen de los vicios (la lujuria, la belicosidad, la borrachera) de sus padres” (Boccara, 2007: 260). La misión y la escuela se concibieron, por tanto, como medios para civilizar y formar en la vida política.

Decíamos que las paces de Quilín no pusieron fin a los levantamientos ni a los enfrentamientos; tampoco al servicio personal ni a la esclavitud. Tras la rebelión de 1668, el rey permitió, por medio de una real cédula, castigar y esclavizar a los indios, y que quienes los capturaran pudieran servirse de ellos y venderlos (AGI, Chile, 85).

Otra real cédula de 1676 prohibió la esclavitud y el servicio personal, pero no fue efectiva sino a partir de 1681, cuando la Corona encargó al virrey del Perú su cumplimiento. Una nueva real cédula de 1690 reiteraba la orden de que los indios de Chile no tributaran. Éste fue el ambiente previo al parlamento de Yumbel de 1692, en el que se acordó la llegada de más misioneros al territorio araucano.

LOS PRIMEROS PASOS HACIA LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS DE CACIQUES EN CHILE

Los franciscanos y los jesuitas fueron las dos únicas órdenes que fundaron misiones en la Araucanía durante el periodo colonial. Esta presencia entre los indios explica que fueran precisamente jesuitas y franciscanos quienes tomaran iniciativas respecto a la educación y las ordenaciones sacerdotales. Sin embargo, en esa época no hubo indios religiosos en estas dos órdenes, aunque no sabemos si fue por no ser admitidos o por falta de vocaciones. El primer gobernador presidente de Chile que se preocupó por la educación e instrucción de algunos caciques fue José Garro, al propiciar los estudios de quien se considera el primer sacerdote secular indígena, llamado Pedro Riquelme o Riquel de la Barrera, quien había estudiado en el Colegio de San Francisco Javier de Santiago, regentado por la Compañía de Jesús. Luis Prieto del Río señala que en este establecimiento se había instituido una beca pagada con censos de indios que rentaba 80 pesos al año para hijos de caciques que quisieran estudiar y ordenarse sacerdotes. Pedro Riquelme estudió allí entre los años 1685 y 1688 y al irse estaba ordenado de presbítero, sin saberse más de él y de su servicio sacerdotal. También habrían gozado de la misma beca otros hijos de caciques, entre ellos Pedro Bello y Juan Riquel Painemal, de quienes Prieto del Río no aporta más que este dato. Otro jesuita, Simón de León, habría igualmente llevado a Santiago al hijo del cacique Martín Palau de Toltén, con el fin de que estudiase, aunque habría muerto después de dos años. Pero el fruto más exitoso de estos primeros “experimentos” fue Francisco Painemal, hijo del cacique de Boroa, quien estudió en Santiago desde niño, en el colegio San

Francisco Javier, y fue llevado allí en 1684 por el provincial de los jesuitas, Antonio Alemán, quien quería hacer con él una experiencia de educación de los indígenas y ver los resultados, con el fin de inducir al virrey del Perú a que se estableciera un colegio de naturales en Chile. Painemal, una vez ordenado sacerdote, fue a vivir a Boroa, donde su padre era el cacique. Levantó allí una iglesia y trabajó en la conversión de sus hermanos. Obtuvo luego el nombramiento de cura interino de Conuco y murió en el ejercicio de este ministerio hacia 1716 (Prieto del Río, 1922: 493, 558). Francisco Painemal fue el primer clérigo presbítero secular indígena del obispado de Concepción, ejemplo de un indio educado por los españoles que volvió a su tierra cristianizado y fue allí agente de cristianización.

JOSÉ GONZÁLEZ DE LA RIVERA Y LA FUNDACIÓN DEL COLEGIO SEMINARIO DE CHILLÁN

Vicente de Carvallo Goyeneche señala que, con motivo de la visita a la frontera del gobernador Tomás Marín de Poveda, se celebró un encuentro al que asistieron caciques e indios principales provenientes de todos los rincones, con el acostumbrado fin que se repetía al arribo de cada nuevo gobernador: celebrar su llegada al gobierno y renovar la paz. Se trató de uno de los parlamentos más grandes que hubo. Este hecho y el contacto con el cura de Chillán, José González de la Rivera, quien le comunicó el éxito que había tenido en la predicación en tierra de los indios, hicieron que el gobernador concibiera la idea de llegar a una paz permanente con los araucanos y que durante su gobierno se produjera la tan buscada conversión. En efecto, González de la Rivera y el presbítero José Díaz habían predicado en una extensa zona de la Araucanía por medio del establecimiento de casas de conversión y motivaron a otros religiosos a hacer lo mismo. Por ello, Marín de Poveda escribió al rey sobre la predicación de estos presbíteros señalando que los franciscanos estaban dispuestos a misionar y que era conveniente fundar un colegio para hijos de caciques.

Su establecimiento se conversó en el parlamento de Choque-Choque de 1693, en el que los caciques se comprometieron a enviar a sus hijos, por lo que el gobernador de Chile insistió en Madrid sobre esta idea. Según De Carvalho Goyeneche, éste habría sido el origen de la real cédula del 11 de mayo de 1697 (1875: 193-199).

Reinaldo Muñoz Olave sostiene que el principal impulsor del Colegio de Nobles Araucanos, que fue una de las denominaciones que tuvo, fue el cura de Chillán José González de la Rivera, a raíz de su acción misionera entre los indios de la Araucanía. Basado en esta experiencia misionera, González de la Rivera habría sido quien propusiera al rey, por vía del gobernador presidente de Chile Tomás Marín Poveda, el proyecto de lograr la pacificación de la Araucanía por medio de las misiones y el establecimiento de escuelas y colegios. Habría sido también quien en el parlamento de Choque-Choque de 1693, que se celebró con los indios, propusiera a los caciques la creación de un colegio para la educación de sus hijos (Muñoz Olave, 1921: 222).

Antes de avanzar con el tema, partamos de describir la estructura política de los reches. Para Boccara, estaban organizados en “unidades sociales auto o multicéfalas, jerarquizadas en función de mecanismos de englobamiento múltiple, determinadas por imperativos identitarios, económicos y guerreros de naturaleza indisociable” (2007: 32). La base social la constituía la familia poligámica de la ruca o casa. Varias casas formaban un caserío, y varios caseríos constituían un grupo local endogámico, el quiñelob. Los hombres de cada caserío eran parte de la familia patrilineal de un ulmén u hombre rico.

Despejemos el problema de identificar la jefatura reche a la que los españoles otorgaron el cacicazgo. Boccara señala que se trató de los ulmenes o Grandes Hombres de la Araucanía, los hombres ricos, practicantes de la poliginia, resistentes a la evangelización porque no querían dejar de lado esa práctica que les daba honor en la comunidad. Habría sido el jesuita Luis de Valdivia el primero que asimiló la jefatura del ulmén al cacicazgo, al atribuirle la jefatura política de las parcialidades y la jefatura de una patrifamilia (Boccara, 2007: 64-65, 71-72 y 75). El historiador Carlos Ruiz, en cambio,

explica que los españoles llamaron caciques a los lonko, cabezas de las comunidades, pero señala que también impusieron este título a otras autoridades indígenas. Los españoles se consideraron herederos de los señoríos indígenas y sus privilegios, pero los cacicazgos, observa este autor, fueron una institución asimilada al poder español, mientras que el nombre de *lonko* hacía referencia a las autoridades originarias situadas en el territorio araucano independiente. Sin embargo, los caciques no permanecieron siempre leales a los españoles (Ruiz, 2003: 16). En caso de guerra, se organizaban en cuatro confederaciones o butalmapus, también llamados parcialidades, que contaban cada uno con un gobernador y eran independientes entre sí, pero se confederaban para la guerra y el bien común.

La real cédula del 11 de mayo de 1697 pidió establecer la Junta de Misiones para coordinarlas en la Araucanía, así como la fundación del colegio de hijos de caciques y la conversión en general. Desde su primera reunión en 1699, esta junta puso manos a la obra a la fundación del colegio de caciques. Una de las primeras acciones fue escribirle al virrey del Perú para comunicarle que querían llevar a cabo la fundación y también el establecimiento de las misiones, pero chocaba con la dificultad del retraso del arribo del situado que debía financiar estas iniciativas según lo establecía la cédula de 1697, por lo que le pedían que diera las órdenes necesarias y oportunas para que se remitiera desde Potosí. El virrey respondió que ponía el máximo esfuerzo en el envío puntual del situado y que ya había informado al rey que era insuficiente el caudal de la Real Hacienda para pagar todo lo que se le tenía asignado, y que a la fecha que escribía dicho situado ya había salido desde Potosí (AASCH, Secretaría del Obispado, 65: 11).

La real cédula de 1697 determinaba que la Junta de Misiones debía estar compuesta por el gobernador de Chile, el obispo de Santiago, el oidor más antiguo y el fiscal de la Audiencia, el deán del cabildo eclesiástico de Santiago, el contador y tesorero de las cajas reales del obispado de Santiago y el misionero que vivía entre los indios, cuyo nombre no se menciona. Sabemos, sin embargo, que se trata del presbítero del clero secular José González de la Rivera, al que ya nos hemos referido, figura clave en lo obrado por la junta y

en el establecimiento del colegio. Su interés personal por las misiones en la Araucanía añadía una originalidad a ese territorio misional en manos de los regulares. Como miembro de la junta, en 1699, antes de la primera reunión formal y siendo aún cura de Chillán, escribió a aquella un informe sobre todos los puntos contenidos en la real cédula de 1697.

Este informe fue clave en las decisiones iniciales de la junta, por lo que nos referiremos a todos sus contenidos. En relación con las misiones, señalaba que, respecto a los indios del sur del río Toltén —zona exenta de la jurisdicción del gobernador de Chile pero que se consideraba accesoria a la jurisdicción de Valdivia porque sus habitantes acudían a su gobernador por cercanía—, tenía memoria de que una real cédula de 1683, dirigida al gobernador José de Garro, le pedía la instalación de misiones en la zona de Nahuelhuapi, en la otra banda de la cordillera. Proponía que se instalaran misioneros que fueran costeados del situado de la plaza de Valdivia, como lo habían propuesto ya los jesuitas al virrey del Perú, lo que se había concedido pero no ejecutado, por haberse producido un cambio de autoridades. De esta manera se restaba carga al pago del situado chileno.

Consideraba que el sínodo de los misioneros debía ser de 500 pesos debido a la dispersión de los indios en parcialidades, lo que causaba muchos gastos en las visitas. Como los misioneros tenían prohibido poseer hacienda propia, debían comprar todo lo que necesitaban para su sustento y para los agasajos a los que los indios estaban acostumbrados, los que eran una atracción para la predicación de la doctrina cristiana. Sobre el número de los misioneros, proponía tres por misión, dada la extensión del territorio, las dificultades de los traslados y las posibles ausencias por enfermedades. Sobre el lugar de instalación de las misiones, descartaba que fuera en las plazas militares, contrariamente a la costumbre del pasado y a las disposiciones de los gobernadores que habían propiciado que la predicación se hiciera con protección militar, lo que creía era la causa del retraso de la conversión y de las dificultades para la conservación de la paz y la quietud. Ejemplificaba al respecto con tres misioneros jesuitas mártires, Martín de Aranda, Horacio Vequi y

Diego de Montalbán, cuando después de sus muertes se recurrió a la fuerza y a las armas para impulsar la conversión. Decía que debía recorrerse el camino de los apóstoles en la zona de Toltén y en las nuevas misiones instaladas por el gobernador Marín de Poveda: Nuestra Señora del Carmen de Repocura, La Imperial, Boroa, Maquehua, Virquén, Colgue y Las Peñuelas. Argumentaba a favor de esta política que no fuera a suceder la pérdida de la zona pacificada de Chile por la situación de menoscabo de la milicia debida a la falta acumulativa del situado, por lo que

es milagro que los naturales del reino de suyo aptos y amantes de la libertad cuando en otros tiempos se han sublevado bañando las campañas con la sangre española, hoy no lo han hecho contenidos por los misioneros que les enseñan la ley evangélica asegurados de sus consejos y amonestaciones, que no recibirán daño alguno sino que serán mantenidos en verdadera paz; ya vimos que la sublevación de la provincia de Maquehua y circunvecinas cuando mataron al Comisario General de Naciones² Don Antonio Pedroso la sosegaron los misioneros que hoy tienen a aquellos naturales antes indómitos domados, sosegados y pacíficos y después que un yanacona de Purén los fue a alborotar diciéndoles que los españoles los iban a maloquear³ y viniendo ellos armados a invadir nuestras tierras los detuve tres días con los mensajes que les hice desde Repocura donde me hallaba en esa ocasión enfermo, hasta que se retiraron persuadidos de mi verdad y después de mi retirada por mi enfermedad el Padre Diego de Alderete entró solo desde dicha Repocura y los redujo y trajo a Purén donde de nuevo se asentaron las paces y mandó a decir no me fuese de dicha plaza por entrar con más seguro y quedaron hasta hoy sosegados sin más armas que las referidas, pruebas sobradas de la inseguridad con que se pueden situar los misioneros fuera de las plazas de milicia pues aun en caso de suceder sublevación nunca corren riesgo como no lo tuvieron los

2 Los comisarios de naciones estaban encargados de poner en contacto a los capitanes de amigos con las autoridades españolas y comunicaban las noticias de lo que ocurría en la Araucanía; la Corona dialogaba con los caciques a través de ellos.

3 *Maloca* o *malón*, ataque indio.

misioneros el año de cincuenta y siete que hubo aquel grande y general alzamiento quedando cautivos los padres Alonso de Pozo, Luis Chacón y Jerónimo de la Barra de quienes cuidaron los caciques y los restituyeron sanos y salvos diciendo que su enojo no era contra sus padres sino contra los españoles por los agravios que les hacían (AASCH, Secretaría del Obispado, 65).

Luego de referirse a cada misión y a la cantidad de misioneros que creía necesario que hubiera, se detenía en el colegio para 20 hijos de caciques que la real cédula de 1697 mandaba crear. Lo creía una obra que iba a dar frutos en la conversión de los naturales y también en su pacificación. En un informe a la junta sobre cómo poner en práctica la real cédula de 1697 se refirió a la fundación del colegio señalando que era un medio para avanzar en la conversión de los indios, su paz y quietud:

esta se consigue teniendo entre nosotros estos sus hijos como rehenes para que esto les sirva de freno en cualquiera brevedad que se les ofrezca; aquella porque doctrinados dichos hijos de caciques y bien firmes en la fe católica vuelvan a sus tierras o bien a gobernarlos o bien a predicarles y reducirlos (AASCH, Secretaría del Obispado, 65).

No hemos encontrado en toda la bibliografía del tema de los colegios de indios en América una mención relativa a que la estancia de los hijos de los caciques en los colegios destinados a su doctrina fuera en calidad de rehenes como medio para que hubiera paz y quietud. Sin duda esta relación entre rehenes y paz se enmarca en la concepción romana de la toma de rehenes, que tuvo una diversidad de fines. En este caso creemos que se relaciona con el entendimiento de los rehenes como garantía de fidelidad y de sometimiento (García Riaza, 1997: 85), aunque la diferencia está en que la entrega de los hijos por parte de los caciques de Arauco se concebía como voluntaria y no forzosa. Los romanos aceptaban como rehenes a miembros de las aristocracias conquistadas o a las familias de los mandatarios de las ciudades sometidas, y permanecían retenidos por varios años. ¿Qué pasaba con los rehenes tomados por Roma en

caso de levantamientos por parte de sus lugares de origen? No se les transfería la culpabilidad y no se tomaban represalias contra ellos, no se personalizaba en ellos el concepto de fidelidad. Haberlo hecho hubiera significado una desafección del principio disuasorio que había detrás de la consideración de rehenes como medio coactivo. En algunos casos, los rehenes podían ser llevados a Roma, a otras ciudades de la península itálica o a ciudades cercanas a sus pueblos de origen. Estaban sometidos a procesos de integración a la cultura romana, entre ellos el estudio en colegios para hijos de las élites gobernantes. Se les permitía tener contacto constante con sus pueblos de origen por medio de embajadores que negociaban su situación (Álvarez Pérez-Sostoa, 2006: 171).

De Hispania hay noticias de la instalación de un colegio en Huesca, bajo la dirección de Quinto Sertorio (122-72 a. C.), con el fin de formar a los jóvenes de las aristocracias locales en las artes y profesiones romanas y griegas, aunque en realidad se los tomaba de manera disimulada como rehenes. El colegio apuntaba a la integración de los hijos de la nobleza local a la cultura romana, incluyendo la enseñanza de la gramática y la retórica, con el fin de civilizarlos e inculcarles los hábitos de vida romanos (Martínez Gázquez, 1992: 93-95). Estos principios de integración cultural y la manera de concretarlos los encontramos también en los colegios de hijos de caciques americanos promovidos por la Corona.

Volviendo a Chile y al informe del cura González de la Rivera, respecto al éxito que se podía alcanzar con la vuelta a su tierra de los hijos de los caciques doctrinados, ejemplificaba con el cacique Alonso de Naguelguala, criado entre españoles y casado católicamente, quien gobernaba como cristiano y había pedido dos misioneros, que ya estaban en su tierra. También relataba el caso del hijo del cacique de Boroa, Pedro Riquelme, que hemos mencionado. González de la Rivera ejemplificaba asimismo los frutos posibles de los colegios de hijos de caciques con los obtenidos en otros colegios españoles, situados en Alemania, Inglaterra e Irlanda (mantengo la denominación que le da a esos territorios el mismo González de la Rivera), por el jesuita Enrico Garnet y el mártir Edmundo Campiano,

considerado uno de los mártires a raíz de la reforma anglicana en Inglaterra.

Agregaba que había muchos indios convertidos que vivían con una sola mujer. Se oponía a quienes decían que por medio de la esclavitud y llevando a los indios a zonas españolas se lograba su conversión. Por el contrario, sostenía, el medio de desnaturalizarlos de su patria era cruel, mientras que la conversión por medio de misiones era garantía, aunque fuera lenta. Se debía proceder como en las zonas donde había tantas herejías en Europa, en las que el rey costeaba a ministros católicos, aunque no siempre había esperanza de que su predicación fuera exitosa y muchas veces les costaba la vida.

Estos ejemplos sirvieron a González de la Rivera para afirmar lo útil que era el proyecto del colegio y la necesidad de ponerlo rápido en ejecución. Respecto a los 20 niños que la real cédula mandaba que se educaran en el colegio, opinaba que se le debía encargar a los misioneros que pidieran a los caciques que entregaran a sus hijos, uno por cacique. Creía que no iba a ser fácil obtener el número de 20 debido al amor que los indios sentían por sus hijos. Proponía que, mientras se conseguía el número de 20 caciques provenientes de Arauco, se los supliera con los nietos de los caciques, hijos de sus hijas (sacadas por los gobernadores) y españoles, muchos de los cuales habían sido formados por los jesuitas, por lo que se lograría el mismo fin.

Proponía que la ciudad de Chillán fuera el lugar de instalación del colegio, porque se garantizaba allí que los jesuitas tuvieran la dirección y porque se ahorraba el alquiler que el rey mandaba que se asumiera para el funcionamiento del colegio, dado que el propio González de la Rivera donaba dos solares edificadas para ello y pedía que el colegio se llamara Nuestra Señora Santísima del Carmen. Respecto a la congrua para los maestros de la compañía, opinaba que fuera de 300 pesos a los dos maestros, 400 al rector y de 150 pesos por alumno, lo que sumaba los 4 000 pesos que el rey asignaba al colegio.

En relación con los indios guambalíes, expresaba su acuerdo con la real cédula acerca del traslado a su lugar de origen, porque esta-

ban bajo el vicio de la bebida, que provocaba excesos, muertes y despoblación del pueblo en el que estaban encomendados, y no recibían la doctrina, lo que era causa de condenación. Sobre la medida de reducir desde su nacimiento a los indios que estaban entre los españoles, la consideraba de efectos negativos, dado que tales indios daban malos ejemplos al volver a su tierra y los mismos indios los rechazaban y les pedían que volvieran entre los españoles, todo lo cual podía ser causa de que se estorbara la conversión de los indios y, por tanto, de su condena. En cuanto a que los indios pagaran tributo, aunque fuera poco, según el rey lo ordenaba en la cédula de 1697, González de la Rivera creía que produciría un alzamiento porque no habían olvidado las opresiones de la Conquista y de la construcción de ciudades, por lo que proponía que la medida se pospusiera hasta que estuvieran cristianizados y reducidos a pueblos. Tampoco le parecía viable la disminución del monto de dinero destinado a los agasajos de los indios, porque tales agasajos ayudaban a mantener la amistad con ellos. En cambio, estaba de acuerdo con la reducción a pueblo de los indios que habían sido sacados de la isla de la Mocha, para el bien de sus almas.

En cuanto a la cátedra de lengua india, aprobaba su instalación porque creía que una de las razones por las cuales se recogían pocos frutos de las misiones era la impericia de los misioneros en las lenguas indias. Aunque planteaba medios de predicación pacíficos, advertía que los indios eran altivos y adustos, que se les debía poner freno sin oprimirlos ni reprimirlos, pero sin dar ocasión a disputas. Para garantizarlo, proponía que se mantuviera la plaza y presidio de Purén con una dotación de 1000 hombres que pudieran frenar cualquier sublevación y como medio disuasivo, a fin de que los indios se vieran necesitados de acoger el catolicismo, lo que facilitaría la reducción a pueblos y la vida en policía cristiana. Por último, instaba a la junta a discurrir sobre los medios que garantizaran recibir el situado, sin el cual no era posible mantener las misiones. Les recordaba que no habían llegado los últimos ocho situados, por lo cual el ejército estaba extenuado, la milicia desobediente, los indios con mucha libertad y las misiones recogían pocos frutos; se extrañaba de que los indios no se hubieran sublevado. Reconocía que, aun

habiéndosele escrito al rey al respecto, no se había solucionado el problema, quizá porque los informes eran voces muertas en la corte, por lo que sugería la necesidad de que hubiera un representante en Madrid que hiciera presente esta situación. El informe estaba datado en la ciudad de Santiago el 18 de julio de 1699.

La Junta de Misiones se reunió por primera vez el 5 de septiembre de 1699 para tratar el tema de la fundación del colegio de caciques mandado por la real cédula de 1697. Asistieron todos sus miembros, a saber, el gobernador Tomás Marín de Poveda; el obispo de Santiago, Francisco de la Puebla González; los oidores Lucas Bilbao la Vieja, Gonzalo Ramírez de Baquedano, fiscal de la Real Audiencia; el deán del cabildo eclesiástico, Pedro Pizarro Cajal; los capitanes Juan de Morales y Diego Contreras, contador y tesorero, respectivamente, de las cajas reales del obispado, y el cura y vicario propietario de Chillán, José González de la Rivera. Debatieron largamente sobre el lugar de establecimiento del colegio y la congrua para vestuario y alimento de los colegiales y de los tres jesuitas que los asistieran en la enseñanza. Acordaron por unanimidad que se estableciera en la ciudad de Chillán por su cercanía a la tierra indígena y a los caciques cuyos hijos allí se criarían y asistirían y porque no había allí un colegio de la compañía, que se evaluó como muy necesario para la paz espiritual y la enseñanza de la juventud. Otra de las razones fue la cercanía con el pueblo de indios guambalés, quienes necesitaban doctrina y enseñanza y podrían recibirla en el colegio a la vez que servirlo a cambio de un salario.

Descartaron la posibilidad de que se estableciera en uno de los fuertes situados dentro de la tierra de los indios por varias razones: la presencia de los soldados, cuyo modo de vida no era ejemplo para la educación de los colegiales; porque ante cualquier posible levantamiento podrían los caciques sacar a sus hijos del colegio; porque estando apartados de su tierra en la ciudad de Chillán podían servir como rehenes, lo que contendría una sublevación. Habiéndose aprobado estos acuerdos, González de la Rivera ofreció una casa de su propiedad en donación al rey para que se iniciara el colegio, a modo de facilitar la fundación y ahorrar el arriendo, y que, en el caso de que éste no permaneciera en el tiempo, quedara la casa para que los

jesuitas fundaran allí un colegio de la compañía. Pidió que el colegio de hijos de caciques llevara por nombre Nuestra Señora del Carmen. La junta aceptó la donación y acordaron firmar una escritura. Asignaron 120 pesos de congrua anuales para cada colegial, 240 para los jesuitas y 60 pesos más para el rector destinados a los agasajos de los padres y parientes de los colegiales cuando allí los visitasen, y una entrega por una sola vez de 1000 pesos destinados a preparar la casa para que funcionara el colegio y otros 500 pesos para camas, mesas, cocina y la capilla. Con la finalidad de sortear el problema del financiamiento, dado que el rey determinaba que se pagara del real situado, acordaron que se pagaran las cifras convenidas de las cajas reales de la ciudad de Concepción (Gay, 1846: 420-424).

En 1700 se enviaron desde Chile diversas cartas al rey pidiéndole la llegada de más misioneros jesuitas para mantener la paz alcanzada, destacando la figura del gobernador Tomás Marín de Poveda en ese logro. El provincial de los jesuitas, Antonio Alemán, a la par que informaba sobre las misiones fundadas por la compañía, manifestaba lo acertado de la elección de Marín de Poveda como gobernador, pues había “mantenido el reino en paz, aplicando medios eficaces como experimentados” y respecto a los araucanos señalaba que “amansó la ferocidad de sus ánimos reducidos a corderos mansos introduciendo doctrineros que los instruyesen en la ley evangélica, cosa que jamás se había ejecutado” (AGI, Chile, 153). El obispo de Santiago, Francisco Romero, en carta del 17 de abril de 1701, apoyó también la petición de los procuradores jesuitas de solicitar al rey el envío de más misioneros por lo mucho que eran necesarios para que no se interrumpiera la predicación y por los frutos recogidos pese a las dificultades del clima y las enfermedades a las que los misioneros estaban sometidos (AGI, Chile, 159).

En mayo de 1701 Tomás Marín de Poveda se preparaba para dejar Chile por haber finalizado su periodo al frente de la gobernación y, en carta al rey, le comunicaba la llegada de su sucesor y le informaba de la situación del reino. Respecto a la frontera, le remitía un informe del gobernador de armas del ejército y los fuertes en el que afirmaba que se gozaba de tranquilidad:

en la tierra de los indios sin que haya el más leve recelo de quebrantar la obediencia que tienen dada a VM a que se agrega lo adelantados que se hallan en las cosas de nuestra fe católica por medio de los ministros operarios que asisten de misioneros en sus reducciones [...] debiendo decir a VM que cada día se han de experimentar mayores progresos de tan laudable instituto que demás del copioso fruto que se ha cogido desde la imposición de estas misiones son premios ciertos de la pingüe que será la cosecha la gran voluntad con que los principales caciques e indios solicitan no les falte este espiritual consuelo de que dimana el que vayan detestando sus bárbaras costumbres y admitiendo los dogmas cristianos, pudiendo asegurar a VM con el pleno conocimiento que me asiste adquirido del tiempo que los he tratado que para que se mantengan en paz es el principal y único medio no tan solamente que perseveren en sus tierras los misioneros, sino que se les aumente porque estos como connatural aliados con ellos desvanecen cualquier intento de sublevación en que suelen prorrumper por los motivos que ellos maquinan y también estimulados de las embriagueces que les comunica la chicha de manzana en el tiempo de su cosecha de que se sigue que para lo espiritual y temporal es muy conveniente los asistan los padres misioneros (AGI, Chile, 87).

EL COLEGIO DE HIJOS DE CACIQUES DURANTE EL GOBIERNO DE FRANCISCO IBÁÑEZ DE PERALTA

El panorama de las misiones y los misioneros cambió a partir de la llegada del nuevo gobernador presidente, Francisco Ibáñez de Peralta, quien se ganó la enemistad de la Junta de Misiones. Uno de los principales denunciadores del gobernador fue el cura José González de la Rivera, cuya denuncia fue abonada por un muy mal informe que el maestro de campo Jerónimo de Quiroga enviara a dicho gobernador desde la frontera. Conocemos el tenor de aquel informe gracias a la carta del cura al gobernador fechada el 30 de mayo de 1701, en la que transcribe parte de las palabras de Quiroga (quien le cambia el “Rivera” por “Moncada”):

El Licenciado don José Gonzalez de Moncada cura colado de la ciudad de Chillan, donde tiene una reducción a la vista de indios guambalies que redujo el Sr. Don Juan Henríquez abandonó este cuidado dejando a cargo de un hermano suyo que le cobrase las obvenciones y él se fue a la novedad de reducir las almas que no eran de su cargo por la codicia de los mil pesos señalados de sínodo, y por el interés que tiene de los comisos y recambios que tiene en la tierra pasar de sus frutos a Valdivia en que tiene grande utilidad pues no gasta nada en la conducción y conductores (AASCH, Secretaría del Obispado, 31: 210).

Ante esta denuncia, González de la Rivera pidió al gobernador que se hiciera una revisión de los libros de la Veeduría y Contaduría de Concepción con el fin de verificar si constaba que hubiera recibido un sueldo como misionero. Pero el 10 diciembre de 1701 escribió directamente al rey dos cartas, ambas contra el gobernador. En una, destinada a agradecer la canonjía en la que había sido presentado, informaba que Ibáñez de Peralta hacía contrabando con Perú con la ayuda de su sobrino el marqués de Corpa, quien, junto con su esposa, eran los que en realidad gobernaban. Denunciaba también que aquél no respetaba las reales cédulas

y que en el tiempo que se quede prevenir sobra para la sublevación general de estos indios, no asistidos de los padres misioneros ni de su gobernador que hasta hoy en un año que ha puso el pie en este gobierno, ni los ha visto ni visitado la plaza de su frontera (AGI, Chile, 149).

En la segunda carta señalaba que, siendo cura y vicario de Chillán, había recibido licencia de su obispo para ir a las misiones y había fundado la de Repocura, en la que trabajó más de un año sin recibir emolumentos. Estando en ella llegó el nuevo gobernador, quien no mantuvo el celo de Marín de Poveda y “lo entibió de suerte que, en vez de escribir a todos los misioneros, consolándoles para llevar adelante el grande trabajo, con que su aplicación apostólica cultiva tanta infidelidad, mandó se le hiciesen informes opuestos a las misiones y sus misioneros” con el fin de “dominar de suerte a los indios que los reduzcan a miserable esclavitud, bebiéndoles la sangre” (AGI,

Chile, 159). Señalaba también que en una entrevista con el gobernador le había informado que había una misión sin misionero y le había solicitado que convocara la Junta de Misiones para asignarlo, pero había recibido por respuesta que la junta era contraria a los cánones, que el rey no la había podido formar y que no la iba a convocar. En 1708 las dos cartas se vieron en el Consejo de Indias y se pidió que se le respondiera a González de la Rivera, que tenía fama acreditada en el consejo, que se le dieran las gracias por la carta y que pidiera al gobernador que convocara y participara de la Junta de Misiones siempre que fuera necesario (AGI, Chile, 159).

Probablemente la carta que el obispo de Santiago, Francisco de la Puebla González, escribiera al rey el 28 de febrero de 1702 haya influido en el buen crédito de González de la Rivera, dado que le pedía la asignación de un sínodo permanente para la misión que éste había fundado entre los indios pehuenches, porque el misionero que la servía se mantenía de pedir limosna y de las donaciones que hacía el mismo González de la Rivera. La importancia de las misiones para mantener la paz también fue subrayada por el oidor de la Audiencia que ejercía el cargo de Protector de Naturales, el licenciado Juan del Corral Calvo de la Torre, en carta al rey del 22 de octubre de 1702:

siendo los indios de este reino la más alta soberbia, indómita e irreductible que he conocido entre las experiencias de haber practicado las más naciones de esta parte, no han habido ni hay otros medios de suavidad después de la prohibición de la guerra ofensiva, desde el año de catorce, que el de su conversión y educación con la introducción de misioneros (AGI, Chile, 86).

El protector se refería a la prohibición de 1614 de guerra ofensiva contra los araucanos (Díaz Blanco, 2010: 261), pero también a que los españoles habían hecho muchas entradas en territorio araucano para capturarlos y someterlos a servidumbre, lo que había endurecido sus corazones y los había hecho más orgullosos. Por eso había habido muchos alzamientos, como los de 1645 y 1674 y el amagado mientras gobernaba José de Garro. Destacaba que en el gobierno de Tomas Marín de Poveda el reino había gozado de paz

y quietud, lo que había permitido predicar el evangelio en zonas remotas y de tierra adentro de la frontera. Incluso señalaba que en el parlamento de 1700 los caciques habían pedido que se enviaran más misioneros porque los querían para ser doctrinados y para la enseñanza de sus hijos, y que se había logrado que muchos ancianos y niños fueran bautizados y se aceptara la monogamia. Dicho gobernador también había dado pronta ejecución al establecimiento de la cátedra de lenguas y el colegio de caciques de Chillán; sin embargo, pedía al rey nuevas órdenes dirigidas a la Audiencia y al nuevo gobernador, Ibáñez de Peralta, para que fomentara sin demora las misiones (AGI, Chile, 86).

Quizá el conocimiento de estas denuncias en su contra llevó al gobernador Ibáñez de Peralta a escribir una carta al rey el 2 de mayo de 1702, refiriéndose al cumplimiento de la real cédula del 16 de julio de 1696, en la que se mandaba la continuidad de la enseñanza y doctrina de los hijos de los caciques, tal como había sido ordenado en otra real cédula del 25 de abril de 1692. Al respecto informaba que desde que ejercía como gobernador se había esforzado en llevar a cabo esas órdenes y había enviado un capitán de lengua a pedir a los caciques que enviaran a sus hijos a criarse en el seminario de Chillán, fundado por orden real. El capitán había reclutado a siete niños, por lo que había 12 en el seminario, mantenidos de las rentas de la ciudad de Concepción porque no llegaba el situado. Se comprometía a que, si llegaba el situado, procuraría aumentar el número de alumnos “porque criados estos debajo de la doctrina de la Compañía, y siendo de los más principales, y a quien reconocen vasallaje aquellos bárbaros, será muy verosímil atraigan muchos al gremio de la Iglesia” (AGI, Chile, 159). Esta carta fue recibida por el Consejo de Indias el 23 de noviembre de 1705 y vista el 4 de mayo de 1707.

En 1703 González de la Rivera denunciaba nuevamente al rey la paralización de la Junta de Misiones porque el gobernador no la convocaba:

el gobernador don Francisco de Ibáñez, enajenado totalmente en lo que toca a promover la predicación del evangelio en las misiones de los infieles, se ocupa solo en lo que hace a su conveniencia particular

prosiguiendo en su dictamen errado por opuesto a la real voluntad de VM expresada en su real cédula sobre la Junta de Misiones (AGI, Chile, 159).

El ya canónigo en ejercicio en el cabildo de Santiago acusaba también de que el gobernador nunca le había preguntado acerca de las misiones y del colegio de caciques, los que para González de la Rivera “son no solo la defensa y total y muros incontrastables, sino el freno que tiene reprimiendo el orgullo y altivez de estos indios chilenos” (AGI, Chile, 159). Incluso denunciaba que el gobernador había ido a la ciudad de Concepción en 1703 a entregar el situado, pero sin llevarlo en su totalidad, por lo que lo que se repartió entre los soldados había sido insuficiente y provocado una rebelión que casi le había costado la vida a Ibáñez de Peralta, lo que no había ocurrido por la mediación de un misionero. Sin embargo, el gobernador había entrado a una iglesia en la que se habían refugiado los amotinados violando la inmunidad eclesiástica, por lo que el cura y vicario lo había excomulgado. Posteriormente el gobernador había dado muerte a tres amotinados y desterrado a otros. Pero la acusación más grave fue que

y habiendo por esta causa tenido los indios la tierra por suya, demanteladas las plazas y todo revuelto, se mantuvieron leales cuando con solo el amago hubieran asolado todo y quitado las vidas así a los amotinados desunidos entre trozos como al gobernador sin que haya habido ni se discurra otra causa que las misiones donde los misioneros los mantienen como cristianos y como leales vasallos de VM y como he dicho a no haber interpuesto el misionero de la Compañía de Jesús, para apaciguar a los amotinados de Yumbel se hubiera perdido el reino muerto al gobernador y mucha gente la más granada que le seguía, y los amotinados cargados de tan grave delito se hubieran repartido por toda la tierra de los infieles como lo tenían dispuesto y los hubieran alborotado irremediablemente, y todavía este gobernador no abre los ojos porque la codicia se los tiene cerrados ocupado en su tráfico de trigo y cuanto produce el reino a costa de los pobres avitadores, cuyos clamores pasan a Dios mientras llegan a VM que compadecido como

padre de sus vasallos atajará tanto desorden poniendo el remedio que su supremo poder le ministrara con que aliviados los vasallos pagada la milicia y dados los sínodos a los operarios del evangelio, tomará esta cristiandad la forma que necesita para que la Divina Majestad sea servida y la Monarquía de VM más gloriosa adquiriendo más vasallos cristianos como esmaltes de su católica corona (AGI, Chile, 159).

Por su parte, el gobernador Ibáñez de Peralta contestaba al rey el 30 de junio de 1703 una carta recibida en 1702 en la que éste le pedía que diera cuenta del cumplimiento de la real cédula del 11 de mayo de 1697. En cuanto al estado de la conversión de los indios, informaba que los indios adultos se bautizaban y rezaban con los misioneros, pero no abandonaban la vida en barbarie ni la pluralidad de mujeres y vivían en la ociosidad y embriaguez. Y, aunque los misioneros les hablaban sobre estos tres puntos, no los escuchaban sin que el bautismo diera frutos. Reconocía, sin embargo, que se recogían muchos frutos entre los párvulos. Señalaba que no había convocado antes la Junta de Misiones por ausencia de motivo para ello, pero que lo había hecho por la solicitud de misioneros por parte de los indios poyas, lo que la junta había aprobado.

Finalmente, sobre la propuesta real de prohibición, que le comunicara el obispo, del comercio con los indios por parte de españoles y mestizos, opinaba que no era conveniente. A los indios se les privaría del mercado para sus mantas y géneros de lana que vendían para otros indios y esclavos de todo el reino, y que intercambiaban por medio del trueque a cambio de vino y otros bienes. Afirmaba que la prohibición del intercambio podría desencadenar la guerra y afectaría la subsistencia del ejército y de la provincia de Concepción. Argumentaba respecto a este último punto que, como no había producción de ganado en el reino, la falta de comercio privaría de alimentos a la mencionada provincia que se proveía del ganado que proporcionaban los indios a cambio de vino y añil, entre otras cosas. Agregaba que el mantenimiento de la paz con los indios había provocado que pasaran a trabajar a zona española, por lo que muchos eran ladinos. La interrupción del comercio afectaría la paz y, siendo tantos los indios y estando el ejército afectado por la falta

de los situados, iba a ser muy difícil resistirlos. Por el contrario, para garantizar el abastecimiento le informaba al rey que había levantado la prohibición ordenada por su antecesor, Tomás Marín de Poveda, de prohibir a los españoles cruzar el Bío-Bío para contratar a indios, a raíz de las peticiones del ejército, de las ciudades de Concepción y Chillán. Solicitaba al rey que, si consideraba errada esta medida, se lo hiciera saber. Respecto al colegio de hijos de caciques, informaba que a su llegada al reino tenía tres alumnos y que los cabos de los fuertes habían traído 12 más, pero que en cuanto al mantenimiento experimentaban las consecuencias del atraso de la llegada del situado (AGI, Chile, 159).

Sobre el número de alumnos del colegio, el provincial de los jesuitas, Simón de León, en carta al rey del 1 de julio de 1703, luego de informar sobre la situación de las misiones a cargo de la compañía, hacía lo propio respecto al colegio de caciques, en el que decía que había 16 caciquitos y tres jesuitas. Señalaba que había sido muy difícil que sus padres los entregaran y que la falta de medios provocaba que casi no se pudieran mantener, dado que no recibían los 4 000 pesos asignados en la real cédula de 1697. Pedía al rey que pusiera remedio a la situación para que no se perdiera ese lugar de conversión (AGI, Chile, 159).

Al respecto, agregaba González de la Rivera, canónigo de la catedral de Santiago, en carta del 22 de agosto de 1708 a Francisco Romero, obispo de Santiago:

me ha sido de gran desconsuelo la poca estabilidad de la situación del ramo de misiones pues por la falencia de estos socorros ha precisado la necesidad a los hijos de dichos caciques que muchos de ellos desamparando el dicho colegio hayan bajado perdidos a esta ciudad y otros vueltos a sus tierras con gran desabrimento de los dichos caciques atribuyéndolo a la poca fe que se les guarda viendo a sus hijos fugitivos, desnudos y mal comidos y con la contingencia de que faltando por su parte a la paz prometida se inquiete todo el reino cogiendo las armas con las manos y echando a los misioneros de sus tierras (AGI, Chile, 159).

En 709, en una extensa consulta del Consejo de Indias, figura resumida otra carta de González de la Ribera del 20 de octubre de 1708 en la que informaba sobre el atraso de todas las misiones por la demora en la llegada del situado y la negativa del gobernador Ibáñez de Peralta a convocar la Junta de Misiones. Repetía su convicción de que los misioneros mantenían a los indios en paz y sosiego, que las guarniciones militares estaban aniquiladas y que los indios si hubieran querido habrían asolado todo el reino. Pedía también que se fundara en propiedad el colegio de hijos de caciques, para el cual había donado una casa y ahorrado así los alquileres del caudal de la Real Hacienda, dados los frutos ya obtenidos en los caciques egresados del colegio que habían aprendido la doctrina cristiana, a leer, escribir y rudimentos de gramática. El fiscal, en su dictamen del 6 de agosto de 1709, respecto a la impuntual llegada del situado (sobre lo cual se recibían muchas quejas en el consejo), la única solución que propuso fue repetir las exhortaciones al virrey del Perú para que solucionara los retrasos. En relación con la petición de que el colegio de caciques se fundara en propiedad, el fiscal señalaba que no tenía antecedentes de que hubiera una fundación nueva de un colegio en las casas de propiedad de González de la Rivera en Chillán, y que la fundación en propiedad implicaba la habitación, alimentos y congrua, sobre lo que no había noticia, y que éstas correspondían a los caciques cuyos hijos se instruían allí. Al respecto recomendaba pedir informes al gobernador de Chile. Finalmente, el fiscal creía muy verosímiles las noticias del canónigo referidas al deterioro de las plazas fuertes de la frontera, dado el retraso de la llegada del situado y el pago retrasado de los soldados. Advertía que estas noticias inquietaban al consejo si se conjugaban con las que tenían relativas a la formación de armadas en Inglaterra y el norte de Europa para ir contra América, pasando el estrecho de Magallanes, al ser Chile el primer reino que iban a encontrar. Por eso, señalaba que se iba a hacer relación de estas noticias al virrey del Perú con la mayor severidad por tener desprotegida esa zona del virreinato, y al gobernador de Chile por estar deterioradas las plazas (AGI, Chile, 159).

El expediente completo sobre las misiones de Chile y el colegio de caciques se analizó en sesión del Consejo de Indias el 26 de agosto

de 1710, contando con el dictamen del fiscal. Se incorporó al análisis un informe del padre Antonio Cobarruvias (del que no se dice la fecha), procurador general por la provincia de Chile de la Compañía de Jesús. En el documento constaba haberse dado cumplimiento a lo ordenado por la real cédula del 11 de mayo de 1697 en cuanto a que se erigiera un colegio para criar y doctrinar a los hijos de los caciques, que estaba establecido en la ciudad de Chillán desde 1700. Según una real orden, había sido visitado por los oidores don Diego de Zúñiga y don Antonio de Quirós, quienes examinaron a los caciques ante otros oidores y el obispo:

y los hallaron tan instruidos en la doctrina cristiana y en ambas lenguas sabiendo leer y escribir y ayudar a misa y tener principios de latín que se quedaron admirados de ver tanta racionalidad y policía en tan buen tiempo en gente tan bárbara por lo que todos dieron a la Compañía las gracias y los caciques se hallan gozosos de ver tan honrados sus hijos mostrando su reconocimiento y asistiendo en sus provincias a los misioneros, fomentando los ministerios para los progresos de la paz y de la fe (AGI, Chile, 159).

En relación con el colegio, el procurador continuaba diciendo que era uno de los medios que el rey había dispuesto para impulsar la conversión de los naturales y la conservación de la paz, de la que se gozaba gracias a los misioneros. Y, como ya se encontraba incoado, pero sin iglesia propia (se usaba la parroquial) ni estudios generales, pedía al rey que mandara al virrey del Perú y al gobernador de Chile que se pagara el estipendio anual asignado y los atrasados, porque los colegiales estaban desnudos y sin la decencia que debían tener para sus estudios. Proponía que se nombrara al rector del colegio como doctrinero del pueblo de indios guambalíes, cercano al colegio, para el cual destinaría misioneros para la doctrina y confesión de esos indios, que, además, podrían pagar el salario al rector y asistir en la fábrica de la iglesia y el colegio. Señalaba que esos indios eran usados por los corregidores de Chillán para servir en tareas agrícolas de sus haciendas. Por ello, pedía al rey que mandara al gobernador de Chile que se concluyera la fábrica del colegio y la igle-

sia, que se le pagara al rector el estipendio atrasado y se le entregara el cuidado espiritual del pueblo de indios guambalíes, y que éstos pudieran trabajar en la fábrica del colegio y la iglesia pagados por su trabajo sin que pudieran ser cuestionados por ningún juez. Pedía, asimismo, la ratificación de la gracia que el rey Felipe IV hiciera a la compañía de que los indios que por propia voluntad sirvieran en sus casas y colegios, aunque fueran encomendados, no fueran impedidos de ello por ningún juez, manteniendo la obligación de pagar el tributo al encomendero sin que se les pudiera obligar al servicio personal (AGI, Chile, 159).

También el deán del cabildo eclesiástico de Santiago, Pedro Pizarro Cajal, a petición del procurador Cobarruvias, envió una carta al rey el 30 de septiembre de 1708 en la que informaba que los misioneros habían conseguido muchos frutos desde que se establecieron las misiones, que pasaban muchas necesidades porque el virrey de Lima no les pagaba los sínodos (razón por la cual había doctrinas vacas); pedía que los sínodos se pagaran de las cajas de Lima o de Potosí en el caso que no llegara puntualmente el situado. Respecto al colegio de caciques, señalaba que sería bueno fundarlo en propiedad porque los colegiales y los padres vivían en una casa interinaria, no adecuada, sin iglesia y que en los ocho años de que funcionaba el colegio se habían recogido frutos de buena educación y costumbres cristianas (AGI, Chile, 159).

LOS ALUMNOS DEL COLEGIO

Para reunir a los primeros alumnos, el rector del colegio recién fundado, padre Nicolás Deodati, envió a don Pedro Riquelme de la Barrera y Robles (tatarabuelo materno de Bernardo O'Higgins) al territorio indígena donde había estado cautivo entre los indios y conocía a muchos caciques. Los caciques de Boroa y La Imperial accedieron a entregar a sus hijos, mientras que otros se negaron, sobre todo el de Vilumilla, cacique principal de Maquehua, que rechazó la propuesta hispanizante en los siguientes términos:

si sus hijos por saber leer y escribir habían de dejar aquella piel negra que tenían, y que si les hizo falta a sus antepasados el saber leer y escribir para ser hombres grandes y respetados, y que sin letras sabían defenderse y guardar su libertad y costumbres, y que no era su parecer que se diesen sus hijos ni entregasen a los españoles para un fin que ni necesitaban ni les hacía falta (Medina, 1905: 334).

Después de dos años de fundado, el colegio contaba con sólo cinco alumnos, ya que los caciques no enviaban a sus hijos. Ante esta situación el gobernador presidente de Chile, Francisco Ibáñez de Peralta, envió un comisionado al otro lado de la cordillera a reclutarlos y consiguió cinco más. A mediados de 1702 había 16 alumnos, número que se mantenía en 1703, como hemos visto en el informe del procurador jesuita. Sin embargo, las cajas reales de Concepción no podían aportar los 4 000 pesos prometidos para el sostén del colegio, por lo que los jesuitas recurrieron al aporte de particulares (Medina, 1905: 336-337).

El archivo del arzobispado de Santiago conserva un muy interesante documento del registro de la entrada y salida de los alumnos del colegio, que transcribimos a continuación por su contenido y porque permite analizar el funcionamiento:

Entrada y salida de alumnos del Colegio de Naturales de Chillán

En dicho día mes y año entró Don Matías Catilibi, hijo del cacique Raynancu de la reducción de Toltén. Salió en 17 de marzo de 1705 años.

En 18 de diciembre de 1704 entró a este colegio Don Alonso Mari llanca hijo del cacique Marillanca natural de Quilaco. Fuese dicho Don Alonso a ver a su madre en 3 de enero de 1709, volvió a 25 de enero de 1710 y se salió del colegio a 24 de abril de 1711 años.

En 15 de mayo de 1705 entró Don Juan Álvarez hijo de Don Simón Álvarez de Queupue. Murió en el colegio el dicho Don Juan Álvarez en 13 de noviembre de 1706 años.

En 11 de abril de 1706 entró Don Martín Payllaquen, hijo del cacique Don Ramón Payllaquen de la reducción de Boroa. Salió el dicho

Don Martín por diciembre a 7 de 1713 años. Entró en este mismo día mes y año Don Ignacio Lloncon, hijo del cacique Cayuquen natural de Boroa. Salió dicho don Ignacio en 3 de octubre de 1714 años.

En 30 de abril de 1708 entró don Nicolás Bello hijo del gobernador Don Alonso Bello de La Imperial. Murió dicho don Nicolás en la ciudad de la Concepción donde fue con licencia en 5 de noviembre de 1715 años.

En 7 de diciembre de 1708 entró don Nicolás Álvarez, hijo de don Diego Álvarez, natural de Cholchol. Salió del colegio en 6 de marzo de 1715 años.

En 10 de enero de 1709 entró don Juan Duhuihuala, hijo del cacique Duhuihuala natural de La Imperial. Salió el dicho don Juan en 7 de enero de 1715.

En 10 de febrero de 1709 entró don Martín Palan, hijo del cacique gobernador don Juan de las Cuevas, natural de Toltén. Salió dicho don Martín en 19 de marzo de 1715 años. En este mismo día mes y año entró don José Montesinos, hijo del cacique Vaipiquenu de Dogelle. Salió dicho don José en 23 de diciembre de 1715.

En 5 de abril de 1709 entró don Juan Culchalebi, hijo del cacique Payllalebi cerca de Malloco. Salió en 3 de febrero de 1716 años.

En 11 de marzo de 1712 entró don Francisco Mora, que trajo el Padre Hernando Gaete de la tierra, hijo de Francisco Mora y es natural de Boroa. Salió dicho don Francisco Mora en 22 de mayo de 1718 años.

En 14 de diciembre de 1716 entró don Ignacio Álvarez, que sacó de la tierra el Padre José Barón, hijo de Cristóbal Álvarez Calcuñancu de la reducción de Boroa (AASCH, Secretaría del obispado, 65: 284-287).

Se menciona un total de 13 alumnos, de siete se dice expresamente que eran hijos de caciques, de quienes figuran los nombres. El no constar este origen en cuatro casos permite deducir que eran hijos de españoles o mestizos o de indios de las familias de caciques. En los casos en que se consigna la fecha de entrada y de salida es posible constatar que en los primeros años de funcionamiento del colegio la permanencia de los alumnos era de ocho a nueve años,

pero a partir de 1709 la permanencia se redujo a seis. Un alumno murió en el colegio y otro mientras estaba con licencia en otra ciudad. Hay sólo una ausencia por licencia que duró un año, pero el alumno volvió y completó una estadía de 6 años en el colegio. El ingreso fue de uno o dos alumnos por año, con excepción de los cuatro que ingresaron en 1709. En dos casos consta que fueron llevados al colegio por misioneros jesuitas. Respecto a Martín Cuevas, el padre Gabriel Guarda, en su estudio sobre el cacicazgo de Toltén, lo menciona como Martín Palan, nacido en Toltén, quien habría ingresado al colegio de Chillán el 10 de febrero de 1709 y egresado el 19 de marzo de 1719 (Guarda, 1968).

Valga la aclaración de que en el listado de alumnos del Convictorio de San Francisco Javier y del Colegio Máximo de San Miguel de los jesuitas, elaborado por Luis Lira Montt, es factible identificar entre los 16 beneficiarios de la beca de gracia, provista por el gobernador de Chile, a los alumnos del colegio de caciques de Chillán. Estas becas estaban instituidas en esos colegios jesuitas y se nutrían del pago de los alumnos pensionistas y de becas instituidas por familias. Figuran también como becarios de gracia Juan Riquel Painemal (siglo XVII) y Pedro Riquelme de la Barrera (1685-1688), que se educaron con los jesuitas en Santiago antes de la existencia del colegio de Chillán (Lira Montt, 1977, 57-76). En estos dos últimos casos es posible afirmar que efectivamente estudiaron en el Colegio de San Francisco Javier en Santiago. En el caso de los alumnos del colegio de Chillán, fueron colegiales de gracia del Colegio de San Francisco Javier por haber recibido la beca, pero no cursantes, porque no estudiaron físicamente en el colegio. Nos parece muy probable que, ante la situación de que no llegaba el situado para mantener el colegio, los jesuitas aplicaran la beca de gracia a los caciquitos de Chillán.

Por otro lado, que no todos los alumnos eran hijos de caciques quedaría confirmado por una carta del gobernador Ibáñez de Peñalta al rey, fechada el 30 de julio de 1707, en la que decía que el colegio tenía 10 alumnos, algunos de los cuales eran hijos de caciques, sin especificar más. Si confrontamos este dato con el registro de entrada y salida de alumnos, podemos deducir que cinco de los 10 eran hijos de caciques. Esta carta confirma también la deuda

mencionada por los procuradores jesuitas en sus representaciones al Consejo de Indias, aunque informa que en 1705 el virrey había pagado directamente del situado a franciscanos y jesuitas, en perjuicio de los soldados. Señala asimismo que la Junta de Misiones sesionaba y que había decidido formar una nueva misión entre los indios po-yas, en Nahuelhuapi (AGI, Chile, 159).

Otro documento brinda información sobre la cantidad de alumnos que tuvo el colegio. Se trata de un informe del teniente de veedor general del real ejército de Chile, Tomas Ortiz Carrasco, quien, a petición del procurador jesuita padre Gonzalo Covarrubias, informó sobre los gastos del colegio y lo que se les adeudaba de los fondos del situado. El informe contempla el periodo entre la fundación del colegio y el 15 de octubre de 1704. Los montos por pagar correspondían al sínodo de los dos religiosos, que era de 240 pesos al año, y el del rector, de 300 pesos, una cifra total de 780 pesos anuales, por lo que se les debería haber pagado 3 065 pesos 6 reales y 2 tercios. Informa que al colegio habían entrado en diferentes tiempos 16 colegiales, a razón de 120 pesos cada uno; el total anual era 1918 pesos 6 reales y 2 tercios de real. El colegio había recibido el monto de 3 223 reales a cuenta de la ciudad de Concepción, por lo que se adeudaban 4 698 pesos, 6 reales y 2 tercios. Recordemos que, en 1703, el gobernador Ibáñez de Peralta había informado que a su llegada al reino en 1701 el colegio tenía tres alumnos y los cabos de los fuertes habían llevado 12 más, por lo que los números coinciden, más o menos.

¿Volvieron los colegiales a sus tierras? Según el jesuita Miguel de Olivares, los caciques que no volvieron a sus tierras vivieron como españoles, se casaron con mestizas o españolas pobres y aprendieron oficios. Este autor, contemporáneo del colegio, agrega que en éste se les enseñaba a leer, escribir, el catecismo y a rezar, asistían a misa todos los días y recibían los sacramentos (Olivares, 1864: 486). El jesuita Francisco Enrich señala que se les enseñaba gramática (lo que concuerda con el testimonio de los oidores) porque entre los fines del colegio estaba educar a los caciquitos para el sacerdocio. Sin embargo, ninguno logró avanzar en el estudio del latín (Enrich, 1891: 37). Por su parte, Muñoz Olave sostiene que la generalidad de los estudiantes se quedaba en Chillán o en sus alrededores viviendo entre

españoles y casados con mestizas o españolas pobres, por lo que el objetivo de educar a la nobleza indígena como agente de civilización y cristianización en sus propias tierras no se cumplió. Agrega que los que volvieron a sus tierras no sólo no lograron convertir a sus parientes, sino que retomaron el estilo de vida no cristiano y que el colegio no tuvo tanto éxito en captar y trasladar a hijos de caciques desde la Araucanía, sino que más bien se nutrió de los nietos mestizos de caciques que ya estaban viviendo en Chillán; finalmente, agrega que también se les enseñaba en el colegio oficios como sastrería, zapatería, pintura y dibujo (Muñoz Olave, 1921: 162).

EL COLEGIO DE HIJOS DE CACIQUES A PARTIR DE 1710

Las noticias sobre el colegio escasean a partir de 1710. El 21 de noviembre de 1713 el gobernador Andrés de Ustariz, a raíz de una representación del cabildo de la ciudad de Chillán que pedía que se fabricara una iglesia en el colegio seminario de caciques, decretó que el corregidor de Chillán y las justicias de la ciudad tomaran las medidas necesarias para que los indios guambalíes asistieran a los jesuitas en la fábrica de la iglesia del colegio seminario y recibieran pago por ese trabajo. En particular, se les pedía a las autoridades locales que los encomenderos no lo impidieran (ANCH, Fondo Jesuita, 94).

El 1 de marzo de 1714, en una reunión de la Junta de Misiones, compuesta en ese entonces por Andrés de Ustariz, gobernador de Chile; el obispo de Santiago, Luis Francisco Romero; los oidores Ignacio del Castillo y Baltasar de Lerma, fiscal; y los capitanes José Ventura Morales y Francisco de Madariaga, contador y tesorero respectivamente de las cajas reales del obispado, se analizaron las peticiones del procurador jesuita que no estaban en línea con lo pedido por el cabildo. Las peticiones fueron que se diera licencia para edificar el colegio en un lugar distinto a las casas donadas por González de la Rivera debido a que estaban situadas en una zona de inundación; que se les permitiera vender esas casas para invertir lo obtenido en las nuevas que se construyeran, y que —según lo resuelto por la Junta de Misiones el 5 de septiembre de 1699— el rector

del colegio pudiera servir en la doctrina de los indios guambalíes y éstos, a cambio de un salario, asistir en la fábrica del colegio y la iglesia; finalmente, el procurador recordaba que a los oficiales reales la junta les había mandado pagar 120 pesos por cada colegial, 240 pesos a cada uno de los padres maestros y 60 pesos más al rector para los agasajos de los caciques cuando visitasen a sus hijos, lo que no se había cumplido.

La junta acordó que, mientras se esperaba la resolución real respecto a la fundación formal del colegio con su fábrica material (que se creía iba a ser favorable), se le concediera licencia al procurador general para edificar el colegio en la ciudad de Chillán para la doctrina y enseñanza de 20 hijos de caciques. Los miembros de la junta no concedieron licencia para que se construyera una capilla con puerta a la calle y campanas, sino un oratorio interior, con la salvedad de que se debía demoler la fundación si el rey no aprobaba la licencia concedida y dedicar los edificios a fines profanos. Aceptaron la donación de los sitios que hacía el procurador en una zona más seca y la venta de las casas del canónigo González de la Rivera para aplicar lo obtenido a la fábrica material del colegio. Por último, concedieron la doctrina y educación de los indios guambalíes por el término de ocho años para que sirvieran en la fábrica del colegio, pasados los cuales debían volver al pueblo de Guambalí y quedar bajo el gobierno del corregidor de la ciudad. Para poder pagarles los salarios y síndos atrasados, le pedían al procurador que justificara la cantidad de hijos de caciques doctrinados y cuánto habían gastado en vestido y comida desde el 5 de septiembre de 1699 y que, en adelante, dieran cuenta ante los oficiales de la Real Hacienda de la cantidad de hijos de caciques que mantenían y doctrinaban (Gay, 1846: 424-427).

La erección de los nuevos edificios comenzó en 1714, despertando de inmediato la oposición del corregidor, quien convocó un cabildo abierto para el 30 de abril de 1714, a fin de debatir acerca del traslado del colegio. Se opuso al cambio de lugar argumentando que antes del alzamiento de 1655 los vecinos habían pedido que hubiera en la ciudad un colegio jesuita para la educación de la juventud y su doctrina, y con ese fin le habían hecho donaciones de estancias, esclavos y tierras, pero no se había podido crear hasta que el rey

Carlos II, por real cédula del 11 de mayo de 1697, había ordenado y mandado a la Junta de Misiones que fundara el Real Colegio Seminario con iglesia en un lugar conveniente a cargo de los jesuitas, para la educación de los hijos de caciques de tierra adentro. En aquella reunión se leyó un decreto del gobernador presidente de Chile a favor de los jesuitas, fechado el 21 de noviembre de 1713, que mandaba al corregidor y a las justicias que hicieran que los indios guambalíes ayudaran a la fábrica de la iglesia del colegio seminario. El cabildo opinó que era conveniente a la república que se fundara el colegio y fabricara la iglesia donde estaba, dentro de los muros de la ciudad, para lo cual habían recibido la donación de las casas del canónigo González de la Rivera y de otros vecinos con el fin de que hubiera un colegio jesuita. Consideraban que no era conveniente la fundación extramuros por ser la ciudad frontera de guerra y por los pantanos y pasos de agua difíciles de cruzar que había entre la ciudad y el lugar donde se quería construir el colegio, lo que impediría a los jesuitas acudir a la entrega de los sacramentos. El traslado provocaría que no hubiera enseñanza de los niños y de la juventud de la ciudad y el colegio quedaría expuesto en caso de alzamiento y se podía perder. En cambio, los jesuitas contrargumentaban que su presencia en el nuevo lugar provocaría que los vecinos se asentaran cerca del colegio y se agrandara la ciudad (ANCH, Fondo Jesuita, 94). El resultado del cabildo fue que nadie aprobó el traslado y enviaron el acta al gobernador de Chile para que resolviera. Sin embargo, el colegio se edificó en la nueva locación y contó con dos secciones de internado, una para los caciques y otra para los hijos del vecindario español. Una vez que dejó de funcionar la sección de los caciques, por haber sido retirados del colegio por sus padres (según veremos), quedó funcionando como escuela para los hijos de los vecinos (Muñoz Olave, 1921: 160-162).

En 1716 hubo un parlamento, pero no se trató del colegio, sino de las misiones. Al respecto, el gobernador Andrés de Ustáriz informó al rey que había convocado el parlamento debido a los alborotos de los indios y una velada amenaza de alzamiento (ANCH, Fondo Jesuita, 94). Pese a esto, las misiones y el colegio parecían estar dando los frutos buscados. En 1720 el obispo de la Concepción,

Juan de Necolalde, había informado al Consejo de Indias sobre la conversión del cacique Inalicán como el principal fruto de su visita y que éste, que habitaba la zona de la Imperial, había solicitado el establecimiento de una misión en su territorio. El establecimiento de esta última fue ordenado por el rey al gobernador Gabriel Cano y Aponte, quien debía discernir, con la Junta del Situado y con el obispo, los medios para establecer la misión. Al respecto, el gobernador informó al rey en carta del 16 de marzo de 1723 que había encargado al veedor general del ejército, Juan Fermín Montero, que fuera a ver al cacique Felipe Inalican para corroborar su disposición a que se estableciera la misión. El veedor informó que muchos de los miembros de la reducción tenían una sola mujer y estaban sujetos al cacique, católico antiguo, como hijos a su padre, que no había engreimiento en ellos sino docilidad y que el cacique había ido a la casa del capitán de amigos⁴ donde estaba y se había alegrado al verlo, y que le había pedido que le dijese al gobernador que quería una misión. De rodillas le había dicho:

Padre no te admires si no acierto a saludarte porque preocupado del regocijo de veros no tengo palabras con que explicar el consuelo de mi alma [...] Padre yo te he llamado para poner en tus manos mandarme como quisieres porque quiero salvar mi alma y que no repare en cosa alguna hasta conseguirlo (AGI, Chile, 93).

Según el veedor, al día siguiente el cacique lo había llevado a sus tierras con objeto de que eligiera el lugar para construir la iglesia, lo que no había hecho dado que la orden real era ver la disposición del cacique para establecer la misión. Sin embargo, le había mostrado las tierras que se podían usar como potrero y sementeras, y le había presentado a su familia tomando de la mano a la mujer legítima y con estas palabras:

4 Se llamaba así a los españoles o mestizos que vivían en la tierra de los indios y actuaban como mediadores políticos entre éstos y los españoles, a quienes transmitían los mensajes de los indios. Fueron claves en la información sobre posibles alzamientos.

Esta es la que Dios me ha dado, esas otras el engaño de nuestra mala costumbre yo te suplico las cases con otros que yo quiero vivir como buen cristiano y si te parece que teniéndolas cercanas volveré a ellas despáchalas entre españoles o dispón como quisieres (AGI, Chile, 93).

El gobernador, por su parte, informó al rey que para que se llevase a cabo la misión había dispuesto un sínodo anual de 250 pesos; que los jesuitas habían aceptado enviar misioneros; que por una vez se habían destinado 400 pesos de las cajas reales provenientes del situado, más 500 pesos donados por el obispo de la Concepción y otros 100 donados por el gobernador, para establecer la misión y erigir una iglesia (AGI, Chile, 93).

Así las cosas, nada hacía prever el alzamiento general que se produjo pocos meses después, que sentenció el final del colegio, dado que los caciques retiraron a sus hijos antes del estallido. Según Olivares, el colegio no cerró totalmente, y después que no hubo más caciques continuó atendiendo a los chillanejos (1864: 487). Ningún alumno del colegio fue sacerdote secular o regular. En carta al rey de agosto de ese año, el gobernador Cano y Aponte decía que el levantamiento era más general que el de 1655 porque no había cacique que no se hubiera plegado desde el Bío-Bío a Valdivia y desde el mar a la cordillera. Temía, incluso, que se plegaran los yanacones e indios de las estancias cercanas a la ciudad de Santiago si no había éxitos militares españoles. Por ello, había convocado a las milicias.

En octubre de ese año el gobernador Cano y Aponte volvió a informar al respecto al rey y le envió la sumaria hecha por el maestre de campo, el comisario general de caballería del ejército, que incluía informes de varias autoridades políticas y eclesiásticas. En general, todos quienes informaron dijeron lo mismo: que la sublevación se había preparado durante años y que triunfó porque el ejército estaba mal pagado debido a la tardanza del arribo del situado, que tuvieron noticia de la sublevación sólo porque un cacique se vio forzado a revelarla antes de morir al proponerle que su entierro fuera en la iglesia del fuerte de Repocura, pues había dicho que no porque en breve estaría en llamas al igual que todas las demás.

La rebelión estalló cuando los indios mataron a tres capitanes de amigos. Incluso la noticia en Santiago de la rebelión había provocado la conspiración de indios encomendados y yanaconas cercanos a la ciudad, que intentaron incendiarla. Un mayor refugiado en el fuerte de Purén con 200 hombres confirmaba que la sublevación había tenido el fin de convertirse en un levantamiento general de todo el reino y que sólo dos caciques no se habían sublevado, el gobernador de Tucapel, Naguel Pangue, y el cacique Inalicán, que había sido maloqueado por su propia gente.

El fiscal de la Audiencia, Martín Gregorio de Jáuregui, en un informe enviado a Madrid fechado el 10 de mayo de 1724, mientras aún estaba en pie la rebelión, señalaba que todas las misiones se habían perdido y no existían más sus casas, templos y haciendas, que los misioneros no habían dado motivo a la rebelión y que los indios no les habían hecho nada durante ésta, pese a haber tenido oportunidad para ello.

Finalmente, en enero de 1726 se celebró un parlamento general con los indios, en el cual los españoles les impusieron las siguientes condiciones de paz en relación con su conversión: recibir de manera libre y sin resistencia la doctrina cristiana; permitir la entrada de los misioneros y recibir el bautismo; permitir que sus hijos de ambos sexos asistieran a la escuela para recibir enseñanza política y cristiana, y que los mayores bautizados aceptaran los consejos de los misioneros que los conducían a una vida verdaderamente cristiana (ANCH, Fondo Varios, 251: pieza 8).

Hemos visto en este capítulo que el acuerdo de los padres conciliares del tercer concilio limense sobre fundar colegios para hijos de caciques en la provincia eclesiástica de Lima no se llevó a cabo en Chile durante todo el siglo XVII. La guerra, el conflicto y los levantamientos de los araucanos a lo largo del siglo lo impidieron. Las paces de Quilín de 1641 aumentaron el número de misiones y misioneros, redoblando los esfuerzos españoles por convertir, cristianizar y civilizar a los araucanos con el fin de que abandonaran los vicios y dejaran de lado la vida belicosa. Sin embargo, la esclavitud indígena y el servicio personal no se acabaron pese a que el rey los

había prohibido en varias reales cédulas. Fue su continuidad lo que no puso fin a los levantamientos.

En los últimos años del siglo XVII la conjunción de actores políticos y eclesiásticos portadores de una voluntad de alcanzar la paz con los araucanos permitió concebir y poner en ejecución la idea de establecer un colegio destinado a los hijos de los caciques. Tomás Marín de Poveda, gobernador de Chile, los jesuitas y el presbítero González de la Rivera se unieron con ese objetivo y recibieron también el apoyo de los obispos chilenos y la Real Audiencia, lo que logró convencer al rey y al Consejo de Indias. Esta iniciativa se sumó a la estrategia jesuita, puesta en práctica a partir de 1685, de trasladar desde la Araucanía a Santiago a araucanos para ser educados en el colegio de San Francisco Javier y el Colegio Máximo de San Miguel que regentaban. De esa experiencia salieron dos sacerdotes indios. De manera que, con la fundación del colegio de hijos de caciques de Chillán, establecido según la real cédula del 11 de mayo de 1697, los jesuitas desarrollaron dos experiencias distintas de educación de araucanos.

A raíz de los debates en el cabildo abierto de 1713 sobre el traslado del colegio, queda claro que en esa fecha ya asistían los hijos de los vecinos españoles. Se lo llama además colegio seminario. Según los listados de alumnos que tenemos, el último egreso se habría producido en 1718, pero la mayoría terminó en 1716, fecha que coincide con la rebelión abortada. Ahora bien, la historiografía señala que hubo más alumnos y que los caciques retiraron a sus hijos antes de la rebelión de 1723. La originalidad más marcada del colegio de Chillán fue la concepción que lo inspiró de resguardar a los hijos de los caciques como rehenes, inspirada en los colegios romanos de Hispania.

Toda la documentación analizada sobre el colegio gira en torno a la real cédula del 11 de mayo de 1697, que, según proponemos en este estudio, concretó en Chile la del 12 de marzo de 1697, nacida de los memoriales que presentó el presbítero mestizo real peruano Núñez de Vela ante el Consejo de Indias y las reivindicaciones de los caciques peruanos para acceder a las carreras de la Monarquía. Su ejecución en Chile en cuanto al colegio se vio envuelta en las tensio-

nes y conflictos que se produjeron dentro de la gobernación de Chile y de la Monarquía en torno a la relación de guerra con los indios al sur del río Bío-Bío. Los jesuitas, los obispos y el gobernador Marín de Poveda informaban a Madrid que el colegio y las misiones eran claves en el mantenimiento de la paz, dado que deshacían los intentos de conspiración y los levantamientos, eran un freno a la belicosidad de los indios y garantía de su conversión. Esta visión se vio contrarrestada, a partir del gobierno de Ibáñez de Peralta, con la política de no apoyar a los misioneros, no convocar la Junta de Misiones y levantar las restricciones a los españoles de comerciar en tierra indígena (debido a los beneficios que traía para los mismos indios, el ejército y las ciudades del sur y la oposición del gobernador a la proposición real de prohibirlo). El gobernador afirmaba que las misiones no daban frutos y el colegio, a su llegada, no tenía alumnos (él había mandado reclutarlos), además de que la prohibición del comercio desataría la rebelión de los indios. Las dos visiones asentaban su posición en que su quebrantamiento desataría una rebelión indígena. De cualquier modo, la rebelión llegó en 1723 y puso fin a las dos experiencias jesuitas de educación indígena. No se formó un clero indio como tal y hubo sólo dos presbíteros araucanos que se educaron en la experiencia santiaguina de la Compañía de Jesús. Sobre las otras promesas de la real cédula del 12 de marzo de 1697, que convirtió a los caciques araucanos en hidalgos y equiparó a los indios del común con el tercer estado español, en la documentación consultada no hay ninguna constancia de que hayan tenido efecto. Como veremos en los siguientes capítulos, dentro del virreinato del Perú la intención de integrar en una identidad común a los vasallos de ambos pilares de la Monarquía tuvo que sortear todo tipo de obstáculos, entre ellos, la resistencia que provocaba en la sociedad americana la posibilidad de que los caciques accedieran a la carrera eclesiástica y las del servicio real.

4. EL REAL COLEGIO ARAUCO CAROLINO DE NATURALES EN SANTIAGO (1775-1785)

Pasaron muchas décadas para que se retomara el proyecto de establecer un nuevo colegio para los hijos de los caciques. Concluimos el capítulo anterior con el parlamento que pactó la paz en la frontera en 1726 y la reinstalación de las misiones. Sin embargo, la vuelta de los misioneros a la Araucanía fue complicada y lenta. Una real cédula del 3 de enero de 1729 ordenaba al virrey del Perú que se pagaran los sínodos de los misioneros de la Araucanía dado que, pese a que en el parlamento de 1726 se había acordado que se restablecieran las misiones y reducciones desaparecidas, esto no se había llevado a cabo por la falta de medios (AGI, Chile, 467). La cuestión no se resolvió de manera inmediata.

En el Archivo de Indias se conserva un expediente fechado en 1736 en el que constan los intentos de los jesuitas por restablecer las misiones, iniciado por una petición al rey del procurador general de la provincia de Chile, Ignacio Arcaya, para que se aumentara el sínodo de los misioneros y se edificasen, en el mismo lugar en que estaban antes de la rebelión de 1723, las casas e iglesias de las misiones, en cumplimiento de lo acordado por la Junta de Misiones celebrada en 1727. Respecto al colegio de hijos de caciques, decía que se había fundado, como lo había ordenado el rey, y había funcionado con los hijos de caciques que habían sido llevados, a entera satisfacción del gobernador presidente y la Audiencia. Si bien ya no llegaban alumnos desde la Araucanía, la compañía mantenía en el colegio a cuatro miembros que continuaban cumpliendo con su obligación, por lo que creía que debían recibir el estipendio conveni-

do. Enviaba una certificación de Juan Martín Montero de Espinosa, escribano real y veedor general del real ejército, en la que constaba que desde el 4 de julio de 1643 hasta el 1 de octubre de 1703 se habían fundado 12 misiones en la tierra de infieles, contabilizando en ese número al colegio seminario fundado en la ciudad de Chillán. Sobre éste señalaba que se había fundado por real cédula del 11 de mayo de 1697 y que se puso en ejecución la fundación el 23 de septiembre de 1700 por acuerdo de la Junta de Hacienda celebrado ese día en la ciudad de Santiago, mientras gobernaba el reino Tomas Marín de Poveda.

En obediencia a una real cédula del 21 de diciembre de 1733, un informe de la Real Audiencia enviado a Madrid, fechado el 24 de septiembre de 1736, se pronunciaba respecto a la petición del procurador general de los jesuitas de la provincia de Chile. La Real Audiencia fue del parecer de que el rey se conformara con la recomendación de la Junta de Misiones que se había celebrado el 23 de diciembre de 1727, en la que se recomendó subir a 500 pesos el sínodo de los misioneros para poder pagar los agasajos a los naturales, que eran necesarios para que éstos los aceptaran con agrado, los oyeran y recibieran, dado que eran los beneficios temporales que pudieran obtener lo que hacía que aceptaran a los misioneros y les permitieran residir entre ellos. Respecto a la redificación de las misiones en los mismos lugares en que se encontraban antes de la rebelión de 1723, la Audiencia opinó que no se volvieran a edificar allí por el peligro que corrían los misioneros de ser tomados como rehenes y ser usados en las capitulaciones con los españoles. Recomendaban los oidores que se edificaran en la cercanía de los fuertes, como siempre se había hecho, porque contenían a los indios y podían servir de refugio a los misioneros en caso de levantamiento. El gobernador presidente de Chile, Manuel de Salamanca, informó sobre lo mismo en enero de 1737 y agregaba que había misiones en la Mocha, San Cristóbal, Talcamávida, Santa Juana, Santa Fe y Arauco y proponía fundar otras dos hasta Valdivia (AGI, Chile, 189). Para nuestro tema es interesante constatar que no se planteaba refundar el colegio de hijos de caciques. Quizá por ello, una real cédula del rey Felipe V, fechada el 5 de abril de 1744, ordenaba que se tuviera como primera

preocupación que los caciques entregaran a sus hijos para ser educados en el Colegio de Chillán. Además, por primera vez el rey pedía que se instalara, en Concepción o en Chillán, una casa para las hijas de los caciques, a cargo de mujeres que las educaran en la vida civil y cristiana (AGI, Chile, 137). Con el fin de poner en práctica estas disposiciones, en 1752 el fiscal de la Real Audiencia dio instrucciones a los misioneros, al maestro de campo general del reino y otros oficiales radicados en la frontera para que pidieran a los caciques y notables que entregaran a sus hijos e hijas para ser educados en el colegio de Chillán (AGI, Chile, 138). Sin embargo, estas disposiciones no supusieron que volviera a funcionar el colegio en Chillán. ¿Se dejó de aplicar en Chile la real cédula de 1697? La respuesta a esta pregunta requiere analizar cómo fue la aplicación de la cédula de honores en el virreinato del Perú en general.

LA PUBLICACIÓN DE LA CÉDULA DE HONORES EN EL SIGLO XVIII EN EL PERÚ

Los obstáculos y resistencias que pusieron en el virreinato del Perú las autoridades que debían publicar y ejecutar la cédula de honores (virreyes, gobernadores, obispos y arzobispos) lograron postergar por más de dos décadas su ejecución. A diferencia de lo ocurrido en 1583 y 1697, en el siglo XVIII no sólo fueron los mestizos reales quienes recurrieron al rey para solicitar la publicación y ejecución de la cédula de honores, sino que también lo hicieron los caciques del Perú. En efecto, en 1708 ocho caciques del Perú presentaron un memorial en el Consejo de Indias informando que no se había publicado ni ejecutado la real cédula de 1697, lo que había privado a los indios de los beneficios y honores concedidos (Glave, 2013: 188-189). Sin embargo, no ocurrió nada significativo. Pocos años después, Vicente de Mora Chimo, cacique principal de varios pueblos de indios y procurador general de los naturales del Perú ante el Consejo de Indias, viajó a Madrid en 1721 con licencia del virrey príncipe de Santo Buono. Estando allí presentó dos memoriales en 1722 y 1724, con el objetivo de exponer ante el consejo que no se había publicado la cé-

dula de honores de 1697 y los abusos del corregidor y visitador Pedro de Alzamora. Señalaba el cacique que, a diferencia de lo ocurrido en la Nueva España, carecían los indios del Perú de los privilegios y las honras que les habían sido concedidos. Mora Chimo consiguió que el 21 de febrero de 1725 el rey promulgara una sobrecarta de la cédula de 1697, destinada a los virreyes, audiencias, gobernadores, corregidores del Perú, obispos y arzobispos y ordenara que se le diera cumplimiento “sin permitir que con pretexto ni motivo alguno se falte al cumplimiento, y puntual observancia de su contenido” (Archivo de la Universidad de Rosario, caja 2: 381-385; Glave, 2011), como se había hecho ya en el virreinato de la Nueva España. El virrey Marqués de Castelfuerte ratificó y promulgó la cédula de honores en 1726. Mora Chimo presentó otro memorial en 1729 y, el más conocido, entregado en 1732 al fiscal del Consejo de Indias, el “Manifiesto de los agravios, vejaciones y molestias que padecen los Indios del Reino del Perú”, en el que advertía al rey que estaba en riesgo la fidelidad de los indios a la Corona porque no se corregían los abusos de las autoridades políticas (Mathis, 2008).

Juan Carlos Estenssoro relaciona el proceso de memoriales iniciado por Núñez de Vela a partir de 1691 y continuado por Mora Chimo desde 1721 con el florecimiento de las artes en Perú, que coincidió con los primeros pasos del intento de canonizar a Nicolás Ayllón y el surgimiento de una cultura panindiana. Concretamente, los memoriales de Núñez de Vela, en los que integraba la continuidad dinástica entre los incas y los Habsburgo, originaron una innovación iconográfica de continuidad de linaje entre los incas y los reyes de España a partir de Carlos V, presididos por Cristo como rey de reyes. De hecho, el mismo Núñez de Vela se refería a Carlos II en su memorial como el inca del Perú, incorporándolo en esa dinastía. De esta manera proponía el fin de las repúblicas que se habían mestizado, convirtiendo en mestiza la Monarquía, término que va más allá de la mezcla de razas, reformulando la historia misma (Estenssoro, 2015: 367).

Los memoriales y la iconografía se plasmaron también públicamente. En 1723, en los festejos del matrimonio de Luis de Borbón y María Luisa de Orleans, la nobleza indígena radicada cerca de

Lima, la de Cuzco y la de la zona norte del Perú representaron a los reyes incas en una coreografía. El espectáculo se repitió en 1725 con motivo de la jura real en Lima de Luis I de Borbón, en la que los caciques tuvieron un espacio diferenciado del resto de las celebraciones, ocasión en que la élite indígena limeña plasmó públicamente su estatus en la jerarquía social colonial. Se trató de un desfile de los reyes incas, con su indumentaria y séquito, que proclamaba al nuevo rey y lo incluía en la línea sucesoria de Manco Capac, integrando a los Borbones en la sucesión (Carrillo, 2006: 26). Una buena parte de los caciques que participaron había apoyado la canonización de Nicolás de Ayllón (Estenssoro, 2015: 369).

¿Repercutió en Chile esta sobrecarta de la cédula de 1697 en 1725? No, su nueva emisión coincide prácticamente con el fin de la rebelión en la Araucanía y los prolegómenos de la firma de la paz en el parlamento de 1726. Sin embargo, los avatares de la publicación y puesta en ejecución de las cédulas de 1697 y 1725 en el virreinato del Perú jugarán un papel clave en los dos siguientes colegios destinados a los hijos de caciques en Chile, como veremos en este capítulo y en el siguiente. Profundicemos, antes de exponer el tema en Chile, lo ocurrido en el Perú con la ejecución de la cédula de honores de 1697 después de 1725.

EL ACCESO DE LOS CACIQUES PERUANOS A HONORES Y A LAS CARRERAS ECLESIASTICA Y SECULAR

¿Se abrieron las carreras de la Monarquía a la nobleza indígena y a los mestizos reales? Olaechea dedicó un artículo a estudiar la presencia de indios nobles en las órdenes nobiliarias, el ejército y las profesiones liberales. Señala este autor que desde el siglo XVI hubo miembros de la nobleza indígena que recibieron hábitos de órdenes nobiliarias tanto en la Nueva España como en el Perú, lo que había sido mencionado por los consejeros que participaron en la consulta que derivó en la real cédula de 1697. Aunque el tema requiere aún mayores estudios, consta que en la década que siguió a 1760 algunos descendientes de la nobleza inca recibieron grados superiores

en el ejército real. Respecto a la presencia de indios en puestos de gobierno, habría menciones de casos de indios corregidores, además del ejercicio de los oficios de república en los pueblos. Olaechea menciona el caso del diputado de indios del Perú, Pedro Nieto de Vargas, que presentó en 1734 un memorial en el Consejo de Indias para pedir que el protector de indios fuera de este mismo origen. En este caso, el consejo decidió mantener a un español en el cargo por considerarlo mejor para los indios, pero recomendó en la consulta al rey que las subdelegaciones del protectorado estuvieran a cargo de indios, lo que fue aprobado. Para Olaechea, todo indica que se ejecutó esta orden porque el visitador del Perú en el contexto de la gran rebelión de 1781, José Antonio de Areche, recomendó la supresión de estas subdelegaciones de protector (Olaechea, 1978: 657-659). Según David Garrett, en 1735 una real cédula ordenó que “los protectores y procuradores de naturales fuesen nobles indígenas ya que ‘eran más aptos para este ejercicio’”, pero no se ejecutó de manera inmediata, como había ocurrido con la real cédula de honores, y apenas en 1763 un noble indio fue nombrado procurador de naturales en Lima (Garrett, 2002: 218).

Se trataba, sin duda, de casos aislados, no de la promesa que la cédula de honores contenía. Garrett concluye que, si bien la cédula de 1697 no se puso en práctica por décadas,

representa el comienzo de un repensar la situación de la nobleza indígena como elite dentro de la república de indios, pero separada de la sociedad criolla y española. Durante el siglo XVIII la Corona avanzó en la formulación de una sociedad colonial andina en donde la nobleza indígena formaba cada vez más parte de la república de españoles en cuanto a sus opciones y privilegios, pero separada de la sociedad criolla únicamente por cuestión de ascendencia. En cierta forma esto significó la transformación de una casta dominante dentro de la república de indios a un grupo de familias cuyas economías se asemejaban a las de las familias criollas. En el siglo XVIII, entonces, estas familias siguieron separándose de las economías de los pueblos indígenas a las cuales durante siglos habían estado vinculadas (Garrett, 2002: 218).

¿Qué pasó, pues, con el acceso al sacerdocio por parte de los indios en el virreinato del Perú en el siglo XVIII? A mediados de dicho siglo se permitió el ingreso de algunos miembros de las familias nobles al clero y a las órdenes religiosas, aunque no hay claridad de la cantidad de indígenas que fueron admitidos, a diferencia de lo ocurrido durante la época de los Habsburgo, cuando, salvo excepciones, la nobleza indígena no accedió al sacerdocio. Garrett comprobó que, durante la rebelión de Tupac Amaru, los sacerdotes de la nobleza indígena apoyaron a los españoles porque “ellos vieron sus carreras eclesiásticas como un merecido premio por su ascendencia y por el apoyo que brindaron a la Corona” (2002: 215, 218). Por eso, concluye este autor, la nobleza indígena no usó el sacerdocio para mantener su autoridad en la república de los indios, sino para avanzar en la penetración de las estructuras del poder criollo.

Scarlett O’Phelan, estudió los expedientes de ordenación de la nobleza indígena del arzobispado de Lima entre 1740 y 1760 con el fin de determinar los requisitos que se exigían a los aspirantes indígenas, las apelaciones que hacían en caso de dificultades en el acceso y el desarrollo de sus carreras eclesiásticas. Detectó que debían certificar ser hijos legítimos y su pertenencia a la nobleza, con lo que acreditaban su limpieza de sangre. Una de las maneras de demostrar la nobleza fue diciendo que la familia no pagaba tributo, que era un privilegio del que no gozaban los indios del común. También se recurría a testigos de los pueblos para conocer el origen del candidato. Respecto a la pureza de sangre que se exigía, no se refería a la acreditación de no descender de infieles, como en España, o de mala raza (moros, judíos, mulatos, negros). La categoría de “indio puro” aludía, según O’Phelan, a no tener mezcla con negro y no ser, por ello, descendiente de esclavo. Concluye al respecto esta autora que “la pureza de sangre fue el concepto utilizado con más frecuencia para medir el prestigio social, más que los términos exclusivamente raciales” (O’Phelan, 2002: 226-227).

Algunos indios pudieron acreditar estar en posesión de capellanías que les garantizaban la congrua de sustentación necesaria y otros pidieron la ordenación a título de lengua o a título de suficiencia en el idioma indio. En este último caso argumentaron el

mayor dominio de los indios de dicha lengua frente a quienes debían aprenderla (en clara alusión al clero español). Como en la Nueva España, O'Phelan cree que en el siglo XVIII también en el Perú el proceso de secularización de las doctrinas habría actuado a favor del clero indígena por la necesidad de curas lenguas (2002: 130). A modo comparativo, tengamos en cuenta que, para la Nueva España, los estudios de Rodolfo Aguirre (2006) demostraron que a partir de la cédula de honores de 1697 aumentó paulatinamente la demanda de los indios por grados universitarios y becas, lo que les franqueó el acceso al sacerdocio.

LA CONSPIRACIÓN DE LIMA DE 1750 Y LA CÉDULA DE HONORES DE 1697

En 1748 se hallaban en Lima caciques de diversas partes del Perú a fin de participar en la jura real de Fernando VI. Se repitió en esa ocasión la representación de la coreografía de 1725, con la sustancial modificación de que no proclamaba inca al nuevo rey. Se representó también una comedia encargada por los caciques en la que se mostraba la paridad de la nobleza indígena y española. En los días siguientes a la ceremonia, los caciques, llegados desde todo el Perú, se reunieron con el cabildo indio de El Cercado para discernir sobre cómo proceder para conseguir que las autoridades políticas y eclesiásticas permitieran la ejecución de la real cédula de 1697. En este contexto, se escribió una carta al papa y circuló clandestinamente entre los caciques e indios principales un memorial dirigido al rey Fernando VI en el que se pedía el fin de la mita y de los corregidores, el cumplimiento de las leyes de Indias, el establecimiento de colegios y seminarios para los naturales y la admisión en el sacerdocio, en las órdenes religiosas, que las indias pudieran profesar como monjas de velo negro y de velo blanco, y acceso a todas las dignidades y oficios seculares que se proveían en españoles. El significado es claro: se pedía el cumplimiento de la real cédula de 1697 y el fin de los abusos. Respecto a la autoría de este memorial, Alcira Dueñas cree que fue escrito de manera grupal por los caciques y mestizos reunidos

en Lima (2010: 73). El procurador elegido para llevar el memorial a Madrid no pudo proseguir el viaje más allá de Buenos Aires. Sin embargo, se puso en marcha un segundo plan de envío por medio de dos franciscanos, fray Calixto de San José Tupac Inga y fray Isidoro Cala, quienes iniciaron el viaje a Madrid.

Estas gestiones en la corte coincidieron con la publicación en 1750 de una real cédula que prohibía a los mestizos llegar a ser escribanos, matricularse en universidades y ser admitidos como novicios en las órdenes religiosas. Entonces, un grupo de indios se desmarcó de la vía de la negociación con Madrid como medio de obtener las peticiones del memorial y planearon una rebelión en Lima. Los conspiradores querían tomar la ciudad y coronar allí a Juan Santos Atahualpa, autoproclamado inca, quien encabezaba una rebelión desde 1742 en la selva central del Perú. Varios de los implicados habían participado en la coreografía de 1748. Finalmente, la rebelión no estalló porque los conspiradores fueron delatados. Poco tiempo después también se contuvo otra rebelión en Huarichorí contra el corregidor (Carrillo, 2006: 38-43; O'Phelan, 2022).

A partir de la llegada a Lisboa de los dos frailes franciscanos, éstos mencionan que tenían en su poder dos memoriales y uno de ellos se dirigía al papa. Manuel Abril ha descrito el problema del origen de este segundo memorial y si era o no el “*Planctus indorum Christianorum in America Peruntina*” que posteriormente llegó a Roma (Abril Martín, 2020: 35). Alcira Dueñas es de la opinión, por la similitud entre ambos textos, de que fue redactado por fray Antonio Garro, colaborador de fray Calixto, por encargo de los caciques reunidos en Lima durante 1748 (Dueñas, 2010: 71).

Finalmente, los dos franciscanos llegaron a Madrid y lograron poner en las manos del rey Fernando VI, en agosto de 1750, el memorial conocido como la “Representación Verdadera o Manifiesto de Agravios de los indios”. Era un memorial de denuncia sobre la imposibilidad que tenían los indios y mestizos de ingresar a la universidad y ser admitidos en el sacerdocio, y la que tenían las indias de profesar como monjas de velo negro. También denunciaban los abusos a los que estaban sometidos los indios a través de la mita, los repartos de mercancías y el tributo. Pedían que se abrieran las

puertas de las religiones y dignidades de la Iglesia a los indios y los mestizos, que eran católicos, porque nada lo impedía. Se lo fundamentaba en que, tras dos siglos de Conquista, no había un trato igualitario de todos los vasallos de la Monarquía (Abril Martín, 2020: 8). Estas denuncias motivaron que Fernando VI pidiera al virrey Manso de Velasco que investigara la vinculación entre el memorial y las dos rebeliones contenidas en Lima (Dueñas, 2010: 70).

En cuanto al “*Planctus indorum...*”, estaba dirigido al papa Benedicto XIV y escrito en latín, pero cuando fue entregado en Roma el papa era Clemente XIII. Se denunciaba que en el Perú sólo se consideraba idóneos para entrar en las religiones y recibir el sacerdocio a los hombres españoles blancos, discriminándose a los indios y mestizos; también, que los indios que habían sido ordenados de presbíteros lo habían conseguido con mucho esfuerzo, pese a las reales cédulas que así lo ordenaban en 1588, 1692 y 1725 (Navarro, 2001: 248, 267). Se señalaba que todo eso había sido posible por el ejercicio abusivo del real patronato por parte de las autoridades españolas en América y, por eso, se proponía como remedio de los males provocados por el patronato que hubiera una jerarquía y un clero indígena.

Se pedía, además, que se instalara un patriarca en las Indias para gobernar las iglesias de América. Se esperaba del sumo pontífice actos jurídicos temporales: que derogara las leyes emanadas del ejercicio del patronato que impedían el acceso de los indios y los mestizos al clero. Se sostenía que si los indios recibían el sacerdocio y ascendían en la jerarquía eclesiástica evangelizarían mejor a sus congéneres que los españoles. Denunciaban la soberbia de los españoles en América y el Perú por arrogarse sólo ellos la condición clerical y objetar la ordenación de los indios por lo reciente de su conversión (Navarro, 2001: 63-83). El diagnóstico y las peticiones abarcaban todos los obispados y arzobispados del virreinato del Perú y del de la Nueva Granada, nombrándose expresamente a Chile. Como todos los memoriales presentados en Madrid y Roma con anterioridad, el “*Planctus indorum...*” también se presentó como una petición colectiva de los indios y los mestizos.

Respecto a la inclusión en el texto de las reales cédulas de 1588, 1692 y 1725, recordemos que la de 1588 suspendía la de 1578, que prohibía la ordenación de mestizos; pensamos que por error figura una cédula de 1692 pero, en realidad, era la del 12 de julio de 1691, que ordenaba fundar un colegio seminario en la Nueva España incluyendo la medida de que un cuarto de las becas se destinaran a los hijos de caciques, con la orden expresa de que esta disposición debía extenderse a todos los seminarios que se erigieran en las Indias; finalmente, la de 1725 era una sobrecarta de la cédula de honores que ordenaba su publicación y ejecución, obtenida a través de las peticiones y memoriales indios. Esta interpretación queda corroborada en una real cédula de 1767 destinada al presidente y oidores de la Real Audiencia de Santa Fe. En ella se mencionan las reales cédulas del 6 de mayo y 12 de julio de 1691 (la primera es la que mandaba establecer escuelas para la enseñanza del castellano a los indios y que quienes no lo supieran no podían ejercer oficios de república); los contenidos de la cédula de honores de 1697, las gestiones del cacique Vicente de Mora Chimo en la corte y la cédula del 21 de febrero de 1725 que manda ejecutar la de honores, y, finalmente, la representación de fray Isidoro Cala relativa a que no se guardaban en el Perú las disposiciones de las cédulas anteriores, lo que dio origen a una nueva cédula del 26 de enero de 1767 (Archivo de la Universidad del Rosario, Manuscritos, 715).

Olaechea señala que el franciscano Isidoro Cala probablemente habría logrado presentar también en Roma, aunque en 1766, el memorial que promovió el breve del papa Clemente XIII del mismo año en el que ordenaba que los indios fueran admitidos en los colegios y en las órdenes religiosas y promovidos según su mérito a dignidades y oficios, lo que para Olaechea ampliaba el contenido de la cédula de honores, porque implicaba más que la simple admisión en el clero (Olaechea, 1972: 256; 1976: 166; Konetzke 1962: 333). En realidad, de la lectura de la bibliografía se deduce que no está claro quién escribió el “Planctus indorum...” ni cuándo ni cómo llegó a manos del papa.

Hubo, efectivamente, un cambio en la dirección que provino conjuntamente de la Santa Sede y de la Corona a través de dos reales

cédulas de Carlos III. Una del 11 de septiembre de 1766, que incluía en sobrecarta la cédula de honores de 1697, en la que influyó fray Isidoro Cala (Navarro, 2001: 31), y otra de 1769 dirigida a los obispos y arzobispos de las Indias y las Filipinas, en la que se los instaba a establecer seminarios y que en ellos “se admita una tercera o cuarta parte de indios o mestizos para que estos naturales se arraiguen en el amor de la fe católica, cuando vean a sus hijos y parientes incorporados en el clero” (O’Phelan, 2002: 130). Esta autora cree que en la medida en que el clero secular admitió a mestizos e indios en sus filas, también lo hicieron las órdenes religiosas.

La postergación del cumplimiento de la cédula de honores en el Perú quedó también evidenciada en la memoria de gobierno del virrey Amat y Junient, en la que señalaba que a los indios nobles no se les habían reconocido los fueros y privilegios concedidos por el rey y que

por real cédula de fecha 11 de setiembre de 1766 últimamente ha dispuesto SM que esos sean admitidos en las religiones, educados en los colegios y promovidos según su mérito y capacidad a dignidades y oficios públicos de estos reinos, reiterándose las antiguas y repetidas providencias que se han librado a su favor (Amat, 1947: 238-239).

Señala Monique Alaperrine-Bouyer que esta cédula fue publicada por los procuradores indios en 1767 por propia decisión, para que no pasara lo mismo que con las cédulas de 1691, 1697 y 1725. En efecto, los procuradores Alberto Chosop y José Santiago Ruiz obtuvieron permiso del virrey Amat y Junient para costear la impresión de la cédula y distribuirla (Alaperrine-Bouyer, 2007: 200, 244).

Los concilios provinciales efectuados en Lima y la Nueva España en el siglo XVIII, convocados por la iniciativa real expresada en la cédula del 21 de agosto de 1769 (conocida como *Tomo regio*), también asumieron los temas que proponía dicha cédula, entre los que estaba el establecimiento de seminarios en cada diócesis que admitiera un tercio de indios y mestizos para expandir la fe en sus naciones (Luque, 2003: 43-57). En el cuarto concilio mexicano de 1777 se permitió la admisión en órdenes a los limpios de sangre

y de comprobada vida y costumbres acordes al estado eclesiástico. Sobre la limpieza de sangre, se determinó que los aspirantes a órdenes, sus padres y abuelos, tanto paternos como maternos, debían ser cristianos viejos, de casta limpia y no descender de judíos, moros, herejes, conversos o reconciliados por la Inquisición. Para entender a qué se aludía con la limpieza de sangre, Olaechea propone hacerlo con base en la publicación de los concilios mexicanos financiada por el arzobispo Lorenzana. En un anexo señala que los de sangre limpia eran los naturales, españoles puros, mestizos hijos de español e india, e hijos de mestizo e india. No eran de sangre limpia los negros, moriscos, cuarterones (descendientes en cuarto grado de indios), coyotes (mezcla de mestiza e indio), lobos (mezcla de negro e india) y las otras mezclas.

Respecto al concilio limense de 1772, no incluyó una regulación específica sobre la admisión de los indios y los mestizos en los seminarios, pero, siguiendo las directrices reales expresas, ordenó a los obispos que se preocuparan de que aquéllos recibieran la educación necesaria para alcanzar las calidades requeridas para ser admitidos en las órdenes sagradas (Olaechea, 1976: 177-178).

LA CÉDULA DE 1766 Y SUS REPERCUSIONES EN CHILE

Según el índice de despachos recibidos, remitido por la Real Audiencia de Chile al Consejo de Indias, la cédula del 11 de septiembre de 1766 fue recibida en Chile (AGI, Chile, 174). El envío se produjo tan sólo seis años después de que hubiera estallado la que fue la última rebelión del siglo XVIII en la Araucanía. La razón, según lo informado el 18 de mayo de 1770 por el gobernador presidente de Chile, Francisco Javier de Morales, a Julián de Arriaga, secretario de Estado de Marina e Indias, fue el intento de reducirlos a pueblos (AGI, Chile, 186). Podemos concluir por lo tanto que las gestiones de los caciques del Perú ante el rey y el papa para que los indios y mestizos fueran admitidos en colegios, educados y accedieran a beneficios y oficios públicos, influyeron en la fundación de un nuevo colegio para hijos de caciques en Chile.

Ya desde mediados del siglo XVIII había reaparecido en Chile el tema de la educación de una élite indígena en el contexto de las críticas a los métodos de evangelización empleados con los naturales del sur de Chile, ante el evidente fracaso de su conversión y aculturación. El gobernador presidente Antonio Guill y Gonzaga se manifestó partidario de una guerra de exterminio como único medio para lograr la pacificación y conquista del territorio. Contrariamente, el obispo de Concepción, Fray Pedro Ángel de Espiñeira, exmisionero del Colegio de San Ildefonso de Chillán, proponía continuar con la predicación (AGI, Chile, 191). El Consejo de Indias solicitó entonces un informe al virrey del Perú, Manuel de Amat y Junyent, predecesor inmediato de Antonio Guill y Gonzaga en el gobierno de Chile. Fue Manuel de Amat quien, en este contexto, reflató el tema del colegio de naturales y la formación de una élite indígena agente y gestora de cambios culturales. Así fue como la Corona, escuchando favorablemente la opinión del virrey Amat, tomó la iniciativa de establecer nuevamente un colegio para los naturales del reino con el fin de educar a los indígenas y abrirles la posibilidad de acceder a oficios políticos (receptor, procurador, asistente en tribunales, escribanos) y a la carrera eclesiástica. Por medio de una real cédula del 6 de febrero de 1774, dirigida al gobernador de Chile, se le indicaba que

para reducir a práctica el utilísimo y saludable medio ordenado desde el año de 1723 al establecer misiones y maestros en el colegio de Chillán y para la enseñanza de los indios jóvenes de esas naciones, que recuerda el mismo Virrey, he resuelto igualmente que para una obra de caridad tan insigne como esta, se aplique desde luego a su subsistencia y dotación la porción que parezca suficiente de las cuantiosas rentas que producen los bienes ocupados en ese reino a los regulares expulsos y que a proporción de que se vayan desembarazando de sus obligaciones y cargas, se erijan otros colegios en los parajes, modo y circunstancias que convenga al citado objeto, con prevención de que no solo se han de admitir e instruir en ellos a los hijos de régulos, gobernadores, caciques e indios principales, sino también a los comunes y ordinarios de las ínfimas clases, para que todos logren del beneficio y se consiga la con-

versión y reducción de esas numerosas naciones a mi suave dominio (BNCH, Manuscritos Medina, 279).

Es decir que el rey ordenaba que se retomara la tarea de educar no sólo a los hijos de caciques, indios principales y gobernadores,⁵ sino también a los indios del común erigiendo colegios en diferentes lugares (AASCH, Secretaría del Obispado, 63). Esta real cédula, dirigida al gobernador presidente de Chile, Agustín de Jáuregui, fue acompañada por una comisión amplísima para que éste aplicara y erigiera en las casas, colegios y otros lugares que habían sido de la Compañía de Jesús, a fin de dedicarlos como centros de educación y enseñanza para los indígenas del país. Se veía la fundación del colegio como una medida de seguridad para el reino “porque aprovecha mucho al seguro del reino y al beneficio general de los infieles como proporcionado medio para su voluntaria conversión” (BNCH, Manuscritos Medina, 192: 213).

Cumpliendo la real cédula de 1774, en agosto de ese año el gobernador Agustín de Jáuregui había llevado desde la frontera a jóvenes indios, quienes estaban recibiendo la enseñanza de las primeras letras en el antiguo colegio de San Pablo de los jesuitas expulsos en Santiago, en el entendimiento de que la cédula así lo permitía al señalar que se debían establecer los colegios necesarios para la conversión de los indios además del de Chillán (AGI, Chile, 191).

Conocemos este dato por un expediente tramitado en la Real Audiencia de Chile relativo a que no funcionaba el Colegio Carolino de Nobles de la ciudad de Santiago, establecido en 1772 donde estaba el Colegio Máximo de San Miguel de los jesuitas y financiado del ramo de temporalidades de éstos. En 1775 el colegio carolino carecía de colegiales y por el estado ruinoso del edificio se proyectaba trasladarlo al del Colegio de San Pablo, donde estaban los indios estudiando (ANCH, Fondo Varios, 244: pieza 74). Sobre el funcio-

5 Los caciques de Arauco llamaban gobernador de la tierra a un superior del butalmapu que reconocían y al que estaban subordinados, según lo explica el virrey Amat (AGI, Chile, 191).

namiento de este colegio, el fiscal de la Audiencia, José Perfecto de Salas, informaba a Jáuregui en 1775:

Ud. con maduro acuerdo, ha ratificado su primitivo pensamiento de confinar a estos naturales en la citada casa de San Pablo donde habitan a la sazón con el mayor ejemplo y la más adecuada seguridad de este reino, que mediante esta próspera aplicación, se ha puesto a cubierto de las invasiones y repentinos insultos de que cada día era amenazado. En esta casa se mantienen algunos jóvenes de la misma nación, instruyéndose en las letras y doctrina cristiana y política al cargo de los eclesiásticos que vs tiene prósperamente destinados y a la sombra y abrigo de los oficiales militares que con algunos soldados en ella habitan, haciéndola respetuosa, no como quiera, sino cada día más edificante y pulida (Frontaura, 1889: 73).

La elección de la capital del reino como lugar de establecimiento del colegio respondía sin duda a la mayor posibilidad de control y vigilancia. Se trataba de impedir además la mala experiencia tenida en el colegio de Chillán fundado en 1700, del que se fugaban los alumnos y retornaban a sus tierras. Además, la capital era un medio español, donde la aculturación se lograría, en teoría, más fácilmente. Al poco tiempo llegaron al colegio 16 hijos de caciques traídos desde la frontera del reino. El plan de estudios del colegio era amplio y ambicioso, contemplaba cursos de filosofía, latinidad, derecho y teología.

CACIQUES EMBAJADORES EN SANTIAGO

La llegada de estos primeros indios a Santiago para recibir la enseñanza de primeras letras y aprender a escribir se complementó con otra medida, la del establecimiento de embajadores indios, los que también residieron en el Colegio de San Pablo, elegidos a razón de dos por los cuatro butalmapus.⁶ La medida fue propuesta por el

6 Los cuatro butalmapus eran las cuatro confederaciones en las que se dividían los araucanos en caso de guerra.

gobernador presidente Jáuregui a Julián de Arriaga en carta del 3 de diciembre de 1773. En ella le informaba que la frontera estaba tranquila y que había hecho la propuesta a los araucanos de que eligieran embajadores para radicarse en Santiago con el fin de que actuaran como interlocutores, con facultades para tratar directamente con el gobernador todos los asuntos que los vinculaban. Señalaba al respecto que las juntas con los caciques generaban muchos gastos y que teniendo como rehenes a los embajadores sería más difícil que se sublevaran. Agregaba que, de aceptar, les entregaría una medalla de plata con la imagen del rey. A fin de tratar estos temas con los caciques, estaba pensando aceptar que llegaran hasta Santiago algunos de ellos para determinar el periodo de duración y relevo de los embajadores (AGI, Chile, 189).

En otra carta a Julián de Arriaga, fechada el 4 de abril de 1774, el gobernador presidente Jáuregui es aún más específico sobre el objetivo principal de tener caciques embajadores:

mantener como en rehenes a dichos caciques para la mayor seguridad de la paz y del Reino fuera muy consiguiente y adecuado a este propósito que se erigiere en el Colegio de San Pablo que fue de los seculares de la extinguida Compañía un Colegio Real destinado a la educación y crianza política cristiana de los hijos de caciques y descendientes de vasallos nobles (BNCH, Manuscritos Medina, 192).

Le proponía, por tanto, retomar el proyecto del colegio de caciques, pero en Santiago. Tanto los alumnos del colegio como los embajadores debían ser indios jóvenes para educar, política claramente inspirada en la estrategia romana de dominación que consideraba a ambos como rehenes, cuyo significado hemos expuesto en el capítulo sobre el colegio de Chillán de 1700. El colegio funcionaría en el de San Pablo, que había sido de los jesuitas, y se mantendría de una de las haciendas que éstos habían tenido. Se señalaba ya el fin de formar ahí un clero indígena como medio eficaz para lograr la conversión de los naturales y evitar los levantamientos:

Con este arbitrio y establecimiento en que se interesa conocidamente la religión, se lograría tener más prendas o fiadores de la paz porque estando los hijos de caciques principales en esta ciudad y empleados en tan laudable ejercicio, ni remotamente podían pensar sus padres y parientes en alzamientos ni en causar el menor daño a los españoles temerosos de que no padezcan estos pupilos de cuya instrucción se puede esperar con fundamento que si se dedican al estado eclesiástico, será copioso el fruto que hayan de sacar de los suyos desengañándolos de las supersticiones y errores en que viven, lo que no han podido conseguir los misioneros y demás operarios evangélicos a causa de comprender que el fin principal de su predicación es subyugarlos y privarlos de la libertad heredada de sus mayores a que los españoles tienen otro interés muy distante de lo que se les advierte todo lo que fuera consiguiente que depusiesen oyendo las verdades de nuestra santa fe, exhortaciones y consejos de sus propios hijos consanguíneos o compatriotas y solo de este modo conceptúo que se puede verificar su conversión, pues han pasado siglos sin lograrse el menor aprovechamiento sin embargo de lo mucho que se ha trabajado en las misiones a que se podrían destinar los que saliesen instruidos de conocida probidad que será consiguiente a los rectos principios de su enseñanza (BNCH, Manuscritos Medina, 192).

Proponía el gobernador presidente de Chile a Madrid que se retomara el proyecto de un colegio de hijos de caciques y de indios nobles con los mismos argumentos de fines del siglo XVII: lograr la conversión por medio de la educación de un clero indígena, considerado un medio más eficaz que los misioneros y las misiones para ese fin; que los jóvenes caciques fueran rehenes garantes y fiadores de la paz, dado que la conversión se veía como el medio para alcanzarla. Se reforzaban estos fines con la presencia de los embajadores indios, también jóvenes para educar, en Santiago, en calidad de rehenes.

Señalaba también el gobernador presidente Jáuregui que los indios de Chile eran más rebeldes que los del Perú, para quienes el virrey príncipe de Esquilache había establecido un colegio en Lima con ordenanzas para que aprendieran a leer y escribir; y que el virrey Manuel de Amat había aprobado que se estableciera el colegio

en Santiago, en el de San Pablo, y se observaran las ordenanzas del Colegio del Príncipe de Lima. Sin embargo, se planteaba el problema de que estaba ya aprobado que en el antiguo Colegio de San Pablo funcionara el Colegio Convictorio Carolino y que se financiara de la misma fuente que el de hijos de caciques, por lo que proponía que se lo instalara en un espacio aledaño al de la real universidad (BNCH, Manuscritos Medina, 192).

El 7 de diciembre de 1774 el gobernador Jáuregui convocó una junta de guerra en Concepción para tratar el tema del mantenimiento de la paz, con la presencia del obispo, los provinciales de todas las comunidades regulares, el deán del cabildo eclesiástico, el auditor de guerra, el maestro de campo general, los alcaldes de la ciudad, el contador y el tesorero de la Real Hacienda y otros miembros del Ejército. Les comunicó que en el próximo parlamento propondría a los caciques de Arauco que hubiera caciques embajadores de los cuatro butalmapus en la ciudad de Santiago para negociar con ellos el fin de todas las controversias que se pudieran plantear con los españoles. Deliberaron sobre la posibilidad de proponer a los araucanos que ratificaran el nombramiento de embajadores de sus naciones y que residieran en Santiago a cuenta de la Real Hacienda, para que, en reemplazo de los parlamentos generales, pudieran tratar los temas relativos a la paz y que a través de los embajadores presentaran a las autoridades españolas todo lo que necesitaran, sin salir de sus tierras por esos motivos. También acordaron comunicarles que el rey había pedido

que sean considerados con estimación, buen trato y comodidad para que apetezcan aquel destino y tomen amor a la instrucción, y vida civil por lo que tenía mandado por la vía del Consejo el modo de educar a los jóvenes de estas naciones en el Colegio de Chillán (AGI, Chile, 189).

Asimismo, acordaron que les propondrían a los caciques que en un próximo parlamento se tratara el tema del cumplimiento de la real cédula del 6 de febrero de 1774 sobre la fundación de colegios y escuelas para indios, el tiempo de duración de los embajadores y el modo de ser subrogados. De esta manera, reapareció la idea del

establecimiento del colegio de hijos de caciques, con claras referencias a la real cédula de 1697 en un nuevo contexto de paz con los araucanos, unido ahora al establecimiento de embajadores indios en la ciudad de Santiago. Se trataba, además, de retomar el proyecto de educación de indios jóvenes del colegio de Chillán. Finalmente, se acordó hacer hincapié en que entendieran que eran libres, que debían jurar el cumplimiento de los acuerdos del parlamento de 1726, y que, si lo pedían, se les concedieran misioneros.

El 21 de diciembre de 1774 se llevó a cabo el parlamento general en Tapihue, con el tema principal de los constantes robos de ganado a las estancias de españoles de Laja. El gobernador presidente Jáuregui comunicó a los parlamentarios la aprobación real del establecimiento de los embajadores, que iban a ser mantenidos por la Real Hacienda, y de escuelas y colegios de hijos de caciques indios nobles:

para la educación y enseñanza de escuelas y colegios de los hijos de caciques de indios nobles, y aun de todos los de menor clase o calidad con que ha demostrado su real benignidad, y el mucho agrado que le han causado las noticias que le he dado de la buena disposición y paz en que se mantienen, e igualmente el grande deseo que le asiste de que conozcan y experimenten su real clemencia, pueden desde luego entregarme todos los que quieran sus hijos jóvenes para que se les enseñe y doctrine en los verdaderos principios de nuestra religión y aprendan los que se aplicaren a leer, escribir, y las facultades a que los indujere su inclinación, bien cuidados asistidos, y distinguidos sin que puedan ser empleados en servicio ni en otros diversos ejercicios, pues desde ahora les prometo, en nombre del rey, que se mantendrán con toda libertad y decencia no solo al cuidado de sus maestros y directores, que se les pondrán, sino principalmente al mío y de los demás señores presidentes, capitanes generales que me sucedieren, por ser esta y no otra la real intención de nuestro soberano que no nos podemos desviar ni apartar, y ya tienen experiencia de que cumplo aún más de lo que ofrezco y que solo procuro su bien y su consuelo, y por lo mismo me complacerán mucho en entregarme sus hijos, para que los mire y atienda como si fuesen míos, y le pueda informar a SM, que no solamente le han agradecido este grande beneficio sino que manifestando su lealtad,

y el conocimiento de la utilidad que les resulta, han estado prontos en dedicar sus hijos a tan laudables destinos como buenos y verdaderos padres para que con el tiempo logren conveniencias, y distinciones aun entre los españoles y puedan dar socorros a sus familias de lo que adquirieren por sus rentas o industria pues se les ha de tratar como nobles, atendiendo a los honores a que se hiciesen acreedores con su aplicación y buenas costumbres, logrando sus padres y parientes de esa suerte tener personas capaces e instruidas que los honren y amparen, y defiendan sin que tenga necesidad de valerse de intérpretes ni de otros sujetos para sus representaciones y solicitar lo que les sea útil a sus familias (AGI, Chile, 189).

Se eligieron embajadores, dejando a la decisión del gobernador presidente de Chile el periodo en el que actuarían. En carta del 23 de enero de 1775 a Julián de Arriaga, Jáuregui le informaba al secretario que los caciques habían estado conformes con entregar a sus hijos para recibir educación política y cristiana en el colegio; y en otra del 26 de mayo le informaba que se habían establecido los embajadores indios en Santiago. En agosto Jáuregui le notificaba que tanto la presencia de los embajadores como de los jóvenes que se educaban en el Colegio de San Pablo transcurría sin contratiempos, lo que era del conocimiento de sus familias, por lo que el reino estaba tranquilo y los habitantes del obispado de Concepción sin miedos y trabajando en sus haciendas. En diciembre de 1775 Jáuregui envió la última carta de ese año a Arriaga; en ella le comunicaba que el reino se mantenía en tranquilidad después del parlamento de Tapihue, celebrado con los caciques de los cuatro butalmapus. Señalaba que eso aseguraba la continuidad de la felicidad, dado que un cacique pehuenche, poco antes de morir, había contraído matrimonio, se había confesado y había sido enterrado en la iglesia de su misión. Igualmente, un cacique embajador araucano en Santiago, Ignacio Reuqueante, le había pedido licencia para casarse con una india nacida cerca de la capital, con el alcalde de la ciudad como padrino. El colegio de naturales también prosperaba y uno de sus alumnos comenzaba a estudiar gramática. En suma, había experimentado que los naturales del reino no eran tan rudos y que los fru-

tos obtenidos mostraban que conseguirían con sus congéneres más frutos que los obtenidos con las misiones y las armas en los últimos dos siglos (AGI, Chile, 189).

Y en efecto, la unión de Ignacio Reuqueante con Ignacia Díaz, india natural de la doctrina de Renca, quedó asentada en el libro de matrimonios de la parroquia del Sagrario de la Catedral (AASCH, Matrimonios, Parroquia de El Sagrario, 4: 216).

EL REAL COLEGIO ARAUCO CAROLINO DE NATURALES DEL REINO DE CHILE

Después de la expulsión de los jesuitas, para sustituir la enseñanza que brindaban a la juventud española, en 1769 se fundó en Santiago el Real Colegio de San Carlos o Convictorio Carolino de Nobles. En una visita mandada efectuar en 1775 por el fiscal de la Audiencia, don José Perfecto de Salas, el escribano comisionado informaba que el Convictorio de San Carlos no funcionaba y que los pocos alumnos que había se habían trasladado al

colegio de San Pablo, en el que residen varios indios jóvenes, que el muy ilustre Sr. Presidente, Gobernador y Capitán General de este reino, trajo de la frontera con el fin de instruirles en las primeras letras, lo que en efecto se está practicando (Frontaura, 1889: 17).

Podemos suponer, pues, que muy probablemente los dos colegios funcionaron en el mismo lugar hasta 1777.

Desde Madrid se seguía de cerca lo que pasaba con el colegio de caciques. En julio de 1776 el rey pedía un informe a través del secretario de Indias, José de Gálvez, sobre los progresos del colegio y las medidas que se tomaban para que hubiera alumnos. Al comunicar la petición del informe al gobernador Agustín de Jáuregui, Gálvez le encargaba que la instrucción de los jóvenes indios fuera objeto de su celo y cuidado principal. El gobernador presidente Jáuregui contestó que transmitiría esos encargos al protector de Indios para que éste se los comunicara a los cuatro embajadores, con el fin de que les

transmitieran a los caciques principales de los cuatro butalmapus su real protección. Informaba que había traído jóvenes de la frontera, que estaban por iniciar los estudios de gramática y que uno ya los había iniciado por su sobresaliente capacidad, y que también los caciques embajadores estaban siendo instruidos en la religión (BNCH, Manuscritos Medina, 197).

Finalmente, el 31 de marzo de 1777 el gobernador presidente Jáuregui contestaba la carta al secretario de Indias, José de Gálvez, comunicándole haber recibido la aprobación real de todo lo acordado con los indios en el parlamento de Tapihue, con el encargo

de la respectiva a la instrucción de los indios jóvenes que me hayan entregado y vayan entregando, debiendo usar siempre con estos de los oportunos medios de la suavidad, amor y buen trato, como también con los caciques e indios residentes actualmente en esta capital, como con los que vengan a relevarlos, y que cuide mucho de franquear a los que se retiren por haberse concluido el tiempo de su debida residencia, o por otro motivo, algunos regalos, o señales de distinción que se juzgue les pueden ser apreciables, todo lo que cumpliré puntualmente (AGI, Chile, 190).

Sin duda en Madrid estaban informados de los medios que aplicaba Jáuregui para lograr que los caciques entregaran a sus hijos, dado que recibió una real cédula del 30 de mayo de 1777 en la que el rey expresaba su satisfacción por todo lo obrado al respecto (ANCH, Capitanía General, 728). El intercambio de estas noticias continuó. El 8 de octubre de 1777 Jáuregui informó a Gálvez que se había vencido la dificultad de la entrega de los hijos por parte de los caciques, cuando accedió a su pedido de que inoculasen contra la viruela a los colegiales indios, tal como se hacía con los estudiantes españoles, lo que se había ejecutado. Por ello, una vez llegada la noticia a los butalmapus, los caciques habían enviado a sus hijos, sumándose 18 jóvenes más a los que ya estaban estudiando.

En 1778 otra carta de Jáuregui a Gálvez daba cuenta, una vez más, del colegio, dando a conocer que en 1775 había traído los primeros indios jóvenes de la frontera directamente al Colegio de San

Pablo, que el 5 de mayo de este mismo año había nombrado rector al presbítero secular Agustín de Escandón y por protector del colegio a don Ambrosio Zerdán y Pontero, que era el protector de naturales de la Real Audiencia. Contando con el dictamen de este último, y el del fiscal en lo civil, había asignado 600 pesos anuales al director y otros 300 pesos a un ministro pasante. Informaba que en el colegio había 24 indios jóvenes, de los cuales seis estudiaban gramática, 10 ya sabían escribir y los otros habían llegado poco antes, pero vislumbraba que eran aplicados y aprenderían rápido (AGI, Chile, 191). Otra carta de Jáuregui a Gálvez, fechada el 22 de agosto de 1778, daba aviso de haber recibido la aprobación de su actuación respecto a que los caciques embajadores habían pedido que inoculase con la viruela a los indios jóvenes que estudiaban en Santiago y a que usasen el vestido de becarios colegiales los que aprendían la gramática. Señalaba que pediría al maestro de campo que les transmitiera la real aprobación para que sirviera como estímulo para la entrega de sus hijos para ser instruidos (ANCH, Capitanía General, 729).

Las cuentas del colegio nos dejan conocer otros temas relacionados con la vida cotidiana. En 1781 el rector pedía al regente de la Real Audiencia, comisionado por el gobernador presidente para todo lo relacionado con el colegio, que se liberaran fondos del ramo de temporalidades para cubrir gastos del vestuario de los alumnos, dado que algunos tenían poca ropa y otros la tenían muy deteriorada, por lo que necesitaban camisas, medias y zapatos. Había cubierto de su propio sueldo esas necesidades, así como la curación y entierro de dos colegiales muertos en 1780, por lo que presentaba las cuentas para la restitución de esos fondos (ANCH, Capitanía General, 585).

Por otro lado, un expediente enviado al Consejo de Indias fechado el 18 de enero de 1778 sobre la fundación del colegio incluye la distribución diaria del horario. Se levantaban a las seis de la mañana, hacían sus camas e iban a la capilla durante media hora, donde se rezaban oraciones matutinas en español y recibían la enseñanza de doctrina cristiana y las verdades de la fe por medio del catecismo. Seguía la misa a las siete y media y, a continuación, el desayuno. A las ocho y cuarto se iniciaba el estudio, que duraba el resto de la mañana. A las once y media comían en el refectorio mientras se leía

una lección de historia o la vida de santos. Luego de dar las gracias en la capilla, se retiraban a sus cuartos a descansar. El estudio lo retomaban a las dos y media de la tarde. A las cinco y media rezaban el rosario en la capilla. De siete a ocho nuevamente se les instruía en doctrina cristiana. A las ocho cenaban y a las nueve se acostaban después de rezar en la capilla. Los días festivos el horario se atrasaba media hora: luego de la rutina habitual, estudiaban historia o algún conocimiento adecuado a la edad que dispusiera el director; por la tarde podían jugar y retomaban las actividades diarias posteriores a las cinco y media de la tarde (AGI, Chile, 191).

Con la llegada del nuevo gobernador presidente, Ambrosio de Benavides, se desarrolló el acostumbrado parlamento con los indios del sur de la frontera, en Lonquilmo en 1784. En carta del 11 de julio de 1784 a José de Gálvez, secretario de Indias, De Benavides (en adelante Benavides, como se conoce en la historiografía chilena) informaba que había asistido con los alumnos del colegio de naturales de Santiago y con su rector (ANCH, Fondo Morla Vicuña, vol. 7). Durante su gobierno se aprobaron las constituciones del colegio, que se conservan en el archivo de la orden franciscana. Hacemos mención en esta exposición de algunos artículos, pero, dado que un año después de su aprobación el colegio se trasladó a la ciudad de Chillán, optamos por analizar estas constituciones en comparación con las del colegio trasladado porque fueron adaptadas al nuevo régimen en el Colegio de Propaganda Fide. El primer artículo renombra el colegio como Arauco Carolino con el fin de perpetuar el nombre de Carlos III y distinguirlo del Real Colegio Carolino de la Juventud noble española de Santiago. El artículo señala que se admitirán hijos de caciques e indios régulos, pero también indios del común en cumplimiento de la real cédula del 6 de febrero de 1774; establece que el maestre de campo general de la frontera o el comisario de naciones podían extraer a los indios jóvenes y enviarlos al colegio, dando cuenta de sus familias y si estaban o no bautizados. El artículo 8 hacía referencia directa a la real cédula de 1697, al mencionar que los caciques eran nobles y señalar expresamente que no se diferenciaban de los vasallos españoles:

Como estos indios se reputan por nobles, y capaces de ascender a los honores a que se hicieron acreedores con su aplicación, y buenas costumbres, sin diferenciarse los demás vasallos españoles, serán todos tratados en el colegio con la mayor sagacidad, amor, suavidad y prudencia, bien asistidos, cuidados, y distinguidos sin que puedan ser empleados en servicio alguno ni otros ejercicios distintos de la enseñanza instrucción en la vida civil, política y cristiana según se les prometió, y pacto en el citado Parlamento General (AOF, Fondo Asuntos Varios, 4, pieza 32).

Los colegiales se dividían en cuatro y se distinguían por el traje: gramáticos, de filosofía, de teología y legistas. Se les prohibía hablar en la lengua india y toda la enseñanza debía ser en español, pues el fin expreso era la reducción de los indios a un mismo idioma (artículo 21). Las constituciones contemplaban que en el colegio se enseñara a los alumnos gramática, filosofía, teología y leyes; por tanto, se concibió como un colegio de estudios superiores y se reguló, incluso, cómo debían ser los exámenes. Se establecía una recíproca correspondencia entre los colegios de nobles españoles y de nobles naturales, situados ambos en Santiago, dado que los alumnos concurrían a los actos de conclusiones de los dos colegios. Las constituciones también establecían la asistencia de los caciques embajadores a los exámenes públicos de los colegiales (AOF, Fondo Asuntos Varios, 4, pieza 32).

EL FINAL DE LOS EMBAJADORES EN SANTIAGO Y LA FUGA DE LOS COLEGIALES

El 26 de septiembre de 1782 el protector del colegio de naturales pidió al gobernador presidente de Chile que se prohibiera el contacto entre los colegiales indios y los embajadores, porque la comunicación constante interrumpía los tiempos de estudio, pero, sobre todo, influía en la persistencia de vicios, particularmente el de la embriaguez. Se dificultaba entonces la consecución de los fines del colegio, dado que los embajadores visitaban a los estudiantes en el

colegio y éstos iban a la residencia de los embajadores. El gobernador presidente pidió al rector del colegio que evitara los desórdenes (ANCH, Capitanía General, 731: pieza 12), quien, a la vez, pidió que se limitaran los contactos de unos y otros, que los embajadores sólo en días festivos pudieran visitar a los colegiales si eran familiares y que éstos sólo pudieran ir a ver a los embajadores con permiso del rector del colegio (AGI, Chile, 224).

La carta del protector dejaba planteado el tema del lugar de residencia de los embajadores y, aunque los españoles fueron de la idea de que se trasladara a la ciudad de Concepción, fueron los mismos caciques quienes pidieron que se pusiera fin a ese acuerdo del parlamento de Tapihue. Argumentaron que las familias de los embajadores quedaban desamparadas y que, en caso de muerte, se producían enfrentamientos con los caciques gobernadores de los butalmapus que habían accedido al envío de los caciques en esa calidad a Santiago. Convinieron entonces en terminar con esta institución acordada entre los caciques de Arauco y los españoles (AGI, Chile, 192).

La continuidad del colegio en la ciudad de Santiago no se puso en duda; sin embargo, no faltaban las dificultades. La más grave fue la fuga de dos colegiales, Pedro Millaguala y Juan Antileu, el 1 de febrero de 1785, con la ayuda del indio Lucas Cariqueu, de Arauco, que fue encarcelado por su participación cómplice y puesto en el cepo, por lo que, finalmente, dio a conocer los planes de fuga de los dos colegiales. Estas noticias las conocemos por la carta del fiscal al gobernador presidente Benavides a raíz del proceso que se abrió por la fuga en la Real Audiencia. El fiscal no dudaba en condenar enérgicamente lo ocurrido, pues preveía la posibilidad de que se produjeran nuevas fugas con el riesgo de que no quedara ninguno de los 16 alumnos del colegio y se perdiera todo lo que se había logrado desde su fundación. Señalaba que, aunque se los vestía y atendía en todas sus necesidades materiales y cuidados, el rector Agustín Escandón le había dicho que los indios estaban muy descontentos y creía que la fuga incitaría a los demás a hacer lo mismo. Por eso, era de la opinión que se tenía que tomar declaración a Lucas Cariqueu con el fin de conocer la ruta de fuga y que los corregidores de las provincias en camino a la frontera los buscaran y remitieran a la capital,

tratándolos con “humanidad, cariño y agasajo de modo que ellos mismos conozcan la suavidad y dulzura con que se les mira en ocasiones en que correspondía manifestarles aspereza por el crimen ejecutado en haberse ausentado sin licencia de esta superioridad” (ANCH, Capitanía General, 664: 30). Asimismo, se le informó de la fuga a Ambrosio Higgins, maestro de campo general, para que se les impidiera cruzar la frontera. Al respecto contestó que:

podríamos esperar muy malas consecuencias porque el padre del Millaguala es un cacique de los más revoltosos y demás perversas intenciones que existe en los llanos el que con lo que su hijo pueda decir e instruirlo en lo sucesivo nos dará que hacer y a fin de evitar las consecuencias como llevo dicho he tomado todas las providencias convenientes y verificándose su arresto de dichos colegiales procuraré en la conformidad que vs me ordena enviarlos a la disposición de vs con persona segura y de satisfacción (ANCH, Capitanía General, 664: 47).

Una carta del rector del colegio al protector proporciona más noticias de los hechos. Los dos fugados habían salido a pasear y no habían vuelto, de lo que se dio cuenta el rector en la noche. Supo por dos mozos noticias contradictorias: uno le dijo que los había dejado en Paine y otro que habían cruzado el río Maipo asociados con alguien con quien volverían a su tierra. Sospechó que la decisión la habían tomado en connivencia con Lucas Cariqueu, quien había llegado pocos días antes sin destino y se disponía a irse. Cariqueu, que se encontraba preso en un cuarto del colegio, testificó el 4 de febrero y negó tener conocimiento de la fuga.

Finalmente llegaron noticias de los fugados a través del corregidor de Santa Cruz de Triana, Francisco Javier de la Cruz. Una vez recibido el oficio de buscar a los colegiales fugados enviado por el gobernador presidente, había tomado los recaudos necesarios cortando los pasos del río Cachapoal. Un pastor los había visto cruzar, cubiertos con ponchos negros, ayudados por dos mozos españoles. Como el oficio había llegado cinco días después de la fuga, creía que ya estaban en la frontera. Debido a ello, se presumía en Santiago

que ya estaban en zona donde el maestre de campo general, si había recibido el oficio de aprensión, pudiera verificarlo.

El fiscal propuso que se tomaran declaraciones a todos los colegiales para saber si conocían el destino de los fugados y los caminos que iban a tomar, testimonios que nos ayudan a conocer a los alumnos del colegio. Pascual Reuquiante, de 19 años, atestiguó que los dos fugados se quejaban de que estudiaban mucho, les faltaba ropa y que habían salido el día de la fuga con la excusa de que iban a una chacra. Agustín Millacheuque, de 18 años, declaró que les había oído decir que se querían ir a su tierra o a Lima, que estaban necesitados de ropa y que les prestó su sombrero, que se llevaron. A Sebastián Melihuan, de 19 años, le habían pedido prestado un pañuelo que no le devolvieron. Los había oído decir que estaban molestos por la falta de ropa y que se querían ir del colegio. También se llevaron los calzones de José Melliguala, de 19 años, que declaró que los había oído decir que estaban aburridos en el colegio y descontentos porque no tenían ropa interior. Juan Guenuleu, de 18 años, dijo no saber nada porque nunca hablaron con él. José María Guenupi, de 18 años, quien compartía el aposento con Pedro Millaguala, dijo que desde la pascua de navidad hablaban de fugarse a su tierra, que lo habían invitado a acompañarlos, porque estaban

faltos de ropa interior porque habiéndose acostumbrado darles anualmente dos camisas una chupa y calzones, dos pares de medias de lana y un par de zapatos cada dos meses a excepción de estos el antecedente vestuario no se les da más ha de tres años y que en las asistencias de sus enfermedades no se les atiende muy bien como se debe.

Contó que habían salido a las diez de la mañana y él los había ido a buscar a las cinco de la tarde a la casa de un teniente; como no estaban allí, fue al conventillo y entonces volvió al colegio (ANCH, Capitanía General, 664: 41).

En tanto, como no se comprobó ninguna relación entre los fugados y Lucas Cariqueu, éste fue dejado en libertad por orden del fiscal con la advertencia de que no tuviera tratos secretos y disimulados con los colegiales que indujeran a pensar que tramaban algo

siniestro. Sin embargo, llegaron declaraciones de otras personas que sabían que Cariqueu había tratado con los fugados, por lo que el fiscal señaló que su declaración había sido maliciosa. Pero, por ser de poca instrucción y considerarlo imbécil, el fiscal no propuso más pena que la que ya había cumplido encarcelado.

En relación con los fugados, el fiscal concluyó que la fuga se debió al aburrimiento y a la falta de ropa. Al respecto, sostuvo que se les había provisto con anterioridad cuando fue necesario, aunque probablemente el rector no había solicitado más ayuda porque estaba pendiente la aprobación de un presupuesto general del colegio pero que, si lo hubiera hecho, se habría solucionado. Por ello, el 21 de febrero le pidió al rector que informara desde cuándo los colegiales estaban faltos de ropa; éste informó que tres veces, desde 1786, le habían entregado dinero para los gastos de los colegiales y que él mismo, como rector, había costeados gastos de ropa de los alumnos, por lo que reiteraba que la única solución era determinar un aporte fijo, como lo había solicitado sin recibir respuesta.

Finalmente, los colegiales fueron apresados en la ciudad de Chillán. Conducidos a Santiago, llegaron el 25 de febrero. En abril les tomaron declaración a ambos sobre lo ocurrido. Pedro Millaguala, de 18 años de edad, dijo que habían pedido licencia para salir de paseo al rector del colegio, quien la concedió. Con Juan Antileo pidieron prestadas para el paseo unas cabalgaduras a un hermano lego agustino, quien se las prestó y se fueron. Que viajaron una parte del camino con un mozo español. Explicó que la razón de la fuga era no tener ropa interior y exterior desde hacía tres años, que iban a pedir ayuda a sus padres para cubrir sus necesidades y volver al colegio. Juan Antileu, que aparentaba tener 16 años, declaró, por su parte, que no habían pedido licencia para salir de paseo al rector del colegio, que fueron directo a un molino donde Juan Antibilo tenía las cabalgaduras que había pedido a un padre, que nadie los guio en el camino, que compartieron, en parte, con un español, hasta que fueron aprendidos en Chillán. Que la razón del viaje era pedir auxilio a su padre por falta de ropa.

El fiscal concluyó de ambas declaraciones que no tuvieron cómplices, que decidieron solos fugarse a su tierra. Le pidió al rector

que los amonestara y les advirtiera que cuando quisieran salir de la ciudad debían pedir licencia al rector y al fiscal de la Audiencia. A esta sentencia agregó el gobernador presidente:

Hágase como pide el señor Fiscal y en su consecuencia el Rector del Colegio de los Naturales los junte en la capilla y haciéndoles una plática les haga comprender el exceso y grave delito que cometieron los dos colegiales que hicieron fuga del Colegio con ánimo de regresar a las tierras de sus padres y la benignidad que usó con ellos en no aplicarles para esta primera vez los castigos y penas correspondientes a semejante atentado, persuadiéndoles a que en adelante se abstengan de iguales procedimientos con lo demás que tuviere por conveniente de que dará cuenta a este superior gobierno (ANCH, Capitanía General, 664: 53).

LOS ALUMNOS DEL COLEGIO Y SU NIVEL DE ESTUDIOS

El primer listado de alumnos del colegio que ha llegado a nosotros es del 18 de enero de 1778; lo reproducimos aquí por su extraordinario valor:

Lista de los jóvenes que existen en el colegio real de naturales de este reino establecido en el de San Pablo:

Simón Levihueque, José Millaguala, Pascual [Reuqueante], Juan Bautista Quedecollam, Nicolás Millahueque, José Ancalef, Agustín Leviluan, Juan Apelef, Francisco Cayupichun, Pedro Millahuala, Agustín Millacheu, Juan Colipichun, Pedro Queupumilla, José María Huenapi, Sebastián Lebupillan, Juan Bautista Anicoyán, Jose Francisco Paillant. Santiago de Chile, enero 18 de 1778.

Gramáticos

Simón Levihueque, José Millaguala, Pascual Reuqueante, Juan Bautista Quedecollam, Nicolás Millahueque, Juan Apelef.

De primeras letras

Francisco Cayupichun, Pedro Millahuala, José Queupunte, Agustín Lebihuante, Agustín Millacheu, José María Huenapi, Sebastián Lebupillan, Juan Bautista Anicoyán, Jose Francisco Paillant, Juan Colipi-

chun, Ignacio Callupanni, Juan Antileu, Juan Huenalu, Manuel Perquilauquen, Juan Millacura, Andrés Canupichu, Francisco Rapimanque

Los de primeras letras que son 18, los unos están deletreando, y los demás que son 10 escribiendo de varias reglas. Los gramáticos que son 6, dos están con sus declinaciones, y 4 de los más adelantados, conjugando verbos, Agustín de Escandón (AGI, Chile, 191).

Nótese la distinción entre alumnos del colegio, 17 en total, seis de ellos gramáticos, y alumnos de primeras letras (que se cifran en 18, aunque hay 17 nombres, dado que falta Agustín Levihuante) e incluyen a nueve que no figuran como alumnos del colegio en la primera parte del documento (José Queupuante, Agustín Lebihuante, Ignacio Callupanni, Juan Antileu, Juan Huenalu, Manuel Perquilauquen, Juan Millacura, Andrés Canupichu y Francisco Rapimanque), en el que hay 17 alumnos. Creemos que es posible que se incluyera a alumnos de enseñanza de primeras letras que fueran indios del común y no provinieran de la Araucanía.

En el listado de alumnos del colegio que publicó Luis Lira Montt aparecen cuatro alumnos más que, por la corta edad en el colegio, parecen haber sido de primeras letras. Se trata de Ignacio Cayupán, que estuvo entre 1778 y 1780; Manuel Huenapi, 1786; Nicolás Levihueque, 1778, y Manuel Llaupilauquen, 1780. Este autor cifra el total de alumnos entre 1775 y 1786 en 38 colegiales (Lira Montt, 1977: 90-91). Por su parte, en carta del 1 de mayo de 1786, el gobernador presidente Benavides le envió a José de Gálvez, secretario de Indias, otro dato interesante respecto a los alumnos, cuando le informó que, salvo dos excepciones provenientes de la reducción de Santa Fe, el resto de los alumnos del colegio eran naturales de los butalmapus del sur del río Bío-Bío, con quienes se mantenía la paz y se celebraban parlamentos. Explicaba que, durante las reuniones y visitas del maestro de campo general o de los capitanes de amigos, se les mostraba a los caciques las ventajas de que sus hijos fueran educados por los españoles. Al enviar a un joven, el comandante de la frontera debía entregar los datos de la filiación que servían para tramitar las becas, especificando si eran hijos de caciques o régulos, o indios del común. Informaba también que ningún alumno había

tenido licencia para ir a sus tierras, porque ni ellos ni sus padres lo habían pedido. Por eso, no se habían experimentado los efectos de la educación en ellos mismos ni en sus países. Era de la opinión de que no convenía que se les entregara la libertad de volver a su corta edad a vivir cerca de los suyos, por el conocido mal ejemplo, vida viciosa y libertinaje, su irreligión y falta de gobierno político, a todo lo cual se iban a ver expuestos (AGI, Chile, 194).

Respecto a los costos del colegio, los gastos anuales en comida eran de 1 884 pesos y en salarios de maestros y sirvientes, 1 576 pesos. La manutención de cada alumno sumadas las cifras anteriores y el vestuario ascendía a 206 pesos y 5 reales (AGI, Chile 194).

HACIA EL TRASLADO DEL COLEGIO A CHILLÁN

La fuga de los dos alumnos y la declaración de aburrimiento de los dos fugados motivaron que en mayo de 1785 se programaran exámenes en el colegio de naturales, para los cuales fueron designados don Domingo Canosa, pasante de gramática, y don José Antonio Villegas, preceptor de latinidad y retórica, ambos del Real Colegio de San Carlos. Los alumnos del colegio por examinar eran los de la siguiente lista, en la que consta si iban a proseguir con los estudios o querían aprender un oficio mecánico después de terminar el aprendizaje de las primeras letras:

1.º Pascual Reuqueante, de edad de 19 años, de estatura grande, natural de Arauco, hijo de Ignacio Reuqueante, cacique de Arauco. Entró al colegio el día 12 de mayo de 1775; estudia latinidad y se halla en estado de entrar a filosofía.

2.º José de Millaguala, de edad de 21 años, de estatura grande, natural de la reducción de Talcamávida, hijo de don Antonio Tumuyguala, cacique de dicha reducción, entró y tiene su asiento en el colegio el día 12 de mayo de 1775, estudia primeras letras. Sastre.

3.º Francisco Cayapichum, de edad de veinte años, de estatura mediana, natural de la reducción de Tucapel en la costa, hijo de Felipe Culripi, cacique de la referida reducción. Entró y tiene su asiento en

este colegio desde el día 16 de octubre de 1777, estudia primeras letras. Sastre.

4.º Pedro Millaguala, de edad de 18, de estatura mediana, natural de la reducción de Tucapel en la costa, hijo de don Felipe Culripi, cacique de la referida reducción, entró al colegio el 16 de octubre de 1777, estudia primeras letras. Amanuense.

5.º Sebastián Melihuan, de edad 19 años, estatura grande, natural [roto] hijo de don Lorenzo Melihuan, cacique de la misma reducción, entró al colegio y tiene su asiento desde el día 22 de septiembre del año de 78, estudia primeras letras. Amanuense.

6.º Agustín Millacheu, de edad de 21 años, de estatura grande, natural de la reducción de Santa Fe, hijo de Francisco Guayquicheu, capitanejo de la propia reducción. Entró al colegio y tiene su asiento desde el día 22 de septiembre del año de 78, estudia primeras letras. Amanuense.

7.º José María Guenupi, de edad de 20 años, de estatura mediana, natural de la reducción de Angol, hijo de Antonio Payllacan, cacique de la misma reducción de Angol; entró al colegio y tiene su asiento desde el día 22 de septiembre del año de 78. Estudia gramática.

8.º Juan Bautista Anicoyán, de edad de 15 años, de estatura mediana, natural de la Plaza del Nacimiento, hijo de Manuel Guenucoy, natural de la misma Plaza. Entró al colegio y tiene su asiento desde el día 22 de septiembre del año de 78, estudia gramática.

9.º Juan Guenuleu, de edad de 23 años, de estatura grande, natural de la reducción de Arauco, hijo de Bartolomé Marileu, cacique de Arauco, estudiante [¿entró al?] colegio y tiene su asiento desde el día 10 de febrero [roto], estudia primeras letras. Sastre

10.º Juan Antileu, de edad de 21 años, de estatura [roto], de Tucapel en la costa, hijo de [roto] cacique de Tucapel, entró al colegio y tiene su asiento desde el día 10 de febrero del año de 79, estudia primeras letras. Carpintero.

11.º José María Paynepichun, de edad de 13 años, de estatura pequeña, natural de la reducción de Maquehua, hijo de Don Francisco Cayupan; entró al colegio y tiene su asiento desde el día 10 de febrero de [roto]. Estudia primeras letras.

12.º Ignacio Talcalauquen, de edad de 16 años, de estatura mediana, natural de la reducción de Tultrud, hijo de D. Alonso Talcalauquen cacique de dicha reducción, entró al colegio y tiene su asiento desde el día 18 de abril del año de 81. Estudia gramática.

13.º Francisco Quiñelican, de edad de 14 años, de estatura mediana, natural del Imperial, hijo de D. Felipe Quiñelican, cacique gobernador del Imperial; entró al colegio y tiene su asiento desde el día 18 de abril del año de 81, estudia gramática.

14.º Pedro Pablo Leviman, de edad de 10 años, de estatura pequeña, natural de la reducción de Maquehua, hijo de D. Lorenzo Manquelau, cacique de dicha reducción, entró al colegio y tiene su asiento desde el día 18 de abril de 1781. Estudia primeras letras.

15.º Martín Erice, de edad de 10 años, de estatura pequeña, natural de Nacimiento, hijo de Esteban natural del mismo territorio; entró al colegio y tiene su asiento desde el día 6 de octubre de 17[roto]. Estudia primeras letras.

16.º Santiago Reuqueante, de estatura pequeña, natural hijo de Ignacio Reuqueante, cacique de Arauco primeros embajadores; estudia y tiene su asiento desde el día 18 de octubre de 1782. Estudia primeras letras.

17.º Pedro Reuqueante de edad de 8 años, de estatura pequeña, natural de esta ciudad, hijo de D. Ignacio Reuqueante, cacique de Arauco, entró al colegio y tiene su asiento desde el día 18 de octubre de 1782. Estudia primeras letras.

18.º No es colegial. Basilio Cayuman, de edad de 18 años, de estatura grande, natural de Maquegua, hijo de Bernardo Cayuman, indio de Maquegua, entró al colegio y tiene su asiento desde el día 10 de noviembre de 17 [sic]. Estudia primeras letras (ANCH, Capitanía General, 585: 160-161).

Se observa la doble finalidad del colegio de enseñanza de primeras letras en general y la selección de los más aventajados para realizar estudios de gramática. El último alumno no era hijo de cacique, quizá por eso no se lo considera colegial. El documento no nos permite distinguir si entraron más alumnos al colegio que no permanecieron o egresaron antes. Se percibe una disminución de la edad de

ingreso notable y la combinación de la enseñanza de primeras letras y la gramática latina. Sólo en el caso de los hermanos Reuqueante es posible ver que se admitía hermanos. Se permitía una permanencia en el colegio de hasta 10 años. De los alumnos del listado de 1778 estaban aún en el colegio Pascual Reuqueante, Pedro Millaguala, José Millaguala, Agustín Millacheu y Juan Bautista Anicoyan.

El 20 de mayo de 1785, concluidos los exámenes, el pasante de gramática Domingo Canosa informó:

observé en uno de los de gramática una regular instrucción, y en los demás buenos principios, más en la escritura según en sus planas se ve, hacen buena letra; y por lo que respecta a los primeros rudimentos de la doctrina de nuestra religión muestran todos el logro de su educación (ANCH, Capitanía General, 585: 165).

Por su parte, José Antonio Villegas, preceptor de latinidad y retórica afirmaba:

todos ellos están regularmente instruidos en los rudimentos de nuestra religión, y por lo que respecta a las primeras letras lo más de ellos escriben regularmente y algunos tienen una letra ventajosa; y por lo que mira a la gramática, cuatro de ellos están medianamente instruidos en los primeros elementos de ella, y algunos empezando a construir, y uno llamado Pascual con luces cuasi suficientes para poder iniciar las facultades mayores (ANCH, Capitanía General, 585: 166).

Evacuados estos informes, se les preguntó a los colegiales el oficio u ocupación que cada uno quería seguir a futuro. Según el informe del fiscal y protector de colegio, fechado el 24 de mayo de 1785,

Pedro Millaguala, Sebastián Melihuan y Agustín Millaheque han manifestado que su deseo era ejercer el oficio de amanuenses. José Millaguala, Francisco Caypichun y Juan Guenuleu que quieren ser sastres. Juan Antileu que ser carpintero y todos los demás que quieren seguir la carrera de las letras (ANCH, Capitanía General, 585: 166).

Queda claro que para algunos estudiantes la educación en el colegio había terminado. Los exámenes mostraban que habían aprendido la doctrina cristiana y a leer y escribir, pero no estaban en condiciones de continuar estudios superiores. Entonces, según el gobernador presidente de Chile, “accediendo esta superioridad al deseo que han manifestado los siete individuos del colegio de indios que se expresan en la anterior respuesta de mudar de carrera y ocupación” (ANCH, Capitanía General, 585: 168), pidió al fiscal y protector del colegio que buscara maestros de las profesiones a los cuales encargarles la formación y el buen trato y que redactaran un reglamento para la manutención económica de estos colegiales durante el tiempo que durara la formación. Fue el rector del colegio, Agustín Escandón, quien finalmente buscó el lugar para que los colegiales tomaran oficio, según consta en el documento que envió al fiscal protector el 10 de octubre de 1785:

Sebastián Melihuan de escribiente en el estudio del Licenciado don Ignacio Meneses; Juan Guenuleo de carpintero a cargo del Ministro José María Billarba; José Millaguala de sastre con el maestro Fernando Guerrero; Juan Antileu, también de sastre con el maestro Nicolás Guamán; Francisco Cayupichum asimismo de sastre con el maestro Alberto Ponce; Agustín Millacheu de barbero, con el maestro Manuel Ore; Pedro Millaguala también de barbero con el maestro Gregorio Arenas, a quien asimismo ha pedido el doctor Don Antonio Vergara cura y vicario de Renca para llevarlo al curato (ANCH, Capitanía General, 585: 169).

Quedaba pendiente la resolución de la manutención de estos indios jóvenes que, como dicen los documentos, se separaron de la comunidad del colegio para aprender artes mecánicas y oficios de república, siendo segregados de la carrera de estudios. Finalmente, el 24 de noviembre de 1785 el gobernador presidente Benavides ordenó que el rector del colegio les pagara dos reales diarios de los fondos que el colegio recibía del ramo de temporalidades, y diera cuenta por separado de ello a los oficiales reales. También dispuso que el protector del colegio tomara declaración a los maestros encargados

de la enseñanza sobre el tiempo de duración de la formación, hasta que pudieran ganar un salario, con el fin de definir el periodo que debía durar la contribución (ANCH, Capitanía General, 585: 170-171). El expediente continúa con los testimonios de los maestros de oficios mecánicos, tomados el 23 de diciembre de 1785. El maestro de carpintería José María Villalba, que tenía a su cargo a Juan Gueneleu, dijo que en dos años podría ganar un salario; el maestro de sastrería Fernando Guerrero opinó que José Millaguala podría ganar un salario en cuatro años; el maestro de sastrería Nicolás Guamán, que tenía a su cargo a Juan Antileu, dijo que éste tardaría entre cuatro o cinco años en poder ganar su sueldo; finalmente, el maestro de sastrería Norberto Ponce, que tenía a su cargo a Francisco Caiupichum, afirmó que en cuatro años su aprendiz podría ganar un sueldo. Diego Ore, por su padre Rafael Ore, maestro de barbero, a cargo de Agustín Millacheu, señaló que en tres años éste iba a ser capaz de mantenerse, mientras que el maestro de barbería Gregorio Arenas, a cargo de Pedro Millaguala, declaró que en dos años su alumno podría ganar un salario (ANCH, Capitanía General, 585: 172-173). El defensor de temporalidades consideró excesivos los tiempos de formación propuestos por los maestros de oficios y que, además, los que aprenderían sastrería podían ganar en poco tiempo algo de dinero y los maestros debían proporcionar casa, comida y gastos en los días festivos. Contestó el fiscal que el defensor no era un perito en los oficios como para afirmar que los tiempos de aprendizaje eran excesivos. Finalmente, se mantuvo la contribución de dos reales diarios. El expediente termina en julio de 1786 con la petición de los siete excolegiales de que se les contribuya con más dinero porque no les alcanza para vestirse (ANCH, Capitanía General, 585: 175-180).

El reglamento que debía observarse en caso de que los alumnos del colegio de naturales quisieran dedicarse a alguna de las artes mecánicas fue aprobado en julio de 1786. Queda claro que continuaban perteneciendo al colegio y por eso estaban bajo el cuidado del protector de éste. Se determinaba la manera en que se procedería si algún alumno quería aprender un oficio, posibilidad que se exploraría una vez que cada uno de ellos estuviera afianzado en los

dogmas de la fe y la religión. Se determinaba proceder de la manera descrita con el primer grupo de alumnos que fue enviado a aprender artes mecánicas. El rector debía discernir la vocación e inclinación de cada uno y comunicárselo al gobernador presidente para que con su acuerdo se permitiera el aprendizaje del oficio. El protector del colegio elegía los maestros a quienes se les encargaba la formación pidiéndoles que la hicieran con buen trato, dulzura y suavidad, esmero en la enseñanza y cuidado de que no se desviara la conducta. Los pupilos vivirían en las casas de sus maestros, quienes debían informar al protector cómo estaban. El colegial quedaba bajo las órdenes del maestro y no podía cambiar de alojamiento sin comunicarlo al protector. Los oficios eran el de carpintero, sastre, barbero, escribiente y amanuense; los maestros recibían dos reales diarios para la manutención de los aprendices y ropa anualmente, que se obtenían del ramo de temporalidades jesuitas, con el deber de llevar por separado las cuentas de cada alumno (ANCH, Fondo Gay, 28: 164-165).

EL APRENDIZAJE DE OFICIOS MECÁNICOS

En el siguiente capítulo veremos que el colegio se trasladó a Chillán, pero en Santiago se quedaron los siete indios jóvenes aprendices de diversos oficios, cuyas huellas es posible seguir. El exrector Agustín Escandón continuó teniéndolos a su cargo; así, por medio de un oficio dirigido al protector de naturales de la Real Audiencia, le informaba que uno de los naturales destinados a su cuidado, Sebastián Levupillan, cuya alimentación tenía a cargo, estaba enfermo de pujo de sangre. Los dos reales diarios para su manutención no cubrían los gastos de médico y botica, por lo que pedía ayuda. Este indio no figura en la lista inicial de los que se quedaron aprendiendo oficios en la capital y no fueron trasladados a Chillán (ANCH, Capitanía General, 492: pieza 3). Otro problema que el exrector Escandón tuvo que resolver fue el relativo al vestuario de los siete individuos naturales separados del colegio, sobre el cual había iniciado un expediente en la Real Audiencia. El 5 de octubre de 1786, el superior gobierno decidió que el exrector se entendiera al respecto con el

subdelegado de la capital, Melchor de Jaraquemada, quien recibió la notificación el 20 de enero de 1787 y determinó que uno de los maestros sastres hiciera un diagnóstico del vestuario que tenían y de lo que necesitaban, para que se liberaran los fondos del ramo que correspondiera, según informa al gobernador presidente el 1 de febrero de 1787. Éste aprobó el presupuesto el 5 de febrero para que se confeccionara a cada uno

chupa y calzón de tripe o paño de segunda del color que a cada uno acomodare, dos camisas de Bretaña, dos pares de calzoncillos de crea, caserillo o lienzo de lino, dos armadores de lo mismo, dos pares de medias, dos de calcetas y dos igualmente de zapatos,

con un monto total por los materiales de 232 pesos y dos cuartillos reales. Los fondos se pagaron del ramo de temporalidades jesuitas (ANCH, Capitanía General, 585: 181-188). Hemos hecho relación de todas las fechas a fin de testimoniar que el agudo problema de vestuario de los excolegiales seguía sin resolverse incluso un año después de la fuga de dos de ellos acaecida el 5 de febrero de 1786, que había decantado el traslado del colegio y la separación de siete de los colegiales.

La situación se repitió en 1788; el 9 abril de este año, el exrector Agustín Escandón nuevamente presentó una petición de vestuario para los indios jóvenes aprendices de artes mecánicas, sobre todo camisas y ropa blanca. Gracias a este expediente, sabemos que se trataba de los mismos siete egresados del colegio, aunque algunos habían variado el oficio: José Millaguala, Francisco Cayupichun, Juan Guenuleu y Juan Antileu, sastres; Pedro Millaguala y Agustín Millacheu, barberos; Sebastián Melihuan, amanuense. Pero, además, Agustín Millacheu y Sebastián Melihuan ahora aprendían el oficio de músicos (ANCH, Capitanía General, 585: 191). Fueron citados los aprendices y sus maestros:

que en cumplimiento de Superior Decreto de vs de 26 de junio último ha hecho comparecer a su presencia a José Millaguala, Juan Guenuleu, Juan Antileu, Francisco Cayupichun, Pedro Millaguala, Agustín Milla-

cheu y Sebastián Melihuan, y a sus respectivos maestros que lo son Fernando Guerrero, Juan Luis Camaño, Nicolás Barrera y Norberto Ponce sastres, Gregorio Arenas barbero, y don Manuel Gallardo músico. Del primero asegura el maestro Guerrero que es limitado pero honrado. Del segundo dice Camaño que es bueno y que como tal lo mantiene en su casa y del tercero expresa Barrera que hace algunas faltas. Del 4º dice Ponce que es bueno y del 5º le ha mandado el Fiscal que se mude a vivir en casa de su maestro Arenas quien tiene proporción para darle habitación en ella. Y Gallardo asegura que Millacheu es bueno y muy hábil y que lo mantiene en su casa y de Sebastián Melihuan dice está en principios de la música porque de amanuense pasó a esta otra arte. Con el fin de animar y esforzar a estos jóvenes a que se apliquen a aprender con ahínco y eficacia los oficios a que se han dedicado les ha insinuado el fiscal que por este solo año se les asistirá para su manutención de Real Hacienda (ANCH, Capitanía General, 585: 196).

Se encargó entonces al maestro sastre José Larraín la confección del vestuario, quien compró los materiales, para lo cual recibió el dinero directamente del subdelegado Jaraquemada. Nada más hemos podido averiguar de estos aprendices de oficios.

La documentación entrega noticias de otro exalumno del colegio a quien conocemos por un expediente que se tramitó en el Consejo de Indias en 1789. Se trata de Faustino Bilcarán, quien dijo ser natural de Chile y haber estudiado en el colegio de caciques de Santiago y ser heredero de Baltasar Bilcaran, cacique principal de las nueve provincias de Sucuruma, Putiri, Puchama, Belén, Llibilja, Timama, Cotoa, Camarones y Sajama. Habiendo muerto su padre ocho años atrás, a Bilcaran, por ser mayor de edad, le correspondía entrar en la posesión del cacicazgo, que detentaba el indio particular Hilario Marca. Pedía que el rey le despachara una real cédula para poder regentar las provincias y afirmaba que Agustín Jáuregui, gobernador presidente de la Real Audiencia de Chile y capitán general, había tenido noticias de estos hechos y que “como padrino mío me entró en el Real Colegio de VM que se halla en Santiago de Chile” (AGI, Chile, 293). Bilcaran logró en el consejo que se emitiera una real cédula fechada el 6 de junio de 1790 declarándolo cacique, que fue

enviada a la Real Audiencia de Chile y recibida el 11 de noviembre de aquel año. Analizada por el fiscal, señaló que estaba desde hacía 10 años en la fiscalía y protectorado de indios, y no había escuchado de esas provincias ni conocía los hechos del memorial que Bilcarán había presentado al rey. Por ello, decidió hacer una averiguación sobre la existencia del cacicazgo, si Bilcarán había nacido de Chile y si se había educado en el colegio de naturales, para lo cual le pidió al exrector Agustín Escandón que informara. Escandón respondió que

estuvo algún tiempo, logrando con este motivo el desasnarse y perfectamente instruirse en los rudimentos de la fe, y demás rudimentos de la vida política y cristiana. (En las diversas ocasiones, según recuerdo) que quise noticiarme de sus padres tengo presente haberme dicho que era natural de los reinos del Perú (AGI, Chile, 293),

que era hijo segundo de un cacique, que se había fugado y había ido a Chile con un pasajero, el que lo había dejado desamparado. Por eso, había pedido ayuda al gobernador presidente de Chile, quien lo había mandado recibir en el colegio, donde decía que era cacique de nueve provincias que regentaba un indio con esa comisión, que no era deudo suyo, y que eran muy ricas. Escandón señalaba que había llegado a la convicción de que esas provincias no estaban en Chile, sino en Perú. Preguntado por el fiscal, el intendente de Concepción, Francisco de la Mata Linares, dijo no conocer los cacicazgos ni al indio Hilario Marca.

Entonces, el 6 de agosto de 1792 la Real Audiencia remitió al consejo un informe con estos antecedentes. Analizados por el fiscal en enero de 1793, éste concluyó que:

Está completamente acreditado que la representación que dio a SM el Faustino Bilcarán fue artificiosa y falta de verdad con conocida malicia y falta de respeto a SM y que por consiguiente el Faustino es sujeto de mala vida, corroborándose esto más por el hecho de que aunque estuvo en Madrid y se mandó en 24 de abril de 1790 se le hiciese saber acudiese al gobernador presidente de Chile, a quien se le había dado la orden correspondiente, el testimonio remitido por la Audiencia pa-

tentiza no se presentó allí a solicitar cosa alguna, hechos todos que le hacen acreedor al competente castigo, que sirva de contener a otros, en cuya inteligencia es de parecer dicho Sr ministro, que hallándose al citado Faustino se le aplique por ocho años a las Armas de cuya providencia se dará aviso a la Audiencia de Chile para su cumplimiento (AGI, Chile, 293).

Finalmente, en marzo de 1793 la sala segunda del consejo ordenó que los alguaciles de dicho consejo apresaran a Faustino Bilcaran y se encargara lo mismo al presidente de Cádiz; también, que se expidiera una cédula a la Audiencia de Chile para que impusiera a Bilcaran la pena correctiva que considerara adecuada por la falsedad del recurso presentado.

Recuperemos ahora lo que hemos desarrollado en este capítulo. Después del parlamento de 1726, que selló la paz entre españoles y araucanos, quedó pendiente el restablecimiento de las misiones y del colegio de hijos de caciques, ambos fines perseguidos por la Corona desde ese momento. Paulatinamente, las misiones se reinstalaron, pero el colegio no volvió a funcionar con hijos de caciques, pese a que el rey así lo ordenó en 1744 junto con la instalación de una casa de educación para las hijas de los caciques, de la que no hemos encontrado ninguna noticia aparte de la orden real de establecerla. La nueva fundación del colegio de naturales en Santiago en 1775 estuvo unida, como a fines del siglo XVII, con el camino de las reclamaciones de la nobleza indígena del Perú por la ejecución de la cédula de honores de 1697. Esta cédula no se publicó en Lima de manera inmediata. En 1708 un grupo de caciques pidió, sin éxito, su publicación. A partir de 1721, las gestiones del cacique Vicente de Mora Chimo culminaron con la emisión de la cédula de 1725 —que era una sobrecarta de la cédula de honores— y su publicación en 1726 por parte del virrey marqués de Castelfuerte. Muy paulatinamente, algunos miembros de la nobleza indígena accedieron a diversos cargos seculares y al sacerdocio. En 1747 nuevamente la nobleza indígena, a través de otro memorial, pidió al rey que se hicieran efectivos todos los contenidos de la cédula de honores. La falta de su cumplimiento desencadenó la rebelión de 1750, que coincidió con

la llegada a Madrid de los frailes franciscanos Calixto de San José Tupac Inga e Isidoro Cala, quienes presentaron un memorial a Fernando VI con las reclamaciones de los caciques del Perú.

En 1766 el papa Clemente XIII habría recibido el “*Planctus indorum...*” (probablemente por gestiones de fray Isidoro Cala) y el resultado habría sido el breve papal en el que pedía la admisión de los indios en los estudios mayores y en las órdenes religiosas, así como la promoción a dignidades y oficios según sus méritos. También una real cédula de 1766 de Carlos III ordenaba la admisión de los indios en los estudios mayores y la promoción a dignidades y oficios seculares, cuya publicación fue financiada por los caciques. La cédula de 1766 fue enviada a Chile, pero sólo se ejecutó por medio de otra cédula de 1774 que ordenaba su cumplimiento, así como el establecimiento de escuelas para los indios del común y de colegios destinados a los hijos de caciques, lo que se interpretó como la posibilidad de establecer un colegio en un lugar diferente a Chillán.

La cédula de 1766 les fue comunicada a los caciques en el parlamento de Tapihue de 1774. Se les hizo la propuesta de que entregaran a sus hijos para ser educados en un colegio en Santiago. También se eligieron indios jóvenes como embajadores de los *butalmapus*, según lo previamente acordado, con el fin de que trataran los temas que los vinculaban con los españoles, en reemplazo de los parlamentos. En la perspectiva española, tanto los embajadores como los colegiales eran rehenes, tal como se había concebido la permanencia de los jóvenes caciques del colegio jesuita de Chillán. La experiencia de embajadores en Santiago prontamente llegó a su fin porque no funcionaron para los fines previstos. El colegio también fracasó. La fuga de dos alumnos detonó su traslado a Chillán y su instalación en el Colegio de Propaganda Fide franciscano. Un grupo de alumnos no quiso seguir estudiando y se los envió a recibir formación en oficios mecánicos junto a maestros. Además, el gobernador presidente de Chile expresó en carta al secretario de Indias la resistencia de los vecinos españoles a que sus hijos estudiaran con los hijos de caciques. En todo este proceso, la intervención de las autoridades políticas fue fundamental, dado que llevaron adelante cada etapa. El colegio acogió a indios del común y a hijos de caci-

ques desde pequeños, a quienes se les enseñaban las primeras letras, pero la enseñanza incluía el latín para quienes tuvieran las aptitudes necesarias, con la idea de escoger de entre estos últimos a quienes pudieran seguir estudios superiores.

5. EL REAL SEMINARIO DE NOBLES ARAUCANOS DE CHILLÁN (1785-1811)

En el capítulo anterior vimos la importancia fundamental de la real cédula de 1774 para Chile, ya que ordenaba ejecutar la de 1766 que, a su vez, era una sobrecarta de la cédula de honores de 1697. De acuerdo con estas cédulas, los indios nobles podían ser admitidos en las órdenes religiosas, recibir educación en colegios y ser promovidos, considerando su mérito y capacidad, a oficios públicos y beneficios eclesiásticos. También los indios del común debían ser admitidos para ser educados en escuelas de primeras letras. Analizamos también la instalación del Real Seminario de Nobles Araucanos de Chillán (también llamado de Naturales, de Nobles o de Juventud) en Santiago y su fracaso, lo que derivó en el traslado a Chillán, tema que analizaremos en este capítulo.

Las noticias de la decadencia del colegio de indios nobles de Santiago llegaron a Madrid. Por medio de una real orden del 5 de julio de 1785, enviada por el secretario de Indias, José de Gálvez, se le pedía al gobernador presidente Benavides que informara al respecto. Recibida en Santiago, Benavides ordenó hacer el informe con los justificativos que correspondieran (ANCH, Capitanía General, 734: 117). En realidad, ya se había puesto en marcha el proceso de traslado del colegio desde Santiago a Chillán.

En efecto, en un extenso oficio del 6 de junio de 1785 al gobernador presidente de Chile, el director de temporalidades, Tomás Álvarez de Acevedo, daba cuenta de que el cura y vicario de Chillán había pedido que le entregasen los edificios del colegio de la compañía de esa ciudad para establecer allí una casa de ejercicios. Decidió

agregar esta petición a los autos que se formaron con motivo de una carta de 1776 del guardián y del discretorio del Colegio de Propaganda Fide, en la que contestaban un oficio de la presidencia de Chile en la que les proponía que asumieran el colegio de los indios jóvenes. En esa misiva habían aceptado hacerse cargo del colegio si les entregaban la casa refaccionada y les pagaban un sínodo de 250 pesos por maestro. La Junta de Temporalidades analizó esa respuesta en 1784 y pidió, consecuentemente, informes al obispo de Concepción y al cabildo de Chillán sobre el destino que debía dársele a las casas del colegio, y preguntó al guardián del colegio de misiones si mantenía la propuesta de su antecesor. En la misma línea, el cacique de la reducción franciscana de Santa Fe, Ignacio Levihueque, en una carta a su hijo Simón, colegial del colegio de naturales, le manifestaba que ojalá las autoridades “por la ausencia de los padres jesuitas nos den de la Seráfica de nuestro Padre San Francisco por ser generalmente nuestra inclinación a ella” (AASCH, Secretaría del obispado 15: 114).

El obispo de Concepción y el cabildo de la ciudad fueron de la opinión de entregar a los misioneros los edificios del antiguo colegio jesuita para establecer allí un nuevo colegio de naturales. Los franciscanos, por su parte, ratificaron su disponibilidad para asumir el colegio por las siguientes razones: los edificios no necesitaban grandes refacciones, los maestros y el rector podían dedicarse a la enseñanza sin recibir sínodo, los gastos de manutención del colegio eran asumibles por la feracidad de la provincia y necesitaban sólo la asignación de medios para el agasajo de los padres y las familias de los colegiales cuando los visitasen (pensaban que las visitas iban a ser frecuentes y numerosas por el amor que sentían los indios por sus hijos).

Con base en estos informes, Álvarez de Acevedo fue de la opinión de que el colegio de naturales debía trasladarse de Santiago a Chillán y estar a cargo de los misioneros franciscanos. Afirmó su propuesta en un informe de 1769 del virrey Manuel de Amat, escrito después de la agitación que había recorrido la frontera, quien señalaba que, entre los medios de pacificación, el colegio de naturales era el que daba más garantía, dado que la instrucción paulatina y cons-

tante a una edad temprana, para que algunos se aplicaran al estado eclesiástico y otros a empleos políticos, lograría que por medio de la persuasión los jóvenes caciques redujesen a sus parientes a una vida racional, fundamento de la sociedad cristiana. Álvarez de Acevedo recordaba también que la real cédula de 1774 señalaba que desde 1723 se había ordenado establecer misiones y maestros en el colegio de Chillán y aplicar las rentas de los jesuitas expulsos para instalar colegios para los hijos de caciques y régulos y también para los indios del común. Además, en otra real orden del 28 de abril de 1774, el rey había recomendado tomar diversas providencias para mantener la paz, entre ellas la residencia de dos indios principales con sus familias en Santiago y fundar el colegio de caciques de Chillán; y aun en otras dos cédulas de 1775 y 1776 el rey había insistido en la importancia de la instrucción y la enseñanza a los indios. Todas confluían en subrayar la necesidad de la educación en colegios, con la ciudad de Chillán como el lugar más adecuado por su locación. Sin embargo, el gobernador presidente Jáuregui había resuelto establecer el colegio en Santiago, nombrando un rector el 5 de mayo de 1775, pero sin constituciones para su gobierno y economía. De esa experiencia no se habían recogido los frutos esperados de educación, dado que después del examen de suficiencia e idoneidad de 1784 habían salido ocho alumnos para aprender oficios mecánicos y habían quedado sólo 10 estudiando. Por eso, señalaba Álvarez de Acevedo, era doloroso que entre 1777 y 1784 en el colegio se hubieran gastado inútilmente 27 498 pesos y cuatro y medio reales, al costar 3 437 pesos y dos reales y medio la manutención de cada alumno.

Álvarez de Acevedo era de la opinión de que el colegio en Chillán implicaría menos costos por la riqueza de la provincia, dado que se podría hacer la ropa con telas y lanas de producción local y se podría vestir a los colegiales con menos decencia que en la capital. Además, los religiosos franciscanos habían dicho que renunciaban a sus estipendios y los gastos de reparación de los edificios no eran altos, por lo que sólo era necesario cubrir los gastos de agasajos de los padres y deudos de los colegiales para que facilitaran el trato y entregaran a sus hijos. Creía también que la proximidad a sus tierras haría más sencillo desprenderse de sus hijos, dado que podrían

visitarlos cuando quisieran y recibir los regalos que les hicieran los religiosos. Concluía que, si no se convertían, al menos se harían más sociables y dispuestos, a la larga, para que sus hijos los incentivaran a la reducción y conversión.

El establecimiento también posibilitaría que hubiera enseñanza en común para la juventud de la ciudad de Chillán, dado que no la había desde la expatriación de los jesuitas, y era justo que hubiera una escuela pública también en las ciudades cabecera de partido. Además, no tendría costos para el erario. Proponía por eso que se les pidiera a los franciscanos que hubiera dos escuelas públicas en el colegio de misiones, una que fuera de primeras letras y otra en la que se enseñara retórica y latinidad. En la primera los indios, tanto los nobles como los del común, aprenderían español, religión, a leer y escribir y los principios de una vida cristiana y racional. A los del común, una vez adquiridos los conocimientos generales, se les pondría que aprendieran un oficio para mantenerse. La enseñanza del latín y la retórica se restringía a los hijos de caciques e indios principales, con la posibilidad de que los que pudieran pasar a facultades mayores (filosofía y teología) lo hicieran en el seminario de Concepción o en el Real Colegio Carolino de Nobles de Santiago, dado que eran nobles, donde podrían estudiar con la beca de gracia. Proponía que se pusiera en práctica esta posibilidad con los que estaban estudiando en el colegio de Santiago y que el resto fuera trasladado al de Chillán, se los considerara como fundadores y se les reconociera el título de más antiguos (BNCH, Manuscritos Medina, 279: 18-28).

La decisión de trasladar el colegio a Chillán se tomó rápidamente. El fiscal de la Real Audiencia lo aprobó y justificó ratificando la opinión del regente, pero agregó que los caciques que habían participado en el parlamento de Lonquilmo habían pedido el traslado del colegio de naturales a Chillán, según consta en su dictamen del 5 de julio de 1785 (AGI, Chile, 191). El protector del colegio de la ciudad de Santiago, también en un oficio de esa misma fecha, manifestó su acuerdo con el informe del regente y consideró el traslado a Chillán como conveniente y útil, dado que siempre había sido de la opinión de que la distancia de sus familias era un problema para

que los caciques entregaran a sus hijos. La cercanía les permitiría verlos y comprobar cómo se los trataba. El gobernador presidente envió estos pareceres a modo consultivo a la Real Audiencia, que por real acuerdo del 18 de julio de 1785 le recomendó adherir a las propuestas del regente (AGI, Chile, 191).

En un oficio de Benavides al guardián del colegio, fray Francisco Javier Ramírez, fechado el 13 de diciembre de 1785, le proponía que el colegio funcionara al lado del convento, por lo que quería saber si esto incomodaba a la comunidad, el tamaño de los edificios disponibles y si prontamente podían trasladar a los colegiales. Ponía a disposición el dinero del ramo de temporalidades que fuera necesario para el traslado (BNCH, Manuscritos Medina, 279: 30). Una sesión de la Junta de Temporalidades elaboró un plan de costos del nuevo colegio en el que asignó 110 pesos anuales a cada colegial.

Este oficio muestra el cambio de decisión sobre el lugar del establecimiento del colegio, al dejar de lado la idea primigenia de situarlo en el excolegio jesuita. En otro oficio de Benavides al guardián, del 21 de octubre de 1786, le comunicaba que desde el colegio de Santiago se iban a trasladar 10 alumnos al de Chillán, por lo que el gobernador presidente de Chile le había pedido que los frailes elevaran a 20 el número obteniéndolos de sus misiones, seleccionándolos entre los que tuvieran buenas inclinaciones naturales y morales y contando con la aprobación de sus padres. Agregaba otro requisito: la extracción de sus familias debía contar con la aprobación del intendente de la provincia, a quien se le encomendaba auxiliar al rector del colegio en todo lo necesario. Le recomendaba también lo siguiente al guardián:

No excuso advertir a VPR que es posible que los indios infieles pretendan entablar solicitudes para venir a Chillán a ver a los colegiales a título de ser sus hijos o parientes, pero seguramente con el principal fin de interesarse en los agasajos y dádivas que están acostumbrados a exigir con cualquier motivo, y teniéndose acreditado aquí lo perjudiciales que son iguales comunicaciones cuando existían en esta capital embajadores de los butalmapus por los viciosos influjos, mal ejemplo que de sus costumbres bárbaras y vituperables recibían los jóvenes co-

legiales, le recomiendo promueva todos los arbitrios para cortar en su origen dicha concurrencia (BNCH, Manuscritos Medina, 279: 52-53).

Finalmente, por medio de un oficio del 21 de octubre, Benavides le reenviaba al intendente de Concepción el intercambio de cartas con los franciscanos para ponerlo al tanto de toda la situación y para, por tener el mando político del territorio donde se situaba el colegio, recomendarle protegerlo en cuanto se lo permitieran sus facultades. Le pedía que en la visita anual a la provincia, prevista por el artículo 28 de la real ordenanza de intendencias, visitara el seminario y pusiera atención a los adelantos de los alumnos en la educación civil y cristiana, así como en el trato que recibían y la asistencia que se les daba, además de que revisara los libros de gastos (BNCH, Manuscritos Medina, 279: 54). En este oficio, por primera vez, es notorio el cambio de denominación del nuevo establecimiento, que empieza a ser llamado seminario y no ya colegio de naturales.

La real orden de 1785 comunicada por el secretario de Indias, José de Gálvez, al gobernador presidente, con el pedido de que informara sobre la decadencia del colegio, fue respondida el 1 de mayo de 1786. Benavides explicaba que el rector Agustín Escandón le había representado la decadencia del colegio al superior gobierno pero que, cuando se le solicitó que lo demostrara en casos concretos, no lo había hecho y había retirado el expediente. Argumentó que no era apropiado hablar de decadencia si se aplicaba al poco progreso de los estudiantes, dado que la decadencia suponía que había habido buenos resultados previos, lo que no se había producido en los nueve años anteriores, tal como quedó demostrado en el examen que se hizo a cada colegial. Benavides hacía referencia entonces a los siete alumnos que habían querido salir a aprender oficios, y a que, entre los otros, uno solo estaba avanzado en latinidad y otros dos se hallaban comenzando esos estudios. Con base en estos resultados, el regente de la Audiencia había promovido el traslado del colegio a la ciudad de Chillán. De esta manera argumentaba Benavides que el colegio no había dado los frutos esperados desde su instalación (AGI, Chile, 194).

Otra respuesta de Benavides a José de Gálvez, secretario de Indias, fechada aquel mismo 1 de mayo de 1786, resumía información recibida. Citaba un informe del maestro de campo Ambrosio Higgins en el que incluía el lugar de origen de los colegiales e informaba que, con la excepción de dos que eran de una reducción, el resto provenía del sur del Bío-Bío; que se extraían con consentimiento de sus padres por medio de conversaciones en juntas y parlamentos que el maestro de campo sostenía con ellos o por medio de los capitanes de amigos. Ningún alumno había recibido licencia para volver a sus tierras, por lo que no se había podido observar los efectos de su educación en su país nativo ni el reconocimiento de sus padres. En relación con si convenía dejar el colegio en Santiago o trasladarlo a Chillán, enviaba el oficio del regente que recomendaba lo segundo y el voto consultivo de la Real Audiencia. Respecto a los hijos de caciques o régulos instruidos en latinidad y retórica, señalaba que el regente había sido de la opinión de que

se traigan al real carolino de esta ciudad o al seminario de la Concepción para que continuasen filosofía y teología, pero yo entiendo que esta mezcla será tan resistible de ambos vecindarios que antes quedarán desiertos de toda noble juventud española sus colegios y no encuentro dificultad en que los indios de la expresada clase sigan aquellas facultades mayores a dirección de sus mismos primeros maestros de gramática con solo la restricción de que esto se entienda con los que descubran aptitud para el aprovechamiento y naturales buenas inclinaciones de modo que arribando al sacerdocio u a otros empleos políticos mediante su persuasión y empleo sean proficuos para convertir a sus parientes y paisanos cuyo blanco es al que se dirige este proyecto y su real cédula fundamental ya especificada (BNCH, Manuscritos Medina, 197: 295).

En cuanto al destino posterior de los egresados del colegio, señalaba que los que optaran por seguir en el secularismo, si eran hijos de régulos o caciques,

pueden buscar por si fácil carrera de pluma en servicio de sujetos particulares y de oficios públicos de escribanos admitiéndoseles también

al remate de estos y de receptores, procuradores y demás inferiores de tribunales asentada su idoneidad y arreglada conducta para todos los cuales ejercicios no abundan individuos hábiles en este reino (BNCH, Manuscritos Medina, 197: 296).

Mientras que a los indios del común se los induciría a aprender oficios mecánicos una vez completados los estudios de primeras letras y lectura.

LA INSTALACIÓN DEL SEMINARIO DE NOBLES ARAUCANOS EN CHILLÁN

Una vez trasladado el colegio a Chillán, en carta del 1 de febrero de 1787 el gobernador presidente Benavides dio cuenta de ello al secretario de Indias, José de Gálvez, informándole que se habían habilitado los edificios del colegio en esa ciudad junto al convento de los franciscanos y se había trasladado a ellos, “con el título de fundadores”, a los 10 alumnos de Santiago, desistiendo de arreglar los edificios que había ocupado el excolegio jesuita, una vez recibido el aviso de que aquellos edificios estaban en condiciones de funcionar, enviado por el guardián del colegio, Francisco Javier Ramírez, a quien había nombrado rector del seminario y facultado para nombrar a los religiosos que fueran ministros y pasantes. Asimismo, había pedido al intendente de Concepción que se preocupara de proteger el establecimiento y de inspeccionarlo incluyendo el modo de extracción de los indios jóvenes de sus tierras. Le avisaba que había recibido noticias del rector del colegio de que habían llegado bien los 10 jóvenes desde Santiago y que habían manifestado que estaban muy contentos y notaban las mejoras de su traslado (BNCH, Manuscritos Medina, 197: 350-351).

En la misma fecha, Tomás Álvarez de Acevedo, regente de la Real Audiencia, informó a José de Gálvez sobre el traslado del colegio de naturales desde Santiago a Chillán. Al respecto señaló que la traslación había permitido ahorrar 5 700 pesos que hubiera costado acondicionar el derruido y muy distante excolegio jesuita. Que una

vez que el guardián avisó que se podía recibir a los alumnos, había nombrado en propiedad a fray Francisco Xavier Ramírez, el guardián, como rector del seminario con la facultad de elegir a los religiosos que iban a ser maestros y pasantes, y había enviado a los 10 colegiales que residían en la capital a Chillán con el título de fundadores y, también, que le había pedido al intendente de Concepción que inspeccionara y protegiera el colegio, y auxiliara en la tarea de sacar a los jóvenes de los butalmapus.

El traslado no fue nada sencillo. El fiscal Pérez de Uriondo fue personalmente al colegio a “explorar el ánimo y la voluntad de los colegiales” (ANCH, Fondo Antiguo, 21) y envió su dictamen el 2 de octubre de 1786 a Benavides. Se encontró con la siguiente situación: José María Guenupi, Ignacio Tabcalauquen y José María Paynepichun querían aprender el oficio de sastre; Juan Bautista Anicoyan quería ser fraile dominico y Francisco Quiñelican franciscano; otros cuatro, Pedro Pablo Leviman, Pedro y Santiago Reuqueante y Martín Erice eran menores de 12 años. Creía que Leviman era el único que podía ir al nuevo colegio. Estaba en Santiago la madre viuda de Pedro y Santiago Reuqueante, quien no quería separarse de sus hijos, al igual que la india Ángela Riquelme, abuela de Martín Erice, quien también se oponía a que su nieto fuera trasladado, pese a la insistencia del fiscal. Dada esta situación, el fiscal proponía que sólo viajara con fray Blas Alonso un único colegial (Pedro Pablo Leviman) y los otros tomaran el oficio y estado que habían dicho que querían seguir y que los tres más pequeños o se entregaran a su madre y abuela o

que sin embargo de su repugnancia sigan su destino a Chillán para que con ellos se principie el nuevo colegio completándose el número de treinta individuos a elección del Señor intendente de la Concepción con tal que sean de los principales mandones de la tierra (ANCH, Fondo Antiguo, 21).

La segunda opción propuesta por el fiscal fue la que cobró realidad: viajaron 10 colegiales a Chillán. El 3 de noviembre de 1785 los jóvenes habían llegado y, según el padre guardián en la carta a

Benavides, se encontraban muy contentos por el recibimiento de los frailes. Así también lo comunicó Benavides al secretario de Indias y le transmitió la solicitud del padre guardián de que el rey y el superior general confirmaran la fundación del colegio para garantizar su continuidad. Finalmente, Benavides envió el auto de traslación de los colegiales fechado el 18 de octubre de 1785, en el que contaba que el franciscano Blas Alonso, perteneciente al Colegio de Propaganda Fide, se había encargado del traslado de los colegiales:

con título de fundadores, señalándose por tales a don Pascual Reuqueante, de veinte años de edad y adelantado en Gramática, por lo mismo que quiere seguir el estudio para obtener el estado sacerdotal; don Juan Bautista Anicoyán, don Francisco Quiñelicán, don Pedro Pablo Leviman, don Pedro y don Santiago Reuqueante, y don Martín Erice, permitiéndose a don José María Huenupi, don Ignacio Tabcalauquen, y don José María Paynepichun, que sigan como desean a aprender oficio de sastre, sin embargo de que por lo pronto pasarán también al nuevo colegio para que no sirva de ejemplar su retención, sino antes de estímulo, no solo a los demás sus actuales compañeros, sino también a sus compatriotas que deben colectarse en los butalmapus de la frontera, para completar la dotación numeraria de becas de dicha fundación (AGI, Chile, 195).

Las noticias del traslado del colegio y de los colegiales que fueron enviadas a Madrid no parecen coincidir en todo con la información que recabó el fiscal de la Real Audiencia, que era además el protector del colegio. Resulta interesante que los tres colegiales que querían aprender oficios mecánicos no se incorporaran al grupo que lo estaba haciendo en Santiago y que se decidiera que hicieran el aprendizaje del oficio de sastre en Chillán mismo, con el fin de que se ejemplificaran las posibilidades de integración a la sociedad española: continuar con los estudios o aprender un oficio. En un oficio enviado al guardián, el fiscal lo instaba a instalar una escuela pública de primeras letras y estudio de gramática, anexa al convento y destinada a la instrucción de la juventud de la ciudad de Chillán e insistía en que se debían tomar todas las medidas para la

enseñanza de la gramática. Le pedía que informara de todo al intendente de Concepción, quien debía cuidar de este establecimiento y hacer entender a los gobernadores de las butalmapus en las juntas que hicieran la importancia de su fundación (AGI, Chile, 195). El expediente enviado a Madrid incluía la recomendación del fiscal de que el subdelegado del partido tomara las medidas necesarias para la conservación de los edificios del colegio que habían regentado los jesuitas (ANCH, Fondo Antiguo, 21).

Cabe destacar que no se concibió al colegio como una nueva fundación sino como un traslado del colegio desde Santiago a Chillán y un trasplante de los colegiales, todos los cuales eran alumnos de beca. Se encargaba al rector, maestros y pasantes

que traten a dichos jóvenes, presentes, y sucesivos con la dulzura, amor, y atención que conviene al importante objeto de que se mantengan complacidos, y agradados, y admitan suavemente los sentimientos de religión, y civilidad, y la posible extensión de aprovechamiento en ciencias, a que se procura conducirles para altos designios de beneficencia a sus mayores (AGI, Chile, 195).

Los franciscanos, por su parte, debían procurar que se completara de sus misiones el número de colegiales previsto, seleccionando a los hijos de padres de calidad y que tuvieran buenas inclinaciones. Para extraerlos debía contarse con el permiso y la aprobación del intendente. Se restringía a 20 la cantidad de alumnos en calidad de por ahora, mientras se aprobaba la manutención del colegio del ramo de temporalidades.

En carta al intendente, Benavides le encomendaba que cuidara y protegiera al colegio y que durante la visita del partido que debía realizar en cumplimiento del artículo 21 de la real ordenanza de intendencias visitara el seminario atendiendo al estado de avance de la educación civil y cristiana y el cumplimiento de sus deberes por los alumnos, revisión de los libros de gastos del colegio y observancia de las constituciones. De todo debía informar a la Superintendencia (AGI, Chile, 195).

El guardián, por su parte, en carta del 10 de noviembre, informaba al gobernador presidente la llegada de los colegiales y la entrega de las piezas habilitadas para ellos, asegurando que estaban gustosos y complacidos por el buen recibimiento que les habían hecho los religiosos y el trato dulce y con amor. Le agradecía el nombramiento de rector y le daba cuenta de los gastos del viaje de los colegiales. El mismo día los colegiales firmaron una carta dirigida al gobernador presidente Benavides:

El Real Colegio Ambrosiano de San Carlos, puesto a los pies de vs con el más profundo respeto y veneración les da las gracias por el singular beneficio con que nos ha franqueado su generosa piedad en la traslación a esta ciudad al cuidado de los RR Padres Misioneros de Propaganda Fide de la Orden de San Francisco, quienes luego que llegamos a este su Colegio, nos posesionaron de las piezas accesorias destinadas para el Real Seminario, verificando en el obsequio, agasajo, amor, y cariño con que nos recibieron, el ser nuestros Padres destinados por Dios, y por el Rey Nuestro Señor para la felicidad, conversión, e instrucción de los naturales sus amados vasallos. En testimonio pues de los sentimientos de nuestros corazones, pensionamos con esta, la superior atención de vs para reiterarle nuestra gratitud, y suplicarle se sirva poner en noticia de Ntro. Soberano, nuestra complacencia y gozo, a fin de que se digne manifestar ser de su Real agrado y servicio la traslación de este su Colegio, y sus circunstancias ventajosas y proporcionadas hacia los importantes fines de su establecimiento, conforme a sus reales intenciones, y soberanos designios en beneficio de los Naturales de Chile. Dios guarde a vs muchos años Chillan a 10 de noviembre de 1786. MISP, sus más atentos servidores. Pascual de Reuqueante, José María Guenupi, Ignacio Trabcabquen, Francisco Quiñelican, Juan Bautista Anicoyan, José María Paynepichun, Pedro Pablo Leviman, Martín Erice (AGI, Chile, 195).

Nótese que no firmaron los tres que manifestaron la voluntad de aprender oficios mecánicos, que fueron trasladados a Chillán. Sí lo hicieron Martín de Erice, pese a su corta edad, y todos los que manifestaron al fiscal interés por la vida religiosa cuando los sondeó

en relación con su futuro. Por primera vez, además, se nombra al seminario como Real Colegio Ambrosiano de San Carlos. El gobernador presidente contestó el 12 de diciembre esta carta señalando que estaba complacido por las noticias del buen trato que recibían de los religiosos, que le debían agradecer al rey por el traslado y corresponder con aplicación y obediencia a las ventajas de la mudanza de residencia del colegio, dado que allí avanzarían más que si se hubieran quedado en la capital. Terminaba diciéndoles que les dispensaría su protección a nombre del rey, quien estaba interesado en que fueran atendidos conforme a sus méritos, y que contaba con que cada día avanzarían en aprovechamientos (AGI, Chile, 195).

Una carta del guardián del colegio de naturales, Francisco Javier Ramírez, al nuevo gobernador presidente de Chile, Ambrosio Higgins, lo ponía al tanto de la situación el 22 de marzo de 1790. Respecto a los edificios, incluido el de la escuela pública, informaba que se habían terminado de refaccionar y que tenían la comodidad y aseo necesarios. En relación con la educación de los colegiales, decía que “las buenas costumbres, docilidad, y aplicación que admiran todos en estos neófitos me confirman en el pensamiento de que esta obra es muy del agrado, y servicio de Dios” y que en pocos años se verían sus frutos. Respecto a los estudios, recalca que todos habían progresado en gramática y tres de ellos que ya dominaban ese estudio estaban aprendiendo retórica y preparándose para ejercicios literarios públicos sobre gramática y latinidad (ANCH, Fondo Antiguo, 21).

LAS CONSTITUCIONES DEL SEMINARIO

Una de las primeras tareas de los franciscanos fue redactar las constituciones del seminario. Remitidas a la Real Audiencia para que el fiscal las revisara, éste les incorporó algunas adiciones. Finalmente, el gobernador presidente Ambrosio Higgins las aprobó luego de que se les agregaran los siguientes puntos: que el seminario iba a estar siempre bajo la dirección de la comunidad de los franciscanos y su guardián, en dependencia del rector; que un empleado de rentas de

la ciudad de Chillán estuviera a cargo de la economía y gastos del colegio y diera cuenta de ellos; que los otros ministerios que había en el colegio estuvieran servidos por frailes sacerdotes y un lego; que en carácter de por ahora, y mientras no creciera el número de alumnos, no se fabricaran nuevos edificios.

Las constituciones estuvieron terminadas en abril de 1791 y fueron aprobadas por Higgins el 30 de septiembre del mismo año (BNCH, Manuscritos Medina, 201). En relación con los alumnos, como en las constituciones de 1784, se decía en el artículo 10 que en cumplimiento de la real cédula del 6 de febrero de 1774 se admitiría no sólo a los hijos de caciques, régulos e indios principales de los cuatro butalmapus, sino también a indios del común. Se expresaba como deseo que se incluyera a los naturales de la jurisdicción de Valdivia por estar habituados a entregar a sus hijos a los españoles o a los misioneros. Sobre la edad de los naturales por extraer de sus tierras se recomendaba que no fueran menores de 10 ni mayores de 12 años. Respecto a la manera de extraerlos reproducían el método acordado en las constituciones de 1784, es decir, por medio del maestre general de campo o el comisario de naciones, quienes debían informar el nombre, la edad del joven, quiénes eran sus padres y si estaban bautizados. En el artículo 12 se señalaba que como los colegios de propaganda fide habían obtenido del papa Inocencio XI la independencia de los obispos en la instrucción y administración de sacramentos a los neófitos, los colegiales cabían dentro de esta clase y, además, el seminario estaba dentro de la clausura y a cargo de esa comunidad, por lo que los jóvenes naturales podían ser considerados como domésticos suyos. Por esto, les correspondía administrarles el bautismo si no lo tenían o había dudas de que lo hubieran recibido. En los casos que el indio perteneciera a una reducción en la que no hubiera misioneros, se le conferiría el bautismo bajo palabra y juramento de que no volvería a sus tierras mientras no hubiera misioneros, para no exponerse a la perversión; por el artículo 13 se determinaba que, una vez convertido e instruido en la religión, podría confesarse y comulgar y empezaba después la enseñanza de la escritura y lectura, base de estudios superiores según su inclinación. En cuanto a los cambios respecto de las constituciones de 1784,

entre las clases de colegiales ya no se incluía a los legistas en el artículo 17 y en el 19 aumentaban las festividades religiosas en las que participan los seminaristas. Otro cambio fue que en vez de colegio el establecimiento se denominaba seminario y en el artículo 20 no se permitía por ningún motivo la entrada de mujeres, mientras que en las constituciones de 1784 se permitía por motivos urgentes como una enfermedad.

En el artículo 29, correspondiente al orden para los exámenes de los gramáticos, se señala que a la edad de 16 o 18 años se examinaría a los seminaristas para ver si su inclinación era hacia las artes, la gramática o la carrera literaria. Quienes no quisieran seguir estudiando ciencias, o no tuvieran capacidad para ello, se dedicarían a algún arte, lo que se comunicaría al superior para que les proveyera de destino y dejaran el lugar en el colegio para el ingreso de otro alumno. Los que continuaran estudios superiores debían ser examinados y no pasaban a la filosofía quienes no dominaran la latinidad. En relación con las constituciones de 1784, variaba también el curso de filosofía, que ahora incluía la enseñanza del franciscano Duns Escoto. Los artículos 32 y 33 reglaban los exámenes de sùmulas, filosofía, teología y artes, pero desaparecían los de leyes respecto a las constituciones de 1784, variando poco la metodología de las otras ciencias. En cuanto a los cuatro años del curso de teología, cambiaban las materias y autores, pero los pupilos también se recibían de pasantes una vez completada una lección del Maestro de las Sentencias.

El artículo 39 establecía que los alumnos interesados en los estudios de cánones y leyes debían informar al Superior Gobierno para buscarles destino en una universidad o colegio. Esto último era una gran diferencia respecto al colegio capitalino, dado que en el seminario de Chillán no había maestro que enseñara cánones y leyes. En ambas constituciones se contemplaba que la obtención del grado de doctor en teología en la Universidad de San Felipe requería pruebas previas en el mismo colegio, lo que también valía para la obtención de doctorado en leyes en el caso de las constituciones de 1784.

Los artículos siguientes, relativos a ciclo escolar, vacaciones, días feriados, fiestas, actos de conclusiones, exámenes públicos, pre-

mios, días de descanso, delitos, rondas nocturnas, comidas, salidas del colegio, asiento y lugar en concurrencias públicas, lecturas en el refectorio, clausura, práctica de la escritura, horario diario, diversiones y juegos, lectura mensual de las constituciones, elección y provisión del rector y pasantes y otros cargos del colegio, no varían prácticamente en nada sustancial entre ambas constituciones. En las constituciones del seminario se incluye el artículo 54 relativo a sus fines, es decir, el adelantamiento en las virtudes, letras, policía y aprendizaje de buenas costumbres. Otra diferencia era que por el artículo 81 se pedía nombrar un ecónomo secular, dado que los franciscanos tenían prohibido por la regla de la orden ejercer el manejo de las rentas de la comunidad. A partir del artículo 82 se definían más específicamente las facultades del juez protector del seminario y su relación con las otras autoridades (ANCH, Fondo Antiguo, 21: 150-162).

En una carta del 4 de mayo de 1791 al gobernador presidente, el intendente de Concepción, Francisco de la Mata Linares, le decía expresamente que le informaba de algunas particularidades respecto al seminario no señaladas en otras cartas que componían un expediente que Ambrosio Higgins estaba preparando sobre el seminario. En relación con su estado y la conducta del rector señalaba lo siguiente:

El estado del seminario es en mi concepto sumamente informe. Los seminaristas hasta los últimos días en que yo los vi estaban desnudos; en sus estudios, de que los he examinado, están atrasadísimos, pues toda la gramática que saben se reduce a una traducción torpe, mal hecha, y sin inteligencia de lo que traducen. Y aunque Don Pascual Reuqueante se dice que está estudiando filosofía, solo tenía escritas el día que lo examiné dos o tres hojas que se habían iniciado en la última cuaresma (ANCH, Fondo Antiguo, 21).

Respecto a la subsistencia del seminario, señalaba que el rector le dificultaba todo lo posible el acceso a la información y que sólo había listas de gastos. Añadía que el religioso maestro de primeras letras que vivía y comía en el seminario, voluntariamente se había ido a vivir y comer en el colegio. Deducía de ello que el seminario

no podía cubrir los gastos de los alumnos, pero que era un inconveniente que valía la pena,

porque en mi concepto la mayor utilidad del Seminario es la educación que accesoriamente consiguen estos jóvenes españoles, de quienes se podrá esperar más utilidad que de los indios, los cuales cuestan ya al Rey treinta y cinco mil y mas pesos, sin que hasta ahora hayan salido del Seminario sino un corto número para oficios mecánicos, en medio de haber quince años que se estableció.

Acusaba también de poca austeridad y de carácter independiente al guardián Ramírez y aconsejaba separarlo del cargo de rector del seminario, aunque matizaba la recomendación diciendo que una vez que estuviera vigente el reglamento del colegio franciscano, por el cual quedaba el rector sujeto a los guardianes, renunciaría de su cargo.

Poco después el intendente de Concepción, Francisco de la Mata Linares, firmó un reglamento para el seminario cuya única diferencia sustancial con las constituciones era que establecía un vicerrector que suplía al rector en sus ausencias y enfermedades, quien era el secretario del seminario y el maestro de primeras letras de los seminaristas y de los niños del pueblo que acudían a aprender a leer y escribir. Se definían más concretamente las relaciones entre todas las autoridades del seminario y de éstas con la comunidad franciscana del Colegio de Propaganda Fide y con las autoridades políticas (ANCH, Fondo Antiguo, 21).

Finalmente, en 1792 los franciscanos redactaron las reglas consuetas del colegio, relativas a la distribución del tiempo diario, a la observancia de las fiestas, de la vida espiritual y del tiempo de descanso (ANCH, Fondo Antiguo, 21: 253-356).

LOS ALUMNOS DEL SEMINARIO DE CHILLÁN

Las autoridades políticas, además de los franciscanos, estaban interesados en colaborar en la llegada de alumnos al colegio. Ambrosio

Higgins, por ejemplo, en carta al secretario de Indias, le comunicaba que celebraría el acostumbrado parlamento con los indios tratando de que los caciques entregaran a sus hijos para que estudiaran en el seminario y que lo visitaría para coordinar la llegada de nuevos estudiantes. Evaluaba de la siguiente manera la experiencia hasta ese momento:

Entre tanto no es corta ganancia la de todos los individuos que hasta lo presente se han extraído de los indios y enseñado en el seminario quedando ya españolizado por educación y domicilio de los cuales algunos cuya edad o aptitud no era proporcionada para estudios mayores, han sido dedicados a diferentes oficios de menestrales, músicos y pendolistas en que viven honradamente por sí y son proficuos a la República, continuando tres de ellos en el estudio de la filosofía y con propósito de aprender Teología en el convento de Predicadores de esta capital por no haber maestros para estas facultades en el seminario (BNCH, Manuscritos Medina, 201).

Uno de los principales temas del parlamento de Negrete, celebrado en marzo de 1793, fue la reinstalación de las misiones y la educación de los hijos de caciques. Higgins pidió a los gobernadores, caciques e indios principales que dieran cuenta de los hijos que tuvieran la edad para ser enviados a educarse en el seminario de Chillán, a expensas del rey. Uno de los que habló fue Felipe Inalican, cacique de la boca del río en La Imperial. En el capítulo uno, sobre el primer colegio de Chillán, vimos que el cacique Inalican había pedido la instalación de una misión y había sido maloqueado en la rebelión de 1723. Su descendiente se refirió a la obediencia de sus padres al rey, a haber recibido cédulas en las que éste los alentaba a seguir fieles y a que auxiliaba al correo mensual establecido entre Concepción y Valdivia colaborando en mantener abierta esa comunicación. Y agregó “que sus hijos se crían en el colegio de Chillán, y estudian para sacerdotes, y que desearía que los demás caciques diesen los suyos para el mismo destino” (AGI, Chile, 199). Higgins planteó a los caciques que se restablecieran los misioneros en sus tierras, ausentes en ella desde los amagos de rebelión de 1770, sobre

todo en los lugares cercanos a los puertos donde era posible que desembarcaran los europeos enemigos del rey que circulaban por los mares pescando ballenas, porque los misioneros no permitirían que se dejaran seducir por estos navegantes (AGI, Chile, 199).

La documentación y la historiografía conservan los nombres de los alumnos del Real Seminario de Naturales. Con base en un informe de los alumnos hecho por el intendente José Francisco de la Mata Linares en 1790, luego de examinarlos y auscultar sobre su continuidad en el seminario y elección de carrera u oficios por seguir, sabemos que Pascual Reuqueante, de 25 años, oriundo de Arauco, estudiaba filosofía y quería ser eclesiástico. Francisco Quiñelican, 19 años, de Conuco, llevaba nueve en el seminario, estudiaba gramática y quería ser eclesiástico. Juan Bautista Anicoyan, 21 años, de Boroa, llevaba más de nueve años en el seminario, estudiaba gramática y quería aprender principios de filosofía para ser médico. José María Huenupichun (cuyo apellido figura en otros listados como Guenupi), de 21 años y de Angol, llevaba más de nueve años en el colegio, estudiaba gramática pero no quería continuar sus estudios, sino ser soldado, para lo cual el intendente lo encontraba de baja estatura (ANCH, Fondo Antiguo, volumen 21). Ignacio Talcaleuquen, 21 años, natural de Tultul, llevaba nueve años en el colegio, estudiaba gramática, pero no quería continuar, sino dedicarse al comercio. José María Painepichun, de 19 años, natural de Maquehua, llevaba nueve años en el colegio y empezaba con la gramática, pero quería dedicarse al comercio. Pedro Pablo Leviman, de 16 años, llevaba nueve años en el colegio, nacido en Maquehua, sabía doctrina, leer, escribir y contar, pero era de muy mala salud y no podía seguir estudiando. Martín de Erice, de 17 años, oriundo de las inmediaciones de Nacimiento, llevaba nueve años en el seminario, estudiaba gramática y debía continuar. Santiago Reuqueante, de 15 años, desde hacía siete estudiaba en el seminario; sabía doctrina, leer, escribir y principios de cuentas; debía seguir estudiando. Pedro Nolasco Reuqueante, de 10 años y siete en el seminario, sabía doctrina, leer, escribir y debía continuar sus estudios. Pedro Pablo Anthican, de 13 años, hermano de Francisco Quiñelican, llevaba cuatro meses en el seminario y era catecúmeno (ANCH, Fondo Antiguo 21). La composición del listado

habla por sí sola. Hay sólo once alumnos, comienza con los de más edad y mayor antigüedad en el colegio, el estado de sus estudios y las expectativas para el futuro. Queda en claro la larga permanencia, las dificultades en el aprendizaje y que sólo los tres primeros tenían posibilidades de llevar a cabo estudios superiores.

La historiografía complementa algunos datos de estos alumnos del seminario y de otros que estudiaron posteriormente. A Juan Bautista Anicoyan el historiador Gabriel Guarda lo encontró testificando en 1793 en Santiago (Guarda, 1979: 28). Pedro Leviman murió en 1794 (Guarda, 1979: 28). Martín de Erice y Anicoyan había nacido en Boroa, hijo de Esteban de Erice y María Ignacia. Se matriculó para estudiar medicina en la Universidad de San Felipe en 1797, sin iniciar los estudios (Medina, 1928, II: 47), pero en la misma universidad rindió examen de filosofía en 1801 (ANCH, Universidad de San Felipe, 3: 151). Blas Soto, nacido en Valdivia en 1784, estudió en el seminario de Chillán desde 1793 (ANCH, Fondo Antiguo, 21). Juan de Dios Tarqui, nacido en Valdivia en 1781, indio noble, llevado al seminario de Chillán por el veedor del ejército de Valdivia, Miguel Pérez Cavero, que lo había criado, ingresó el 10 de octubre de 1792 (ANCH, Fondo Antiguo, 21: 361). Francisco Nequil y Francisco Pillincura, nacidos ambos en Dallipulli, entraron al seminario en 1810 (Lagos, 1908: 471).

EL INGRESO AL CLERO DE TRES JÓVENES CACIQUES

Hemos visto en los casos analizados de los virreinos de la Nueva España y del Perú que uno de los fines principales de los colegios de hijos de caciques era la formación del clero indígena. La primera experiencia de educación en el colegio de Chillán, que funcionó entre 1700 y 1723, no alcanzó el objetivo de que algunos de sus alumnos ingresaran al clero. Veremos a continuación que algunos de los colegiales formados inicialmente en Santiago, trasladados al Colegio de Propaganda Fide de Chillán como alumnos fundadores, manifestaron sus deseos de ser ordenados sacerdotes. Sorprendentemente, los obispos chilenos les negaron la ordenación. Una vez más,

las vicisitudes del caso nos muestran el rol central de las autoridades monárquicas, el papel que jugaron las reales cédulas de 1697, 1725 y 1766, y el significado que tenía en la sociedad española la formación de un clero indio.

Un expediente e informe enviado por el gobernador presidente Ambrosio Higgins al Consejo de Indias resume y contiene toda la situación y la problemática que se desencadenó; ambos fueron incorporados a una consulta al rey al respecto. El punto de partida fue una carta dirigida al propio Higgins por Pascual Reuqueante, Francisco Quiñelican y Juan Bautista Anicoyan en 1792, en la que le comunicaban que estaban estudiando en el convento de Santo Domingo de Santiago y tenían ya la instrucción necesaria para recibir las órdenes sagradas. Sin embargo, le decían que se había presentado el problema de si podían recibir las órdenes sin las dimisorias del obispo de Concepción por estar en ese momento domiciliados en la ciudad de Santiago. A causa de ello, para adelantarse a esa diligencia y porque les parecía que se aseguraba mejor la ordenación si las tenían, le pedían al gobernador presidente que le solicitara las dimisorias al obispo de Concepción. Esta carta fue remitida por Higgins al intendente de Concepción, Francisco de la Mata Linares, quien el 23 de mayo pidió al obispo Francisco Marán las dimisorias necesarias para las ordenaciones. La respuesta del obispo no se hizo esperar. El 25 de mayo el obispo respondía que no condescendía a lo que le solicitaban argumentando que por orden real la disciplina eclesiástica había tomado nuevo semblante, lo que explicaba diciendo que el rey pedía a los obispos que sólo ordenaran a los que fueran hijos legítimos de legítimo matrimonio, lo que no estaba justificado por los pretendientes a órdenes. Veía en ese punto una dificultad difícil de solucionar. También ponía en la discusión el requisito de la congrua de sustentación para obtener un título de ordenación, dado que la ordenación a título de suficiencia se aplicaba a los casos de necesidad de las iglesias, lo que no constaba. Además, cuestionaba que hubieran contraído domicilio en la diócesis de Santiago y que se dejara a su arbitrio como diocesano territorial resolver ese punto. Por eso, devolvía el memorial de los alumnos para que el intendente resolviera lo que creyera más oportuno. Esta respuesta fue remitida

por el intendente de Concepción a Higgins el 28 de mayo. No deja de llamar la atención la velocidad de las respuestas.

Todos estos antecedentes fueron recibidos en Santiago por el asesor letrado de la intendencia, Martínez de Rosas, quien los remitió al fiscal de la Real Audiencia el 26 de junio. La respuesta del fiscal al gobernador presidente fue que, dado que era verdadera la vocación de los tres indios jóvenes al estado eclesiástico, que habían sido educados cristianamente por años y que el erario había gastado mucho en alimentarlos, era muy doloroso dejarlos sin su inclinación religiosa. Consideraba que el único verdadero obstáculo que había era la congrua y, por ello, seguramente el obispo de Santiago encontraría algún beneficio para asignarles y dispensar las órdenes sin la necesidad de las dimisorias, por lo que proponía pasarle el expediente.

La posición de Blas Sobrino y Minayo, obispo de Santiago, la conocemos porque ratificó por escrito lo que le había contestado al gobernador presidente en una conversación. Primeramente, que no podía ordenarlos sin dimisorias porque no tenía facultades para ello, pedía que por lo menos las presentaran para recibir la tonsura. Fundaba su imposibilidad en el capítulo 8 del concilio de Trento, cuyo cumplimiento había encargado a los obispos el rey por cédula del 16 de noviembre de 1766, a raíz de haber sabido que no se cumplía a cabalidad ese requisito y se conferían órdenes a sujetos extraños. Señalaba el obispo que los tres pretendientes a órdenes eran para él sujetos extraños porque no eran sus súbditos al no ser originarios de su diócesis, no tener allí sentado domicilio o un beneficio. Por el contrario, eran de un territorio de la jurisdicción de la diócesis de Concepción en el que residían sus padres. No habían jurado domicilio en Santiago ni vivido allí al menos 10 años demostrando tener ánimo de perpetuar su residencia ni tenían beneficio en la diócesis. Agregaba que, aunque cumplieran con los dos últimos requisitos mencionados, igualmente necesitaban dimisorias y testimoniales del obispo de su origen, que en ese caso era el de Concepción. Para demostrar cómo debía ser el procedimiento, ejemplificaba con el caso de Agustín Francisco de Yabar, familiar del obispo Alday, quien para ordenarlo pidió dimisorias y testimoniales al obispo

de Calahorra por ser natural del señorío de Vizcaya, pese a que tenía residencia de ocho años en Santiago y ánimo de perpetuarla. Respecto a esos requisitos, afirmaba que no los podía pasar por alto y que no eran de su competencia sino de la del obispo de Concepción. Sin embargo, le decía a Higgins que si encontraba un medio de evitarlos gustosamente ordenaría a los tres jóvenes indios, que eran de buena conducta y aplicados al estudio; sobre todo porque el rey recomendaba en cédula fechada en San Ildefonso el 8 de septiembre de 1766, que incluía en sobrecarta otras dos (una fechada en Madrid el 12 de marzo de 1697 y la otra en Buen Retiro el 21 de febrero de 1725), especialmente a los de la nación india. Una vez más queda claro el rol de estas cédulas en el proceso de formación del clero indígena y cómo los obispos se resistían a aplicarlas.

El fiscal informó al gobernador presidente que las razones que exponía el obispo de Santiago para no ordenar a los tres jóvenes colegiales eran justas y le recomendaba que le pidiera al obispo que buscara alguna manera de superar los problemas que impedían la ordenación. Recordemos que el defecto de natales era la ilegitimidad de nacimiento. Para ser ordenados sacerdotes, los candidatos debían acreditar ser hijos legítimos de legítimos matrimonios, según lo dispuesto por el concilio de Trento (Alberigo, 2002, sesión XXIII, cap. 5). En relación con la congrua de sustentación o renta que debía poseer quien era promovido a las órdenes sagradas, efectivamente, el concilio de Trento había establecido que no podían ser promovidos a las órdenes mayores quienes no estuvieran en posesión de un beneficio eclesiástico o contaran con un patrimonio que garantizara la correspondiente congrua de sustentación, con el fin de que los clérigos seculares no se vieran en la necesidad de mendigar (Alberigo, 2002, sesión XXI, cap. 2). En América, además, esta disposición conciliar había sido sancionada por las Leyes de Indias (*Recopilación*, 1841, I, tít. 12). Si los candidatos a la ordenación cumplían el requisito de estar en posesión de una congrua, se los podía ordenar con ese título. Se debía, por tanto, demostrar la posesión de congrua de sustentación, su origen eclesiástico y la calidad de los bienes que la respaldaban.

Mientras tanto, en carta del 22 de octubre de 1793 los tres colegiales pedían nuevamente a Higgins su apoyo con nuevos argumentos. Cada uno de los pretendientes se presentó partiendo de la afirmación común de que eran naturales del reino y todos dijeron ser de la intendencia de Concepción. A continuación, expusieron sus trayectorias de vida como alumnos del colegio.

Pascual Reuqueante dijo haber nacido en el fuerte de Arauco. Hijo de Ignacio Reuqueante y de Ignacia Díaz, primera mujer de éste, ambos naturales de la reducción de Arauco. Su padre era cacique principal de la reducción. A los 10 años, por orden del gobernador presidente Jáuregui, lo llevaron al colegio de naturales destinado a la educación y enseñanza de la fe y de las letras menores y mayores, situado en el Colegio de San Pablo de Santiago, que había sido de los jesuitas, donde permaneció 11 años bajo la dirección del rector, doctor Agustín de Escandón.

Juan Bautista Anicoyan se presentó como natural del Nacimiento, hijo del cacique principal de ese lugar, Manuel Anicoyan, y de Ángela Riquelme, ambos padres naturales del mismo partido. A los ocho años sus padres lo entregaron para ser instruido en el Colegio de San Pablo en las primeras letras y latinidad, donde permaneció 10 años en obediencia y subordinación al rector.

Francisco Quiñelican, nacido en La Imperial, hijo de Felipe Quiñelican, cacique principal de esa ciudad, y de Juana Villa, naturales de la misma ciudad. Con ocho años de edad, fue llevado al colegio, donde estuvo otros ocho recibiendo la instrucción en primeras letras y en latinidad.

Terminada la formación en el Colegio de San Pablo, los tres fueron trasladados al de Propaganda Fide de la ciudad de Chillán. Allí permanecieron cinco años y cuatro meses subordinados al rector Francisco Javier Ramírez, dedicados a estudios de latinidad y filosofía, concluidos los cuales, y a instancias del gobernador presidente Higgins, fueron llevados a Santiago, donde permanecieron cuatro meses en el Colegio de San Pablo hasta que en mayo de 1792 fueron recibidos por los padres dominicos en su colegio, donde estaban aún y estudiaban filosofía.

A continuación, agradecían a los subalternos del rey que a expensas del real erario los habían mantenido y que

mediante su Real protección nos hallemos exentos del lastimoso contagio de la ignorancia y barbarismo que trasciende a todos nuestros compatriotas, e ilustrados de los conocimientos de la santa fe católica, y de las luces, no solo de las menores letras sino también de la latinidad y la filosofía (AGI, Chile, 199).

Pedían al gobernador presidente, asimismo, que usara su autoridad y facultades para que les fueran conferidas las órdenes sagradas, a las que siempre habían aspirado y merecían por su buena conducta. Agregaban que sobrepasaban la edad que pedía la Iglesia para obtener el sacerdocio: Pascual Reuqueante tenía 29 años, mientras que Juan Bautista Anicoyan y Francisco Quiñelican tenían 24. Terminaban la carta manifestando su confianza en que usaría el peso de sus facultades para ser ordenados y, como vicepatrón, le pedían que se les otorgara el hábito clerical.

La exposición del expediente muestra dos cosas: que paulatinamente se fueron resolviendo los obstáculos que impedían las ordenaciones y que las autoridades políticas jugaron en ello un papel fundamental. Pese a esto, los tres pretendientes a órdenes mayores presentaron un memorial al gobernador presidente respondiendo al reparo de ilegitimidad. Por lo extraordinario del caso y de la argumentación, enseguida le dedicamos un espacio propio en nuestro relato.

LA DEFENSA DE LA LEGITIMIDAD DEL MATRIMONIO INDIO CON BASE EN EL DERECHO NATURAL

La carta dirigida a Higgins se inicia repitiendo la solicitud de ser admitidos en el sacerdocio a raíz de la última contestación del obispo de Santiago. A continuación, se referían a los tres problemas que obstaculizaban la ordenación. Respecto a las dimisorias, afirmaron que hacía más de 10 años que habían salido de la jurisdicción del obispo de Concepción. Además, que tanto el concilio de Trento

como las reales cédulas recomendaban la observancia de la necesidad de dimisorias en el caso de los pretendientes a órdenes que no eran súbditos del ordinario, es decir a los extraños, pero que cada uno debía ser ordenado por su propio obispo, y que si un pretendiente quisiera ser ordenado por un obispo que no fuera el propio debía presentar dimisorias y testimoniales. Dado que habían adquirido domicilio en Santiago por residir allí, eran súbditos del obispo y no extraños y no estaban en la situación semejante al presbítero Agustín Yabar, que proponía el obispo, caso que requirió de dimisorias. Además, como los tres pretendientes habían salido de su patria a corta edad y habían estado en un ambiente protegido de mala conducta, no era necesario que presentaran el expediente de *vita et moribus*, como lo fue en el caso del presbítero Agustín Yabar por haber salido de su patria siendo un adulto. Por eso, no eran además necesarias las dimisorias y testimoniales del obispo de Concepción porque los pretendientes habían contraído domicilio en el obispado de Santiago. Despejado este obstáculo, quedaba el de irregularidad contraída por el defecto de natales o ilegitimidad de origen. Al respecto argumentaron que

la falta del rito dispuesto por la Iglesia que acompaña comúnmente a las alianzas de nuestros padres, no debe producir en los hijos esta irregularidad o embarazo para su promoción. Porque ello es que prescindido por ahora de la razón de sacramentos tan legítimos son estos matrimonios en su clase como los nuestros en la suya cuando ellos los han contraído en su modo natural y sin contravenir a las leyes políticas de sus jefes y estatutos de su nación (AGI, Chile, 199).

De esta manera argumentaron la legitimidad del matrimonio de sus padres, sin que correspondiera diferenciar entre matrimonios legítimos e ilegítimos, por lo que la falta de sacramento en el matrimonio de sus padres no los convertía a ellos en hijos ilegítimos. Por tanto, afirmaron en el derecho natural la legitimidad del matrimonio de sus padres. En consecuencia, no se podía hacer valer la diferencia entre matrimonios legítimos e ilegítimos con el objeto de negarles las

órdenes sacerdotales, sino que, por el contrario, había que atender al espíritu de la Iglesia y a los cánones respecto a esta irregularidad.

La irregularidad de nacimiento no había sido considerada tal por la Iglesia por la ilegitimidad del matrimonio de los padres del ordenado ni porque sus hijos fueron concebidos fuera del ayuntamiento canónico “reglado por las leyes y ceremoniales de la Iglesia”. Si así fuera, los que nacían en un matrimonio nulo por impedimentos dirimentes (contraído de buena fe por los dos cónyuges o por uno de ellos) o celebrado bajo el rito griego hubieran sido irregulares y no aptos para recibir las órdenes sagradas en el rito latino, lo cual era falso.

Las razones detrás del impedimento de irregularidad eran la incompatibilidad de la dignidad del estado con el crimen de los padres por considerarlos infectados con la incontinencia de sus progenitores. Esta criminalidad no se suponía en quienes según sus ritos habían contraído la alianza matrimonial. Por tanto, esas irregularidades no corrían para ser ordenados en el caso de sus hijos y descendientes incorporados desde el bautismo a la religión. La inhabilidad o impedimento canónico debía considerarse exclusiva en su clase ya fuera del matrimonio como sacramento o como contrato, de manera que siempre que en ambos modos hubiera matrimonio cesaba la irregularidad. Y, si la hubiera, era superable porque los obispos de las Indias habían recibido del papa Pío V, por medio de una bula de 1571, la posibilidad de dispensar todo tipo de irregularidades y de la simonía, para las ordenaciones y para recibir beneficios eclesiásticos.

Profundizaban sus argumentos diciendo que Juan de Solórzano no incluía la ilegitimidad o vicio de origen entre los tropiezos de los naturales para promociones, y se pronunciaba, por el contrario, por considerarlos aptos si eran idóneos, capaces y suficientes. Añadían que, si bien había habido algunas reales cédulas que prohibían la ordenación, se entendieron respecto de los recién convertidos y de manera transitoria. Esta misma interpretación se debía extender al canon 74 del cuarto concilio limense (que prohibía a los naturales la ordenación) y a los documentos de erección de las catedrales en

Indias, que excluían a los naturales de las sagradas órdenes mientras estaban en la barbarie.

No podían aplicarse a casos como los de los tres jóvenes naturales que habían recibido instrucción y por ello en el tercer concilio limense se había dispuesto que los naturales que no tuvieran patrimonio o beneficio fueran ordenados a título de lengua y destinados a las doctrinas de la arquidiócesis de Lima. Por ello había varios naturales sirviendo en beneficios y prebendas, sin que éstos se les negaran por ilegítimos u originarios de padres infieles. Citando a fray Juan de Zapata y Sandoval y su *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*, afirmaban que era de justicia que los cargos y oficios, eclesiásticos y seculares, fueran conferidos a los naturales y a los allí nacidos y educados porque no había ley que los inhabilitara ni excluyera de iglesias, órdenes y colegios. Y, recurriendo nuevamente a Juan de Solórzano, hacían referencia al capítulo 29 de su *Política indiana*, en la que afirmaba que nunca los descendientes de gentiles o infieles que hubieran abrazado voluntariamente la fe, con excepción de los judíos y moros, fueron excluidos de los oficios y beneficios eclesiásticos.

Finalmente, en relación con la falta de congrua, señalaban que, aunque no hubiera por el momento doctrinas o curatos disponibles, los habría en el futuro en esa diócesis o en la de Concepción y que había necesidades de curas seculares sustitutos, dado que los regulares colaboraban en ello, por lo que podían servir de curas auxiliares. Citaban a muchos sacerdotes del obispado que habían sido ordenados en el pasado sin congrua y con la expectativa de obtenerla. También decían que las dificultades debían ser vencidas a la luz de que el rey había erigido un colegio para los naturales para que fueran educados, asumiendo los gastos, con el único fin de generar la gratitud de sus padres, el sosiego y la tranquilidad del reino. También era una ventaja para la religión que fueran ordenados porque podrían servir en los tercios y otros lugares predicando a los suyos, quienes habían mirado a los españoles como extranjeros y temían ser engañados o víctimas de intereses particulares. Quizá por ello, discurrían, el tercer concilio limense había dispuesto que los naturales fueran ordenados a título de lengua e invitados a servir

en doctrinas por la suficiencia e idoneidad que exigía ese ministerio. Recordaban que se había mandado guardar el sínodo en la diócesis de Santiago, según el último sínodo del obispo Manuel de Alday. Según lo expuesto, estaban allanados todos los obstáculos, por lo que los tres pretendientes a órdenes pedían al gobernador presidente que dispusiera e hiciera lo necesario para su ordenación. Firmaban los tres en Santiago el 23 de diciembre de 1793.

Seguía en el expediente un informe del provincial de Santo Domingo, fray Marcos Vásquez, acerca de dos puntos sobre los que le habían pedido que se pronunciara: la conducta y los conocimientos de escolástica de los tres pretendientes a órdenes. Primero señalaba que, por mandato del gobernador presidente Higgins, hacía un año y siete meses que vivían en el convento sin que en ese largo tiempo experimentaran en ellos vicios o maldades, sino, por el contrario, disposición a las virtudes y letras. Los caracterizó como sumisos, moderados, de gran recogimiento, veneración a los religiosos, rendimiento ante sus maestros, devotos, piadosos, dóciles, suaves, de gran voluntad, buenos, inclinados al bien. Participaban de la tercera orden, se confesaban y comulgaban una vez al mes, asistían a las oraciones y pláticas y a la misa diaria, y habían participado en los ejercicios espirituales de la comunidad. Finalmente, señalaba que siendo el prelado de la casa no había recibido ninguna queja de los tres ni escuchado a alguien hablar mal de ellos. Respecto a sus estudios, decía que sabían leer y escribir, gramática y filosofía, y que Reuquiente destacaba en esta última, aunque estaban aún estudiándola.

Terminada esta parte del expediente, el fiscal expuso su sentencia cambiando la anterior. En efecto, señaló que los nuevos antecedentes aportados por los indios jóvenes mostraban que no eran necesarias las dimisorias del obispo de la Concepción por ser domiciliarios del obispado de Santiago. Quedaba entonces sólo evacuar las testimoniales. Para ello pedía que se le solicitaran al obispo de Santiago y que se realizaran lo más pronto posible. La respuesta de Sobrino y Minayo a este último requerimiento del fiscal, fechada el 13 de febrero de 1794, es interesante, dado que menciona una vez más que los tres pretendientes eran originarios del obispado de la Concepción y

agrega que el obispo de aquella diócesis había dado el consentimiento para su ordenación según un oficio que estaba incluido dentro de otro enviado por el intendente de Concepción. Confirmaba también el argumento de los tres pretendientes de que no eran necesarias las testimoniales por haber salido de muy corta edad de sus países, haber vivido años en el colegio de naturales de Santiago y, luego de su traslado, en Chillán. Por ello, aceptaba ordenarlos, pero pedía a Higgins que buscara una congrua para ellos.

El fiscal también solicitó que el teniente coronel Buenaventura Matute, a cargo de pagar los gastos de los naturales en Santiago, informara sobre dichos gastos. Gracias a este informe sabemos que fueron seis los colegiales que se trasladaron a Santiago a continuar con estudios mayores en el convento de Santo Domingo, pero no conocemos los nombres de tres de ellos. El gasto diario fue de dos reales por persona, y el gasto mensual, 16 pesos un real y medio.

En otro oficio del fiscal al gobernador presidente abordaba el tema de la congrua, dado que el obispo había dicho que no había disponible un beneficio eclesiástico. Pero, para no diferir más la ordenación, era de la opinión de que se les asignaran fondos del ramo de temporalidades, del que habían sido hasta entonces asistidos de manera suficiente y moderada, según lo informado por el teniente coronel Buenaventura Matute. Proponía que siguiera la misma manutención hasta que pudieran sustentarse por sí mismos. Señalaba que era posible la ordenación a título de lengua, si se estaba por obtener un beneficio curado, lo que no era el caso en la diócesis de Santiago; y no dudaba de que en el futuro lo obtendrían en el obispado de la Concepción, lo que ayudaría a la conversión de los indios infieles al cristianismo.

El gobernador presidente Higgins, en un decreto, se conformaba con el dictamen del fiscal porque la congrua sacerdotal en la diócesis de Santiago era de 200 pesos, cifra del ramo de temporalidades que hasta ese momento se había pagado a los pretendientes para su subsistencia, dado que era un gasto que se mantendría hasta que obtuvieran una plaza en una capellanía de la frontera. Enviado este decreto al obispo de Santiago, éste ratificó al gobernador presidente Higgins, en oficio del 22 de marzo de 1794, que los ordenaba

y que sólo bastaba que hicieran la petición y enviaran el certificado de bautismo.

Terminaba así este largo proceso para ser admitidos en órdenes. Una vez superados localmente los obstáculos que habían puesto los dos obispos, Ambrosio Higgins escribió al respecto el 12 de abril de 1794 al secretario del despacho de Gracia y Justicia, Pedro Acuña y Malvar, enviándole el expediente. Le comunicaba que Pascual Reuqueante, Francisco Inalican y Juan Bautista Anicoyan, hijos de caciques principales, le habían manifestado a mediados de 1792 su voluntad de ser ordenados sacerdotes y seguir la carrera eclesiástica “para emplearse en la conversión, y evangelización de sus hermanos” (AGI, Chile, 199). Asimismo, que se había asegurado personalmente de la vocación, evaluando su educación en el colegio de Chillán y su instrucción en filosofía, latinidad y primeras letras, y concluía que iban a ser muy buenos eclesiásticos e iban a lograr la conversión de sus naciones porque su predicación iba a ser escuchada sin la sospecha con que se recibía la de los españoles. Por ello, había iniciado los contactos necesarios conducentes a la ordenación con el obispo de Concepción, Francisco José Marán, quien se opuso objetando defecto de natales y falta de congrua de sustentación. Por esta razón había pedido al obispo de Santiago, Sobrino y Minayo, que buscara una manera de superar estos obstáculos, pero había puesto otros: el origen de los aspirantes y la necesidad de dimisorias del obispo de Concepción por pertenecer éstos a dicho obispado. A causa de todo ello, había insistido argumentando que las leyes de los reinos americanos propiciaban la ordenación de los naturales y la valoraban como ventajosa al Estado y a la religión. Debido a esa insistencia, el obispo de Santiago buscó la manera de salvar los obstáculos y lo había logrado, pero dejando a la resolución del gobernador presidente la garantía de la congrua de sustentación. La solución fue aplicar fondos de las temporalidades de jesuitas, considerando las órdenes reales que establecían que todos los alumnos del colegio eran mantenidos con estos fondos hasta que tomaran destino y ocupación que costeara su subsistencia, solución aceptada por el obispo.

Esta carta también informaba que Sobrino y Minayo confirió las órdenes menores el 5 de abril de 1794 a Pascual Reuquiente y Juan

Bautista Anicoyan, el 6 de abril el subdiaconado y el 11 de abril el diaconado, quienes se incorporaron al clero secular. Finalmente, Francisco Inalican no había recibido las órdenes por haber tomado la decisión de incorporarse a la orden franciscana, pero Higgins se comprometió a que después de que terminara el noviciado promovería que fuera ordenado sacerdote. Respecto a las congruas de sustentación, con el fin de que no se gravara permanentemente al fondo de temporalidades de jesuitas, asumió la responsabilidad de que se los enviara a servir las capellanías de los fuertes de frontera, situándolos cerca de la tierra de sus padres. Finalmente señalaba que:

Sea por ser el presente el primer ejemplar de esta clase después de casi dos siglos, y medio de la conquista de este reino, o por el interés, y ventaja que han presentido en sus naturales, he tenido infinito gusto de observar el alborozo, y complacencia con que las naciones de indios congregadas en el próximo pasado parlamento recibieron la noticia de la honrosa satisfacción que les preparaba diligenciando las órdenes de estos individuos (AGI, Chile, 199).

Con base en este expediente, el 11 de septiembre de 1794 se hizo la consulta al rey que contiene un resumen de la carta de Higgins y del expediente mismo. La mesa aprobó las diligencias hechas por Higgins, ratificando que eran ventajosas y útiles al Estado y a la religión y ayudarían a la propagación del catolicismo. Como en toda consulta al rey, está su parecer, ahora expresado de una manera más larga y manifestando un sentimiento: “14 de septiembre SM ha tenido gusto con estas noticias y lo aprueba todo. Fecho en 16 del mismo” (AGI, Chile, 310).

En la carta de Ambrosio Higgins no se menciona más a Francisco Quiñelican sino a Felipe Inalican, de quien sabemos que fue fraile franciscano. La única explicación que encontramos para su ausencia en la carta de Higgins es que probablemente no era segura su decisión de recibir las órdenes sacerdotales a la hora en que fue escrita o había otro problema. Sobre Francisco Quiñelican, el historiador Prieto del Río señala que era hijo del cacique de Imperial, Felipe Inalican, quien había nacido hacia 1771. Se educó en el Colegio de Na-

turales de Santiago y en Chillán, desde donde retornó a Santiago a estudiar teología en el convento de Santo Domingo. Hacia 1794 fue ordenado de presbítero y habría fallecido en 1803 (Prieto del Río, 1922: 557). Agregamos a estos datos que su ordenación no figura asentada en el libro de órdenes del obispado de Santiago.

RELIGIOSOS Y CLÉRIGOS SECULARES DEL SEMINARIO DE NATURALES

Veamos algunos datos más de los ordenados. De Francisco Quiñe-lican ya aportamos los datos que tenemos. No sabemos el primer destino de Pascual Reuquiente, pero habría residido en Santiago y se habría adherido a la causa patriota a partir de 1810, siendo calificado como insurgente durante la reconquista española y absuelto por la junta de vindicaciones formada por el cabildo secular para calificar la conducta de los sindicados (Prieto del Río, 1922, 555). Lo encontramos en 1817 como vicepárroco de Melipilla (Arancibia, 1969, 43). Murió en 1818 en Santiago; en su partida de muerte, en el libro de defunciones de la parroquia del Sagrario de la Catedral de Santiago (AASCH, Parroquia del Sagrario libro 3 de defunciones), se señala que tenía 50 años al morir y no tuvo qué testar. De Juan Bautista Anicoyan se desconoce su destino posterior a la ordenación sacerdotal, sólo se sabe que ya había muerto en 1803 (Prieto del Río, 1922: 39).

Francisco Inalican, también llamado Juan, nació en Imperial, en el sur de Chile. Vistió el hábito franciscano en 1794 e hizo su profesión solemne el 12 de marzo de 1795 (Iturriaga, 2003). Se ordenó de presbítero en Santiago como miembro de la orden franciscana en 1800 (AASCH, Secretaría del obispado 379). Su primer destino fue el de capellán del fuerte de San Rafael en Mendoza, donde ejerció su ministerio entre los pehuenches. En 1805 era padre maestro dentro de su orden y enseñaba gramática en el convento franciscano de la misma ciudad. En ese año acompañó al comandante de Milicias Urbanas, don Miguel Félix Meneses, en una expedición pacificadora de los indios del sur de Cuyo (Günckel, 1961: 152). No sabemos exactamente en qué fecha fue capellán del fuerte de San Carlos, tam-

bién en Mendoza. En los primeros días de octubre de 1814 el general José de San Martín, por entonces gobernador intendente de Cuyo, le comunicó a los caciques pehuenches, a través de fray Francisco Inalican, que el reino de Chile había caído en manos de los españoles, enemigo común, pidiéndoles que informaran sobre cualquier movimiento de la frontera. En 1817, por su cercanía y contacto con los pehuenches, el general San Martín le encargó que los convenciera para que ayudaran al Ejército Libertador a cruzar Los Andes (Günckel, 1961: 144). La última noticia que hemos encontrado sobre este fraile patriota fue que murió en Santiago en el convento máximo de la Santísima Trinidad el 20 de diciembre de 1823.

Otro franciscano seminarista del Colegio de Naturales de Chillán fue Francisco Millapichun, oriundo de Osorno. Su padre se apellidaba Catihuala y su madre Taiguenquis, pero siempre usó oficialmente el apellido Millapichun (Iturriaga, 2003). Vistió el hábito franciscano en 1811 e hizo su profesión solemne el 29 de febrero de 1812. Completó los estudios de teología en el convento de los dominicos. Fue primero profesor de español, probablemente en el Colegio San Diego de la ciudad de Santiago. Sobre él dicen tanto Hugo Günckel (1961: 146) como Iturriaga (1986: 54) que también fue patriota decidido y partidario de la causa americana, aunque sin especificar más. En 1814 era corista. Trabajó desde el 29 de mayo de 1821 como misionero apostólico en Dallipulli, cerca de la actual ciudad de La Unión, provincia de Valdivia. Regresó a Santiago en 1826, donde fue profesor de gramática. Murió en 1826 o 1827.

Otro estudiante del Colegio de Naturales de Chillán que se ordenó sacerdote fue Juan Calvugur, quien habría ingresado al seminario de Chillán en 1794 (Lagos, 1908: 322, 472). La ordenación sacerdotal de Calvugur no está asentada en el libro de órdenes del obispado de Santiago, por lo que creemos que perteneció al clero de Concepción. Francisco Inalican, hijo de Felipe Inalican y Petrona Arcos de la Cruz, nacido en Valdivia en 1795, ordenado presbítero en 1818, ejerció el ministerio sacerdotal en Valdivia hasta su fallecimiento (Guarda, 1979: 28). Francisco Millapichun nació en Osorno en 1792 y murió en Valdivia en 1826; fue ordenado sacerdote en

1812 y sirvió en la misión de Dallipulli desde 1821 hasta su muerte (Guarda, 1979: 28).

LA ÚLTIMA ETAPA DEL SEMINARIO DE NATURALES

Las noticias del seminario escasean a partir de 1795. En carta del gobernador presidente Muñoz de Guzmán al secretario José Antonio Caballero, en la que daba cuenta del parlamento de 1803 celebrado en Negrete, le recordaba que sus antecesores no habían efectuado ninguno. Informaba que los caciques habían pedido el traslado del seminario desde Chillán a Los Ángeles, punto al que se había opuesto. Como en los anteriores parlamentos:

Que también se encargó a toda la tierra (y fue el artículo tercero del último parlamento de Negrete) que los hijos de los gobernadores, caciques, o indios principales, se eduquen cristianamente en el Seminario que SM costea en la ciudad de Chillán, cuyas ventajas tocan por experiencia, teniendo a la vista a varios hijos de los naturales de los cuatro Butalmapus, colocados en la alta dignidad del sacerdocio, con la veneración y respeto debido, y otros en destinos de comodidad, que les ha proporcionado su buena educación; por lo que se les repite nuevamente, que todos los buenos caciques esfuercen empeños, entregando sus hijos a los reverendos padres misioneros, y maestros del referido colegio, para los fines propuestos, en que tendré yo la mayor complacencia, y acreditaré la estimación que tienen de mis consejos (AGI, Chile, 204).

Una carta de fray Antonio de Rocamora, guardián del colegio de Chillán, al intendente de Concepción, fechada el 25 de octubre de 1809, le informaba que el seminario de naturales estaba a cargo de un solo religioso de 69 años de edad, que habían pedido al superior gobierno que aprobara que hubiera un maestro secular de gramática, por no haber podido continuar el religioso que impartía esa materia y no haber nadie en la comunidad que pudiera hacerlo (AGI, Chile, 468).

Por otra parte, poseemos información del férreo control de los gastos que rendía el ecónomo del colegio. En mayo de 1809 la Junta de Temporalidades aprobó las cuentas del ecónomo José Francisco Lazcano; sin dudar de su buena conducta, de la lectura de la documentación queda claro que no había entera satisfacción con las cuentas que presentaba. La junta, para asegurar los intereses de la Real Hacienda, ordenó que el ecónomo afianzara hasta la suma de 500 pesos el manejo del dinero del colegio y que, si lo superaba, hipotecara de sus bienes los pagos. En la misma línea, ordenaron que no se abonara al colegio ningún gasto de ningún indio que no hubiera sido por decreto de la superintendencia general o desde la fecha que el rector hubiera pedido su admisión. Finalmente, que todas las cuentas subjetivas se rindieran y aprobaran ante el intendente de Concepción, quien las debía comprobar y hacer glosar a los ministros de la Tesorería General, encargados de aquel ramo. Tomaron razón de estas disposiciones Pedro Lurquin, administrador de temporalidades, y Lucas Oyarzabal, contador mayor del tribunal de cuentas.

¿Qué había pasado? Efectivamente, estaba reglamentado que sólo podían extraer a indios los padres franciscanos o los comandantes fronterizos, dándoseles plaza de seminarista una vez aprobada por el gobernador presidente de Chile. Pero cuando se presentaba la ocasión de extraer un indio lo hacían y sólo con posterioridad daban aviso al superior gobierno. Ése había sido el caso del indio Juan Antinau, extraído en octubre de 1809, quien había permanecido en depósito en el colegio sin plaza de seminarista, que se le dio cuando llegó la aprobación del gobernador presidente, recibiendo entonces beca, bonete, escudo y ropa, pero antes de la llegada de la aprobación se lo había alimentado y vestido con ropa dejada por otros seminaristas. Estas noticias las conocemos por una carta dirigida al gobernador presidente por uno de los capellanes de la frontera, quien agregaba que era evidente que esos gastos más el traslado debían correr por cuenta del colegio y que siempre se había hecho así. No sabemos cómo terminó el caso (ANCH, Capitanía General, 958).

Con la formación de la Junta de Gobierno de 1810 comenzó una nueva política educacional en Chile. Un decreto de la junta fechado

el 21 de octubre de 1811 apuntaba a abrirles el acceso a los establecimientos de educación pública:

Siendo conforme a la sana política, el que los indios recibiendo los mismos beneficio olviden la chocante distinción que los mantiene en el injusto abatimiento, y en el odio hacia un pueblo de quien deben ser unos individuos sino privilegiados, a lo menos iguales; para ello se les admita y sostenga en este y demás colegios, sin diferencia de los demás descendientes de españoles y que a ese fin se destinen los dos mil pesos anuales, que sin fruto se han invertido en el Seminario de Naturales (AGI, Chile, 206).

Este decreto determinó un informe de fray Juan Ramos, guardián del colegio de Chillán, a la Junta de Gobierno sobre los indígenas egresados que estudiaban en universidades o ya ejercían una profesión. Aparecen mencionados los indios que habían seguido la carrera eclesiástica:

El fruto que se sacó de los indios es como sigue. Dos clérigos sacerdotes, uno de ellos es muerto, y el otro es teniente de cura en el obispado de Santiago. Un religioso dominico sacerdote, que tomó el hábito en dicha capital. Dos franciscanos, uno es corista, y acaba de concluir el curso de filosofía, el otro después de haber estudiado filosofía y teología, y ordenado de sacerdote, fue destinado de sus prelados para maestro de gramática en Mendoza, y hoy se halla capellán de la guarnición de un fuerte construido a la otra banda de la cordillera para resguardo de los indios pehuenches, y a fin de que los aconseje como a hermanos (AGI, Chile, 206).

Hemos dado cuenta en este capítulo de todos los indígenas presbíteros contenidos en este informe; por orden de aparición, los nombrados serían Juan Bautista Anicoyan (muerto siendo presbítero secular en 1803), Pascual Reuquente (el teniente cura), un dominico y los dos franciscanos, fray Francisco Millapichun (corista) y fray Francisco Inalican (capellán de los pehuenches). Pese a los esfuerzos realizados, no fue posible precisar la identidad del fraile dominico

mencionado en este informe, dado que no se ha conservado en los archivos dominicos el libro de profesiones de las primeras décadas del siglo XIX (Ramírez, 1984).⁷ Por lo tanto, en esta segunda etapa de formación del clero indígena chileno durante el dominio español hubo dos presbíteros seculares y tres religiosos, dos franciscanos y un dominico.

Una moción presentada por Manuel de Salas a la junta el 20 de febrero de 1811 proponía unificar en uno solo los diferentes colegios que existían (Frontaura, 1889: 30). La propuesta abarcaba a la Academia San Luis, la Universidad de San Felipe, el Seminario Conciliar, el Convictorio Carolino y el Colegio de Naturales de Chillán. El tema se zanjó en el congreso de 1811, que en sesión del 5 de octubre acordaba

admitir a los indígenas en los colegios del estado en las mismas condiciones de igualdad que a los descendientes de españoles y que a este fin se destinen los dos mil pesos que anualmente se invierten en el Seminario de Naturales (Letelier, 1887: 118).

Por lo tanto, los 2000 pesos que se destinaban al sostén del seminario de naturales pasaron a sustentar el Instituto Nacional, que se fundó el 10 de agosto 1813. Acerca de tal medida, hay que considerar, por un lado, que comenzaba una nueva política respecto a la educación de los indígenas y, por otro, que la mayoría de los franciscanos del colegio de Chillán se manifestaron partidarios de la causa realista a partir de 1810. Paradójicamente, el Colegio de Propaganda Fide de Chillán fue un centro de formación de patriotas y de refugio de realistas. En él se educaron Bernardo O'Higgins y otros partidarios de la Independencia de Chile, también tres de los presbíteros indígenas que estamos estudiando apoyaron esta causa. Como ha dicho el padre Iturriaga, voluntaria o involuntariamente

7 El historiador de la orden dominica en Chile, padre Ramón Ramírez, nos dijo no conocer este dato y no haber encontrado nunca huellas de un miembro de la orden indígena en este periodo.

los franciscanos del colegio de Chillán, aunque realistas, formaron patriotas (Iturriaga, 1986: 54).

Iniciamos este capítulo con la decisión del traslado del colegio de naturales desde Santiago a la ciudad de Chillán, lo que implicó un cambio también en la dirección del colegio, que dejó de estar a cargo del clero secular y pasó a las manos de la comunidad franciscana del Colegio de Propaganda Fide. Simultáneamente, adquirió el carácter de seminario, con ésta como una de las improntas más claras de lo que fue la última etapa del proyecto de la educación de los naturales en Chile. De la comparación de las constituciones del colegio quedan en claro cambios relativos a la formación franciscana en teología y filosofía; desaparece también un tipo de colegial, el legista, que debía ser destinado por el superior gobierno a un colegio o universidad donde se lo formara en esa ciencia. Otra diferencia fue la mayor edad de admisión de los seminaristas, a partir de los 10 años, y la incorporación de la posibilidad de que, una vez formados cristianamente y en primeras letras, optaran por continuar estudiando filosofía, gramática o teología o el aprendizaje de artes mecánicas, con el deber, para quienes manifestaran esta última opción, de dejar el colegio a fin de iniciar esa formación. De los datos que tenemos de los alumnos del seminario queda claro que la formación que recibieron duró muchos años más de los previstos. De igual modo que las constituciones de 1784 para el colegio de Santiago, las del seminario de Chillán decían que era una concreción de la real cédula de 1774, destinado a jóvenes naturales nobles capaces de ascender a honores sin diferenciarse de los vasallos españoles; los indios compartían el aprendizaje de las primeras letras con los hijos de los vecinos españoles, lo que también lo diferencia del colegio en su etapa santiaguina.

El mayor logro formativo de esta etapa fue la elección de la carrera eclesiástica por parte de algunos alumnos que pudieron incorporarse al clero secular y a las órdenes franciscana y dominica. En estos casos, como también en los de aquellos que optaron por el aprendizaje de artes mecánicas, no consta que hayan vuelto a sus tierras, sino que se quedaron a vivir en la sociedad española integrados a ella por medio de sus carreras y profesiones. Consta que sólo

un indio se matriculó en la Universidad de San Felipe para estudiar medicina, sin que llevara a cabo el estudio.

El rol jugado por las autoridades políticas fue fundamental en la concreción del colegio y en la admisión al sacerdocio de los tres pretendientes seminaristas. Fueron las autoridades políticas las que impulsaron el traslado del colegio de Santiago a Chillán y garantizaron su mantenimiento. El gobernador presidente de Chile encargó al intendente de Concepción visitar el seminario cuando hiciera la visita de la intendencia. Las constituciones dejaron establecida la manera de extraer a los naturales de su tierra, quiénes lo podían hacer y que la concesión de beca dependía de la aprobación del gobernador presidente.

Sorprende la negativa inicial de los obispos chilenos a ordenar de presbíteros a los tres seminaristas argumentando su ilegitimidad. Al mismo tiempo, llama la atención la nutrida y fundamentada argumentación de los tres pretendientes para rebatir, uno a uno, los argumentos por los que se les negaba la ordenación y también llama la atención que fuera necesaria la mediación de las autoridades políticas. El expediente que se tramitó por ello en la Real Audiencia deja al descubierto la resistencia que despertaba en la Iglesia local, y probablemente en la sociedad, el servicio sacerdotal de los naturales del reino. Esto se acentúa si tenemos en cuenta que los obispos tenían la facultad de dispensar el defecto de nacimiento en caso de que lo hubiera. Mientras el obispo Marán, que era natural de los reinos del Perú, mantuvo su postura de no ordenarlos —pese a que era imposible que desconociera que en el arzobispado de Lima y sus sufragáneas no se ponía como obstáculo para la ordenación la ilegitimidad del matrimonio indio llevado a cabo con base en sus propias leyes—, el obispo de Santiago, Blas Sobrino y Minayo, accedió a admitirlos en las órdenes y dejó clara su obediencia a las reales cédulas de 1697, 1725 y 1774.

CONCLUSIONES GENERALES

Hemos hecho un largo recorrido temático, cronológico e historio-gráfico por la educación de los indios en general y la historia de los colegios destinados a los hijos de caciques e indios principales en particular. Hemos visto su inicio en las Antillas, donde la idea de fundarlos nació; la forma en que se plasmó en la Nueva España, y el traspaso de las características e influencia del modelo y sus estrategias al virreinato del Perú, como contexto del estudio específico de este tipo de colegios en Chile. Tal recorrido nos permite afirmar que, si bien estos colegios tuvieron elementos en común, influencias mutuas y experiencias compartidas, cada uno fue original en el momento en que se lo creó y en el contexto social, religioso, cultural y político donde se instalaron. Apuntaban a que la élite india se hispanizara, que se convirtiera en agente de conversión y cristianización, gestora de la introducción de la civilización occidental en las naciones indias por medio de la cúspide de la sociedad indígena. El paso previo y simultáneo fue instituir e introducir el cacicazgo y otorgar a quienes lo detentaban y sus descendientes privilegios y posibilidades de acceso a estudios que les permitieran obtener empleos políticos y beneficios eclesiásticos. Este recorrido nos permitió visualizar las diferenciadas estrategias de evangelización y asimilación para la gran masa poblacional de los indios del común respecto a las que se aplicaron con los señores naturales, convertidos en caciques, e indios principales, que incluyeron la estructuración de las repúblicas de indios.

La historiografía, sin embargo, ha prestado una atención desigual a estos temas. En México abundan los estudios sobre la educación en general y sobre las escuelas de primeras letras y colegios destinados a los hijos de caciques, pero no ha ocurrido lo mismo en los territorios del antiguo virreinato del Perú. En la historiografía chilena los tres momentos del colegio de hijos de caciques han sido estudiados desde el siglo XIX por medio de trabajos monográficos que, si bien observan al colegio como uno solo, no conectan cada etapa. Esperamos que este libro, que analizó los tres momentos relacionándolos con las demandas de los mestizos reales y caciques peruanos por la publicación y ejecución de la cédula de honores de 1697 sea un aporte al conocimiento del tema.

Nuestra hipótesis de análisis fue que la cédula del 11 de mayo de 1697, que ordenó fundar el primer colegio de hijos de caciques en Chile, apuntaba a concretar la cédula de honores del 12 de marzo de 1697 como paso inicial e indispensable para abrir el acceso de los hijos de los caciques de Arauco al clero y a carreras seculares, quienes desde entonces eran considerados nobles como los hijosdalgos de Castilla. Algunos de los muchos nombres de los colegios lo muestran claramente: Real Colegio de Nobles Araucanos de Chillán (1700-1723), Real Colegio Arauco Carolino de Naturales del Reino de Chile (1775-1784) y Real Seminario de Nobles Araucanos de Chillán (1786-1811). Los nombres acentúan, también, que los tres colegios se fundaron por iniciativa real. Por eso, el devenir del colegio de caciques en Chile en sus tres momentos de existencia estuvo vinculado con la cédula de honores de 1697, la sobrecarta de ésta en 1725 y la nueva cédula de 1766 y, por tanto, con los memoriales y gestiones ante el Consejo de Indias de los mestizos reales y caciques del Perú para acceder a honores, educación y a las carreras políticas y eclesiásticas de la Monarquía. La Santa Sede también intervino en 1766 por medio de un breve papal en el que se sostenía que los indios podían ser educados en colegios, admitidos en las órdenes religiosas y acceder al sacerdocio y a oficios y dignidades eclesiásticas. Por ello vinculamos los colegios de hijos de caciques chilenos con las resistencias, luchas y tensiones sociales que derivaron de la promul-

gación, publicación y ejecución de las tres cédulas en el virreinato del Perú.

En relación con la nobleza indígena peruana, hemos analizado sus luchas y resistencia por la publicación y ejecución de la cédula de 1697 a lo largo del siglo XVIII, en cuyo origen estuvieron los memoriales presentados en Madrid (con apoyo de los caciques peruanos) por el presbítero mestizo real Juan Núñez de Vela. La historiografía peruana ha mostrado que algunos indios accedieron a cargos seculares menores. Respecto al sacerdocio católico, el tema fue estudiado por Scarlett O'Phelan (2002) en el arzobispado de Lima, demostrando que en el siglo XVIII se admitió a miembros de la nobleza indígena en las órdenes mayores. Para la Nueva España, nos sirvieron de marco general los estudios de Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre. Estos autores concluyeron que, si bien hay información sobre la presencia de indios nobles sacerdotes en el siglo XVII, aunque de manera escasa, se puede afirmar que para el siglo XVIII en la Nueva España hubo un clero secular indígena (Menegus, 2005; Aguirre 2006). El contraste con el Perú es evidente. Aunque, sin duda, esta comparación requiere más estudios, nos parece que la actitud de las sociedades y de las autoridades políticas y eclesiásticas fue determinante en las posibilidades de los indios para acceder a los estudios necesarios y a carreras eclesiásticas. En Perú la historiografía destacó el rechazo y desprecio de la sociedad española hacia los indios y hacia la nobleza indígena. Hemos visto cómo la resistencia de las autoridades políticas y eclesiásticas a publicar la cédula de 1697 y ejecutarla provocó un extraordinario movimiento de resistencia de los caciques nobles y de los mestizos del Perú que fue capaz de llegar al rey y al papa con las reclamaciones.

Trazado este marco general, veamos algunos aspectos específicos de los colegios de hijos de caciques y sus interrelaciones a lo largo del tiempo. No nos cabe ninguna duda de que el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco se encuentra en el origen de la discusión sobre la integración de los indios a la sociedad española en lo cultural, religioso, lingüístico, político y económico. Para que todo ello fuera posible, uno de sus fines principales era el de instruir, doctrinar y formar un clero indígena, sobre todo porque, por haber sido uno

de los primeros en su género y haberse fundado en los albores de la Conquista, se pensó en asociar a los indios a la tarea de evangelizar admitiéndolos en el sacerdocio católico. Hemos considerado las razones por las cuales en la Nueva España los franciscanos, las órdenes religiosas en general, las autoridades eclesiásticas y las políticas dejaron de apoyar la admisión de los indios en el sacerdocio precisamente debido a la experiencia de Tlatelolco y cómo se concretó esa negativa en los concilios provinciales americanos, más como postergación que como prohibición definitiva. Las razones en las cuales se fundamentó esta postergación fueron las dificultades de los indios para vivir las virtudes propias del sacerdocio católico y para aprender la teología y la filosofía. Además, la categorización de los indios como neófitos se convirtió en un estado permanente de su cristianismo. No escapó a la historiografía la coincidencia de estas conclusiones con el desarrollo de las primeras generaciones mestizas y criollas, ávidas de empleos políticos y beneficios eclesiásticos. Entre estos últimos, las parroquias de indios eran una posibilidad cierta para que el clero mestizo las sirviera por su dominio de las lenguas indígenas, sobre todo a partir de las reales cédulas que mandaban doctrinar a los indios en ellas. La competencia que hubiera significado un clero indígena resulta evidente, pues los criollos también vieron en el clero un espacio de inserción social.

La paradoja de este proceso fue que, aunque los franciscanos reconocieron la facilidad de los indios de la Nueva España para aprender el latín (de hecho, era la lengua de comunicación entre colegiales y frailes en Tlatelolco y llegó incluso a proyectarse como la vía de la unificación lingüística de los indios americanos), la gramática latina se eliminó del currículum a partir de esa experiencia, medida que fue heredada a los colegios de caciques posteriores. El latín era la base de los estudios superiores, sin saberlo no se accedía a los estudios de teología, leyes y filosofía. Por ello, la herencia de Tlatelolco fue la concepción de los colegios de hijos de caciques e indios principales como centros de aprendizaje de las primeras letras, lectura y lengua española, enseñanza de la doctrina católica (en las lenguas vernáculas y en español), vivencia de las virtudes y disciplina asociadas a la policía cristiana y, en algunos casos, rudimentos de gramática. Se

disoció de estos colegios la enseñanza de los saberes especulativos que se leían en colegios mayores o universidades, a los cuales podían ser enviados los alumnos que calificaran como aptos para ello. El mantenimiento de esta separación formativa en los siglos XVI, XVII y XVIII se ha asociado a los jesuitas, que enviaban a sus colegios de criollos y españoles a los caciques aventajados en el estudio.

La discusión en torno a si el colegio de Tlatelolco tenía o no el fin de formar un clero indígena ocultó otros logros o frutos del colegio que sus contemporáneos destacaron, como la alfabetización del náhuatl, la traducción a esa lengua de las grandes obras de la cultura occidental, los estudios de medicina, la formación en oficios y artes de los alumnos, etcétera, tal como vimos en el capítulo 1. Al menos en la Nueva España, también es posible conectar los fines evangelizadores y civilizadores que se esperaba recoger en los colegios de hijos de caciques con la formación de mujeres indias en recogimientos y beaterios. Este tema se ha analizado menos en el Perú. Si bien no abundan los estudios específicos sobre ellos, hemos visto que los jesuitas proyectaron pueblos de indios ideales con matrimonios formados por indias educadas en los recogimientos y beaterios e indios educados en los colegios de caciques y escuelas conventuales, germen de una nueva sociedad y semillero del clero indígena a largo plazo.

Los colegios destinados a los hijos de caciques en el Perú se fundaron primeramente en Quito en el siglo XVI, pero los más importantes se establecieron en el siglo XVII. Los obispos de la provincia eclesiástica del Perú, reunidos en el tercer concilio limense, acaecido en 1582 y 1583, pidieron al rey la aprobación de la fundación de colegios destinados a los hijos de caciques en toda la provincia. Vimos cómo se establecieron paulatinamente a lo largo del siglo XVII. No ocurrió lo mismo en Chile por el contexto de guerra, levantamientos y conflictos con los araucanos. Si bien destacan los franciscanos y los jesuitas en la fundación y mantenimiento de estos colegios, los jesuitas fueron los grandes impulsores. En Lima y Cuzco se fundaron los colegios del Príncipe y San Francisco de Borja, respectivamente, en la segunda década del siglo XVII, a cargo de la compañía. En el

del Cuzco se educó la nobleza incaica mientras que el limeño recibía alumnos de los distritos norteños del Perú y de las cercanías de Lima.

Precedió al establecimiento del primer colegio de caciques en Chile el desarrollo de una legislación que prohibía la esclavitud de los indios, el servicio personal y la exención del pago del tributo y la encomienda para los indios reducidos a pueblos o los que se redujeran. La reiteración permanente de estas medidas es el argumento más evidente de su incumplimiento y de las nulas posibilidades del rey y su consejo de imponerlas si la sociedad local no lo quería. La documentación de fines del siglo XVII sostiene que el contexto de la fundación del colegio de Chillán en 1700 fue una paz prolongada con los araucanos. Hubo también una confluencia de voluntades de las autoridades políticas y eclesiásticas que sostuvieron la fundación inicialmente; sin embargo, la falta de financiamiento conspiró contra la existencia misma del colegio. No es creíble que en Madrid no supieran que el situado potosino, previsto como fuente de sustentación, no cumpliría ese fin: los reclamos enviados desde Chile por la acumulación de años que no arribaba eran permanentes. A este problema hay que sumarle que el colegio también se vio envuelto en la tensión entre las autoridades políticas que propiciaron su fundación y la sociedad local, que no quería la paz con los araucanos ni el cese del comercio. Dos características emergieron en ese contexto que distinguen al colegio de Chillán de otros de su género; la primera, la concepción de mantener a los colegiales como rehenes y, la segunda, que el colegio por sus fines garantizaba la paz con los araucanos. No hemos encontrado en la bibliografía sobre colegios de hijos caciques esta concepción del alumno-rehén que, como vimos, es posible vincular con las conquistas romanas, según vimos en el caso de Hispania.

El colegio de Chillán duró 23 años. Durante la investigación descubrimos a sus alumnos, el tiempo de permanencia en el colegio y algo sobre sus estudios. Se los doctrinó en la religión cristiana, aprendieron a leer y escribir el español y rudimentos de latín porque la institución tuvo el fin de seleccionar alumnos para seguir estudios superiores y formar un clero indígena. El colegio estuvo envuelto, como hemos dicho, en la secular relación de enfrentamientos entre

españoles y araucanos. Por ello, en la víspera de la rebelión de 1723 los caciques retiraron a sus hijos sin que se cumpliera entonces la función de rehenes. Esta situación determinó, sin duda, que la publicación en el Perú de la real cédula de 1725 no tuviera efectos inmediatos en Chile y que la idea del colegio para los hijos de caciques quedara sepultada, pese a que la Corona así lo pidió inmediatamente después de la firma de la paz en Chillán en 1726.

A partir de 1750, las gestiones de los caciques peruanos en Madrid y Roma para que se consideraran los méritos de los indios en la concesión de beneficios eclesiásticos y empleos políticos tuvieron el efecto de la promulgación de otras dos reales cédulas en 1766 y 1769; la primera reiteraba los contenidos de la de 1697 y mandaba a los obispos y arzobispos admitir en los seminarios a los indios y mestizos; la segunda, temas recogidos en los concilios provinciales de la década que siguió a 1770. La real cédula de 1766 se ejecutó en Chile porque otra enviada en 1774 así lo ordenó. Por ello, en el parlamento de Tapihue de aquel año se les propuso a los caciques que entregaran a sus hijos para ser educados en el colegio que se establecería para los fines señalados y que eligieran jóvenes embajadores que los representaran para ser interlocutores con las autoridades españolas. En este segundo momento del colegio de caciques, se lo estableció en Santiago en 1775, donde también se radicaron los embajadores. Nuevamente se concibió la presencia de los colegiales y los embajadores como rehenes garantes de la paz. Las diferencias con el colegio de 1700 de Chillán, además de su localización, fueron que el clero secular estaba a cargo del colegio; además, funcionó junto a éste una escuela de primeras letras para los indios del común (como lo mandaba la cédula de 1774); tuvo constituciones en las que se reconoció la nobleza de los colegiales; la permanencia de los colegiales fue más larga respecto al colegio de Chillán; pudieron optar por dejar los estudios y, conservando la calidad de colegiales y bajo la autoridad del rector, aprender oficios mecánicos. Los puntos en común fueron la falta de presupuesto, que hizo que dos alumnos se fugaran y se revisara la continuidad del colegio; que los jesuitas financiaran el colegio, dado que su manutención recayó en el ramo de las temporalidades jesuitas, al igual que en caso del colegio de Chillán, cuyos

colegiales estudiaron con la beca de gracia de los colegios de San Francisco Javier y Máximo de San Miguel de la Compañía; además, la doble calidad de colegial y rehén político; la voluntad del superior gobierno del reino para que se estableciera, y su corta existencia.

En efecto, el traslado del colegio a la ciudad de Chillán y su instalación en el Colegio de Propaganda Fide franciscano que allí funcionaba estuvo determinado por la fuga de los alumnos y por el resultado de los exámenes de 1785, cuando se comprobó el escaso adelanto en los estudios y que algunos alumnos no querían seguir estudiando, por lo que se les permitió aprender oficios mecánicos. Se retomaba así la idea original de 1774 de que el colegio funcionara en Chillán y lo regentaran los franciscanos. Las fuentes mostraron que el traslado de los colegiales no fue fácil, porque se resistieron a ir y porque sus familias se negaban a que se llevara a cabo el traslado, por lo que, finalmente, fueron obligados por las autoridades políticas. El colegio quedó bajo la visita y control del intendente de la provincia de Concepción, quien examinó a los alumnos en 1791 y los encontró poco adelantados en su formación. Pese a esto, por primera vez, desde que se fundó el colegio de hijos de caciques, en 1792 un grupo de cinco alumnos fue enviado a Santiago a continuar estudios superiores para seguir la carrera eclesiástica. No tenemos noticias de que algún colegial haya seguido una carrera del real servicio, sólo sabemos que uno de ellos se matriculó en medicina en la Universidad de San Felipe y rindió exámenes de filosofía.

En esta investigación nos propusimos conocer a los alumnos del colegio de naturales en sus tres momentos. De las tres experiencias podemos concluir que los colegiales siempre fueron pocos, que el objetivo de extraer de la Araucanía a los hijos de los caciques fue muy complejo de llevarse a cabo porque los caciques araucanos se resistían a entregar a sus hijos para ser educados en los colegios. De hecho, los retiraron antes de la rebelión de 1723, lo cual debe ser visto como parte de la rebelión y de la conciencia que tenían del carácter de rehenes atribuido por las autoridades. Asimismo, la fuga de los dos alumnos del colegio en su etapa santiaguina fue también un acto de resistencia. La decisión que provocó en las autoridades, o sea, la de permitir la elección de los alumnos de continuar estu-

diando o aprender oficios, muestra claramente la claridad que éstas tenían respecto a las dificultades de mantener a los alumnos en el colegio. Las fuentes muestran indicios de que incluso el número de 20 colegiales (modesto en sí mismo) que se proponía formar no se alcanzó de manera permanente o se completó con hijos de caciques de reducciones o radicados fuera de la Araucanía. La existencia de las tres experiencias del colegio fue posible por la voluntad de las autoridades políticas y eclesiásticas para llevarlas a cabo pese a la resistencia, incluso, de la sociedad local, como vimos en el caso de la sociedad santiaguina, que rechazaba a los embajadores indios y que los caciques estudiaran en el mismo colegio que los jóvenes criollos. En esta historia lo que más llama la atención fue la negativa, a través de una muy débil argumentación, de los obispos de Santiago y Concepción a ordenar como sacerdotes a los tres candidatos enviados para proseguir estudios superiores en Santiago en 1792. Fue necesaria la mediación de las autoridades políticas para que, finalmente, el obispo de Santiago cediera y los ordenara de presbíteros, aludiendo expresamente a los mandatos reales de las cédulas de 1697, 1725 y 1766. La presión que ejercieron las autoridades monárquicas para que fueran admitidos en el sacerdocio estuvo en línea con todo el proceso de establecimiento de los colegios de hijos de caciques en Chile desde fines del siglo XVII, propiciado por las autoridades políticas locales que ejecutaron las reales cédulas de 1697 y 1774 que mandaban establecerlos.

No hay unanimidad en las fuentes sobre el número de los colegiales que siguieron la carrera eclesiástica. En 1811, el guardián del colegio de Chillán mencionó que fueron cinco: dos fueron religiosos franciscanos y uno dominico, los dos restantes ingresaron al clero secular. La bibliografía menciona a otros alumnos que a partir de 1810 se inclinaron por la carrera eclesiástica. Con la formación de la Junta Gubernativa de 1810 y el cese de las autoridades monárquicas comenzó otra etapa política en Chile. El Seminario de Nobles Araucanos fue cerrado por el congreso de 1811, al resolverse que los naturales no fueran educados por separado sino junto a los descendientes de españoles y admitidos en los colegios del Estado.

¿Se cumplieron los fines propuestos? Sin duda no se formó un clero indígena, aunque algunos colegiales se ordenaron sacerdotes. ¿Volvieron a sus tierras los alumnos de estos colegios como agentes de conversión y civilización? Es posible que algunos colegiales del primer colegio de Chillán volvieran a sus tierras, como afirman los jesuitas, aunque agregan que la mayoría no volvió y se casaron con mujeres mestizas o españolas pobres, aprendieron oficios y se quedaron a vivir en Chillán. En todo caso, no tenemos noticias posteriores de los alumnos que fueron retirados por sus padres del colegio antes de la rebelión en 1723. De la experiencia santiaguina y chillaneja a partir de 1775 podemos afirmar que no hubo una vuelta generalizada de los colegiales a sus tierras como agentes de civilización y conversión, fin común a todos los colegios de este tipo. La continuidad de los estudios para seguir la carrera eclesiástica y el aprendizaje de oficios para quienes así lo quisieron apuntaban, más bien, a insertarlos en la sociedad española, como lo muestra también los lugares del servicio sacerdotal de los tres clérigos.

No quisimos reducir nuestro estudio a una conclusión sobre el éxito o el fracaso de los tres momentos del colegio de naturales o de alguno de ellos, como lo hicieron las autoridades implicadas en establecerlos. Semejante opción permitió que, en nuestras pesquisas, quedara claro que los colegios de hijos de caciques formaron parte de la relación política entre españoles y araucanos en el siglo XVIII. A través de ello emergió la voluntad determinante de las autoridades políticas y de algunos eclesiásticos para que los colegios funcionaran, así como la resistencia de los caciques araucanos y de la sociedad española, que eran más partidarias del *statu quo* social; asimismo, las dificultades en el aprendizaje por parte de los colegiales, la falta permanente de financiamiento y el disfraz de éxito con que el colegio fue presentado al rey y al Consejo de Indias. Por último, recalamos que el hilo conductor que enlaza la concreción de los colegios de caciques en Chile fue tejido por las reales cédulas de 1697, 1725 y 1766, nacidas de las reclamaciones de los mestizos reales y caciques del Perú, cuyos contenidos fueron confirmados por la Santa Sede.

**ANEXO I. REAL CÉDULA SOBRE DAR HONRAS
Y CARGOS A LOS INDIOS DE AMÉRICA
DEL 26 DE MARZO DE 1697**

El Rey. Por cuanto teniendo presentes las leyes y cédulas que se mandaron despachar por los señores reyes mis progenitores y por mí encargando el buen tratamiento, amparo, protección y defensa de los indios naturales de la América, y que sean atendidos, mantenidos, favorecidos y honrados, como todos los demás vasallos de mi corona, y que por el transcurso de tiempo se detiene la práctica y uso de ellas, y siendo tan conveniente su puntual cumplimiento al bien público y utilidad de los indios y al servicio de Dios y mío; y que en esta consecuencia, por lo que toca a los indios mestizos, está encargado a los arzobispos y obispos de las Indias, por la ley siete, título siete del libro primero de la Recopilación, los ordenen de sacerdotes, concurriendo las calidades, y circunstancias, que en ella se disponen; y que si algunas mestizas quisieren ser religiosas, dispongan el que se las admita en los monasterios, y a las profesiones; y aunque en lo especial de que puedan ascender los indios a los puestos eclesiásticos o seculares, gubernativos, políticos, y de guerra, que todos piden limpieza de sangre, y por estatuto la calidad de nobles, ay distinción entre los indios y mestizos, o como descendientes de los indios principales, que se llaman caciques, o como procedidos de Indios menos principales, que son los tributarios, y que en su gentilidad reconocieron vasallaje, se considera que a los primeros y sus descendientes se les deben todas las preeminencias y honores, así en lo eclesiástico, como en lo secular, que se acostumbran conferir a los nobles hijodalgo de Castilla, y pueden participar de cualesquier comunidades, que por estatuto pidan Nobleza; pues es

constante que éstos en su gentilismo eran nobles, y a quienes sus inferiores reconocían vasallaje, y tributaban, había especie de nobleza, todavía se les conserva y considera, guardándoles en lo posible sus antiguos fueros o privilegios, como así se reconoce y declara por todo el título de los caciques, que es el siete del libro seis de la Recopilación, donde por distinción de los indios inferiores se les dejó el señorío con nombre de cacicazgo, transmisible de mayor en mayor a sus posteridades, inhibiendo de sus causas a las justicias ordinarias, con privativo conocimiento a las audiencias; y si como indios menos principales u descendientes de ellos, y en quienes concurre la pureza de sangre, como descendientes de la gentilidad, sin mezcla de infección u otra secta reprobada a éstos, también se les debe contribuir con todas las prerrogativas, dignidades y honras que gozan en España los limpios de sangre, que llaman del Estado general; y en consecuencia de esto, por la cédula que en treinta de mayo del año de mil y seiscientos y noventa y uno, mandé despachar para que en las ciudades, villas y lugares de uno y otro reino del Perú y Nueva España, se pudiesen escuelas para enseñar a los indios la lengua castellana, previniéndose juntamente, que no puedan sin saberla tener alguno oficio de república, y por no perjudicarles en este honor y conveniencias, se diesen cuatro años de término a los que estando en alguna de ellas no supiesen la lengua para que la aprehendiesen. Y que últimamente, en consulta de mi consejo de las Indias de doce de julio del referido año de mil y seiscientos y noventa y uno, resolví se fundase un colegio seminario en la ciudad de México; y que así en él, como en los demás que se fundaren en las Indias, se destine y dé precisamente la cuarta parte de las becas, de que se compusiere cada uno de ellos, para los hijos de los caciques. Y siendo conveniente, el que los indios reconozcan la particular inspección, con que por vasallos míos atiendo a su consuelo, y deseando la más puntual observancia de las órdenes y leyes citadas, he resuelto dar la presente por la cual ordeno a mis virreyes, audiencias y gobernadores de las provincias del Perú y Nueva España; y ruego y encargo a los arzobispos y obispos de las iglesias metropolitanas y catedrales de ellas, las guarden, cumplan y ejecuten y hagan guardar, cumplir y ejecutar, precisa e inviolablemente, declarando de nuevo que atenderé y pre-

miaré siempre a los descendientes de indios gentiles, de unos y otros reinos de las Indias, consolándolos con mi real amparo y patrocinio, por medio de los prelados eclesiásticos, y demás ministros del santo evangelio, virreyes, audiencias y demás gobernadores de todas las ciudades, villas y lugares de aquellos reinos, para que lo aconsejen, gobiernen y encaminen al bien principal del conocimiento de nuestra santa fe católica, su observancia y vida política, y a que se apliquen a emplearse en mi servicio y gozar la remuneración que en él correspondiere al mérito y calidad de cada uno, según y como los demás vasallos míos en mis dilatados dominios de la Europa, con quienes han de ser iguales en el todo los de una y otra América; y para que desde luego tengan uso y ejecución las órdenes que están dadas, leyes de aquellos reinos, que hablan en razón de todo lo referido, se continúe su cumplimiento, y se le dé a este despacho; quiero, y por esta orden doy licencia a cualquiera de mis vasallos de los reinos de las Indias, que hallándose con méritos de calidad en su persona por su descendencia y los hechos en reverencia y servicio de la Santa Iglesia, ocasiones en que lo hayan solicitado, y también el de mi corona, en cualquiera manera lo representen y justifiquen ante los virreyes, audiencias y gobernadores de las dichas Indias, según la distancia más inmediata y de fácil recurso para cada uno, a fin de que los virreyes, presidentes y gobernadores, como se lo encargo y mando y juntamente lo ruego a los dichos arzobispos y obispos me den cuenta de las representaciones referidas, enviando por el dicho mi consejo los papeles que con ellas se presentaren, para que poniendo todo lo que constare de ellos en mi real consideración, lo remunerare con las honras de lustre, empleos y conveniencias, con que premio y favorezco a mis vasallos de los reinos de las Españas, sin que para ello obste a los de las Indias la descendencia de la gentilidad, y para que aquellos naturales se hallen desde luego con el consuelo que mi benignidad les franquea, y puedan también solicitar y pretender los honores, y beneficios ofrecidos a sus méritos, estando justificados; he mandado se dirija este despacho a los virreyes, arzobispos y obispos, audiencias y gobernadores de las Indias, a quienes ordeno que cada uno de ellos en el distrito y jurisdicción de su gobierno y diócesis le haga publicar y den cuenta de haberlo ejecutado. Fecha en

Madrid a veinte y seis de marzo de mil seiscientos y noventa y siete años. Yo el rey (Menegus y Aguirre, 2006: 295-297).¹

1 En el virreinato del Perú esta misma cédula se conoció con fecha del 12 de marzo de 1697.

ANEXO 2. REAL CÉDULA ORDENANDO SE FUNDE UN COLEGIO SEMINARIO PARA LA EDUCACIÓN DE LOS INDIOS Y SE DEVUELVAN A LA ISLA MOCHA LOS 600 NATURALES QUE SE LLEVARON DE ALLÍ PARA POBLAR EL CONTINENTE

Mayo 11 de 1697

El Rey. Presidente y oidores de mi Audiencia de la ciudad de Santiago en las provincias de Chile. En cartas de doce y veinte y seis de noviembre de mil seiscientos y noventa y dos disteis cuenta vos el presidente, que luego que entrasteis a ejercer los cargos de gobernador y capitán general de ese Reino pasasteis a la ciudad de la Concepción plaza de armas principal del ejército del[.] Y que, habiendoo informado del estado en que se hallaban las reducciones de los indios de paz que están poblados de la otra parte del río Bío Bío y de los medios que se habían puesto a fin de que se mantuviesen y redujesen a nuestra santa fe, hallasteis que aunque en la paz no habían hecho dichos indios novedad, en el decurso de más de diez y siete años en lo que tocaba a la religión era muy poco lo que se había adelantado, sin embargo de lo que los padres de la Compañía frecuentaban sus misiones causandoo esto gran sentimiento por perderse la mejor disposición para lograr el fin deseado de introducir la religión católica a que habíades dado principio enviando dos sacerdotes misioneros que iban prosiguiendo en la predicación del santo evangelio con gran fruto, como se reconocería de la carta que uno de ellos escribió y que si se asiste con los ministros eclesiásticos suficientes se conseguirá una fertilísima conversión[.] Y que os había hecho gran reparo el que a cada misionero de la Compañía se le dé el estipendio de setecientos y treinta y dos pesos porque siendo tan crecido no bastará el situado de que se satisface para mantenerlos a tan gran costa pues a dos religiosos franciscos que están asistiendo

en esas conversiones solo se dan quinientos a ambos concluyendo con que se quedaba solicitando se aplicasen a ellas, así a otros de todas órdenes como también clérigos aunque hacía gran falta para ello el haberse dejado de leer la cátedra del idioma indio en el colegio de los jesuitas de esa ciudad de Santiago y visto en mi Consejo de las Indias con lo demás que por menor se expresa en las cartas citadas y diferentes informes que precedieron en orden a la conversión, doctrina y educación de los indios de ese reino, y consultándoseme sobre todo por el dicho mi consejo he resuelto (entre otras cosas) dar las providencias siguientes.

Que se forme una junta en que concurrais vos el presidente, el oidor más antiguo de esas Audiencia, obispo y Dean de la iglesia catedral de esa ciudad de Santiago, oficiales reales de ella y los dos sacerdotes que voluntariamente entraron a las misiones si se mantuviesen en ellas donde se trate, confiera y resuelva lo que pareciere más conveniente, ejecuten las de cuarenta religiosos que están concedidas a la religión de la Compañía de Jesús para entrar en la tierra de Arauco y de diez de la orden de San Francisco, señalando a estos el sínodo que se acostumbra y a los de la Compañía el que pareciere suficiente con calidad que no exceda de seiscientos pesos escudos[.] Y que el importe de uno y otro se dé y pague con puntualidad del caudal que por cuenta de mi hacienda se enviare para el situado del ejército de ese reino advirtiéndose en dicha junta se han de dar las órdenes convenientes para que entre las referidas religiones y las demás que le parezca vayan con las misiones se ha de repartir y señalar a cada uno según el número de los religiosos misioneros, la parte de provincia o terreno que pareciere[,] pero con la calidad precisa de que las conversiones de los indios se han de hacer primeramente en todos los confines de la tierra que esté ya reducida y que hasta que conste que en todos los términos referidos se ha conseguido y logrado la predicación del santo evangelio y su fruto no puedan los misioneros de cada religión en el término que se le señalare introducirse la tierra adentro observando la misma disposición en todo lo que se fuere descubriendo y con privación de que puedan erigir ni fundar colegio incoados sino solo mantenerse como misioneros, y vos el presidente,

el obispo y oficiales reales habéis de ir dando cuenta con todo cuidado y puntualidad de lo que se ejecutare y fuere resultando.

Que encarguéis en mi nombre a los misioneros que se emplean en las reducciones de los indios gentiles el grande cuidado, vigilancia y celo con que en cumplimiento de su obligación deben aplicarse a su conversión y reducción a nuestra sagrada religión, induciéndolos a ella con aquel amor, caridad y afecto que más les facilite y suavice para entrar en el verdadero conocimiento de esta importancia, procurando al mismo tiempo que los indios que viven esparcidos por las barrancas y montañas se reduzcan a población en los sitios más fértiles y abundantes para la crianza de sus ganados y sementeras, sin intentar el sacarlo a poblar fuera de sus distritos y jurisdicciones conservándoles las haciendas y posesiones que tengan durante su vida, observándose después el estilo y costumbre que entre ellos se hubiere practicado y practicare en la forma de sucederse en las haciendas. Y os encargo estéis muy atentos a informaros de cómo proceden estos misioneros y de repetirles las convenientes amonestaciones en orden al cumplimiento de su obligación previniéndoles juntamente que en conformidad de los dispuesto por las leyes no han de poder tener haciendas algunas sobre que también estaréis muy a la mira para que no se contravenga a ellas. Que no permitáis, como asimismo se lo encargo al obispo de esa ciudad en despacho de este día, que a los indios se les quite sus hijos en ningún pretexto, aunque sea para criarlos los obispos, gobernadores, ministros míos ni otra persona alguna y que los que por cualquier motivo se los hayan quitado se les vuelvan haciendo publicar bandos para unos y otros con apercibimiento de pena de la vida al que le quebrantare.

Que con ningún pretexto se quiten a los indios convertidos sus haciendas ni se pueda dentro de sus distritos hacer merced de ellas a ninguna persona y que desde el río BíoBío adelante no se pueda hacer merced tampoco a ningún español y si la tuvieren se les quiten, habiéndoseles concedido por algún gobernador.

Que a los caciques araucanos y circunvecinos que son y han sido siempre señores naturales de sus distritos y terrenos hagáis se les conserve en ellos en la forma que hasta aquí le han estado dejando a cada uno de ellos con el gobierno de su distrito durante su vida, y

observándose después el estilo y costumbre que entre ellos se hubiere practicado y praticare en la forma de la sucesión ejecutándose lo propio con los caciques y personas principales que de otras naciones se redujeren por haber en todos la misma razón y que éstos y sus hijos varones no paguen nunca tributo y los indios comunes que la España llama maceguals (que es lo mismo que labradores o gente inferior) procuren los misioneros con toda maña suavidad el que le paguen y en muy corta cantidad comunicándolo con la dicha junta para que señalen el que les pareciere proporcionado.

Que todos los indios que nuevamente se hubieren reducido o redujeren a nuestra santa fe no han de poder ser encomendados y se han de incorporar en mi corona real y en cumplimiento de lo que está dispuesto no han de pagar tributo alguno por los primeros veinte años después de su reducción y pasados éstos dispondréis los instruyan los misioneros para que lo ejecuten y nunca se les ha de obligar a servir a las haciendas de españoles sino es que voluntariamente quieran ejecutarlo y esto pagándoles con puntualidad su trabajo señalándoles vosotros la cantidad que hubiere de ser al día.

Que se funde un colegio seminario para la educación de los hijos de los indios caciques del estado de Arauco y convecinos el cual esté a cargo de la religión de la Compañía de Jesús para que los enseñen a leer, escribir y contar y la gramática y moral, gobernándose este colegio por las constituciones y ordenanzas que se dieren por la dicha junta con acuerdo de vos el presidente y esa Audiencia con todo lo demás que pareciere conveniente, confiriéndolas con dicha religión arreglándose a veinte el número de los colegiales y con la precaución de que no los puedan ser dos hermanos y a tres religiosos que sirvan de maestros con las demás personas que fueren necesarias para su servicio y de los colegiales, y que para el sustento de cada uno de estos señale la junta aquella cantidad que pareciere bastante y doblada a los tres religiosos que fueren maestros con cantidad que todo el importe de uno y otro no exceda de cuatro mil pesos al año.

Que para la fundación de este colegio no se haga por ahora casa, sino que eligiéndose alguna la que a la junta pareciere a propósito se pague el precio de su arrendamiento en lo que fuere justo y según el estilo de la ciudad hasta que reconociéndose si de la enseñanza en

él resultan aquellos beneficios que se desean para los indios y sirva de atraer y reducir a otros a nuestra santa fe se discurre y determina en el dicho mi consejo este punto precediendo informes de lo que deberá ejecutarse en aumento y conservación de este colegio.

Que de los cuatro mil pesos que del situado del ejército de ese reino se deban a los indios a título de agasajo se limiten y minoren los dos mil y quinientos y los mil y quinientos restantes se les continúen convirtiéndolos en aquello que pareciere a la junta pero con calidad precisa de que los oficiales reales envíen relación al dicho mi consejo de la distribución de ellos y géneros en que se convirtieron expresándolo muy distintamente y con toda claridad quedando a beneficio de mi real hacienda el residuo de los cuatro mil pesos referidos.

Que los seiscientos y cincuenta indios Don José de Garro siendo gobernador de ese reino sacó de la isla de la Mocha y pobló dos leguas de la ciudad de la Concepción llamándole el pueblo de San José de la Atocha, formando ordenanzas para su gobierno, hagáis que todos los que hubieren sacado de esta población se restituyan a ella, no obstante hayan sacado algunos el obispo, los eclesiásticos, vos el presidente, ministros y otros cualesquiera personas queriendo los mismo indios y que por ahora se observen las ordenanzas que dio dicho Don José de Garro mientras no se previniere otra cosa como lo tengo mandado por despacho de quince de octubre del año pasado de mil seiscientos y noventa y seis dirigido a vos el presidente y es mi voluntad que en los veinte años primeros siguientes no paguen estos indios de la Atocha tributos y pasados se incorporen en mi corona real sin que jamás puedan ser encomendados y que la junta señale la cota que después hubiere de pagar cada uno que ha de ser proporcionada a su posibilidad y nunca se les ha de obligar a servir en haciendas de españoles sino es que voluntariamente quieran ejecutarlo, pagándolos su trabajo de que cuidaréis para que se observe así y me daréis cuenta del número de indios que actualmente hubiere en este pueblo.

Que la dicha junta se informe si está dotada de mi hacienda la cátedra del idioma indio y si se paga por ella algún estipendio y en este caso y de no leerse, haga que oficiales reales detengan el sala-

rio y no estando dotada disponga se señale luego el competente de cuenta mi real hacienda y se provea por oposición en la persona más benemérita por ser el medio preciso y necesario para conseguirse las conversiones de los indios, todo lo cual mando se observe, cumpla y ejecute y hagáis observar, cumplir y ejecutar precisa y puntualmente según y en la forma que en esta mi cédula se expresa sin innovar en cosa alguna que así es mi voluntad y del recibo de ella y de lo que fuere resultando acerca de su contenido iréis dando cuenta en las ocasiones que se ofrezcan al dicho mi consejo para que se halle con noticia de ello. Fecha en Madrid a once de mayo de mil seiscientos y noventa y siete años = Yo el Rey= Por mandado del rey nuestro señor = Don Antonio de Ubilla y Medina (BNCH, Manuscritos Medina, 244: 26-32 y AGI, Chile, 159).

FUENTES Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

Archivo Nacional de Chile (ANCH)

Capitanía General, volúmenes 492, 585, 664, 728, 729, 731, 734 y 958

Fondo Antiguo, volumen 21

Fondo Gay, volúmenes 28 y 53

Fondo Jesuita, volumen 94

Fondo Morla Vicuña, volumen 7

Fondo Varios, volúmenes 244 y 251

Universidad de San Felipe, volumen 3

Biblioteca Nacional de Chile (BNCH)

Manuscritos Medina, tomos 170, 192, 197, 201, 244 y 279

Archivo General de Indias (AGI)

Audiencia de Chile, legajos 85, 86, 87, 93, 137, 138, 149, 153, 159, 174, 186, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 199, 204, 206, 224, 293, 310, 467 y 468

Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile (AASCH)

Secretaría del obispado, volúmenes 15, 24, 31, 63, 65 y 379
Matrimonios, Parroquia de El Sagrario, libro 4 de matrimonios, libro
3 de defunciones

Archivo de la Orden Franciscana (AOF)

Fondo Asuntos Varios, volumen 4, pieza 32; volumen 244, pieza 74

Archivo de la Universidad del Rosario, Colombia

Caja 2,
Manuscritos, 715

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abril Martín, José Manuel, “Fray Calixto. Un indio mestizo entre la reforma y la rebelión del mundo andino (siglo XVIII)”, tesis de Maestría en Historia del Mundo, Barcelona, Instituto Universitario de Historia-Universidad Pompeu Fabra, 2020.
- Aguirre, Rodolfo (2021), “The indians and major studies in New Spain: monarchical politics, debates, and results”, *Social Sciences*, vol. 10, núm. 4, s. n. p., <<https://www.mdpi.com/2076-0760/10/4/115>>, consultado el 22 de julio, 2022.
- Aguirre, Rodolfo (2006), “El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822”, *Takwá*, núm. 9, pp. 75-108.
- Alaperrine-Bouyer, Monique (2007), *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Institut Français d’Études Andines.
- Alaperrine-Bouyer, Monique (2001), “Del colegio de caciques al colegio de Granada: la educación problemática de un noble descendiente de los incas”, *Bulletin del’Institut Français d’Études Andines*, vol. 30, núm. 3, pp. 501-525.
- Alberigo, Giuseppe, Giuseppe Dossetti, Perikles-Petros Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi y Hubert Jedin (2002), *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Basilea.

- Alberro, Solange (2014), “El imperial colegio de Santa Cruz y las aves de rapiña: una modesta contribución a la microfísica del poder a mediados del siglo XVI”, *Historia Mexicana*, vol. 64, núm. 1, pp. 7-64.
- Aliaga, Fernando (1986), “La ordenación sacerdotal de indios y mestizos”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 4, pp. 61-76.
- Álvarez Mejía, Juan (1956), “La cuestión del clero indígena en la época colonial”, *Revista Javeriana*, núm. 222, pp. 57-65.
- Álvarez Mejía, Juan (1955), “La cuestión del clero indígena en la época colonial”, *Revista Javeriana*, núm. 220, pp. 224-233.
- Álvarez Pérez-Sostoa, Denis (2009), “El confinamiento de los prisioneros de guerra y rehenes en la Roma republicana”, *Veleia*, núm. 26, pp. 153-171.
- Amat y Junient, Manuel (1947), *Memorias de gobierno*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Amunátegui, Miguel Luis (1910), *Los precursores de la Independencia de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona.
- Andrango Walker, Catalina (2012), “El colegio de caciques de San Andrés y la transformación del espacio colonial quiteño”, *Latin American Literary Review*, vol. 40, núm. 80, pp. 28-51.
- Arancibia, Raimundo (1969), *Diccionario biográfico del clero secular chileno 1918-1969*, Santiago de Chile, Neupert.
- Aznar Gil, Federico (1988), “El Orden”, en Dionisio Borobio García, Federico Aznar Gil y Antonio García y García (eds.), *Evangelización en América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, pp. 227-236.
- Barros Arana, Diego (1887), *Historia general de Chile*, 15 ts., Santiago de Chile, Rafael Jover, t. 8.
- Barros Arana, Diego (1886), *Historia general de Chile*, 15 ts., Santiago de Chile, Rafael Jover, t. 6.
- Bayardi, Citlalli (2016), “Figuras retóricas en el Coloquio de los Doce de Fray Bernardino de Sahagún y el colectivo indígena del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, 1564”, en Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Ciudad de México, Destiempos, pp. 123-179.

- Bayle, Constantino (1934), *España y la educación popular en América*, Madrid, Nacional.
- Bayle, Constantino (1931a), “España y el clero indígena de América”, *Razón y Fe*, año 31, t. 94, pp. 213-225.
- Bayle, Constantino (1931b), “España y el clero indígena de América”, *Razón y Fe*, año 31, t. 94, pp. 521-535.
- Boccaro, Guillaume (2007), *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, Santiago de Chile, Universidad Católica del Norte/Ocholibrós.
- Botta, Sergio (2016), “Los dioses de Tlatelolco: apuntes para un acercamiento a la imagen franciscana del ‘politeísmo’ mesoamericano”, en Esther Hernández y Pilar Máñez (eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Ciudad de México, Destiempos, pp. 39-63.
- Burns, Kathryn (2002), “Beatas, ‘decencia’ y poder: la formación de una elite indígena en el Cuzco colonial”, en Jean Jacques Decoster (dir.), *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Lima, Institut Français d’Études Andines, pp. 84-93.
- Carrillo Cáceres, Alberto (2012), “La utopía de fray Jacobo el Danés y su lucha por un clero indígena”, *Relaciones Estudios de Cultura y Sociedad*, vol. 33, núm. 130, pp. 189-216.
- Carrillo Ureta, Gonzalo (2006), “‘La única voz por donde los yndios pueden hablar’: estrategias de la elite indígena de Lima en torno al nombramiento de procuradores y defensores indios (1720-1770)”, *Histórica*, vol. 30, núm. 1, pp. 9-63.
- Carvallo Goyeneche, Vicente de (1875), *Descripción histórico geográfica del reino de Chile*, 3 vols., Santiago de Chile, Imprenta de la Librería de *El Mercurio*, vol. 2.
- Charles, John (2014), “Trained by jesuits. Indigenous *letrados* in seventeenth-century Peru”, en Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous intellectuals: knowledge, power, and colonial culture in Mexico and the Andes*, Durham, Duke University Press, pp. 60-78.
- Charles, John (2010), *Allies at odds: the andean Church and its indigenous agents, 1583-1671*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

- Cobarruvias Orozco, Sebastián (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.
- Códice Franciscano* (1941), México, Salvador Chávez Hayhoe.
- Corral, José María (1930), “El clero indígena”, *La Revista Católica*, núm. 59, pp. 285-304.
- Cortés, Rocío (2008), “The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and its aftermath: nahua intellectuals and the spiritual conquest of Mexico”, en Sarah Castro-Klaren (ed.), *A Companion to Latin American Literature and Culture*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 86-105.
- Díaz Blanco, José Manuel (2010), *Razón de estado y buen gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Dueñas, Alcira (2010), *Indians and mestizos in the “Lettered City”: reshaping political justice, social hierarchy, and political culture in colonial Peru*, Denver, University Press of Colorado.
- Dumont, Raphaele Rubén (2016), “Teatro en Tlatelolco. Los indígenas salen a escena”, en Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Ciudad de México, Destiempos, pp. 96-103.
- Elliott, John (2006), *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, Taurus.
- Enrich, Francisco (1891), *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 2 vols., Barcelona, Imprenta de Francisco Rosal, vol. 2.
- Enríquez, Lucrecia y Rodolfo Aguirre (2022), “La cédula de honores de 1697 y la formación del clero indígena: los casos de Nueva España y Chile en el siglo XVIII”, *Revista de Indias*, vol. 82, núm. 286, pp. 645-671.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2015), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Institut Français d’Études Andines (Open Edition Books).
- Eyzaguirre, Jaime (1955), “The franciscan teachers of Bernardo O’Higgins”, *The Americas*, vol. 12, núm. 1, pp. 43-49.
- Figuera, Guillermo (1965), *La formación del clero indígena en la historia eclesiástica de América, 1500-1810*, Caracas, Archivo General de la Nación.

- Frontaura Arana, José Manuel (1889), *Historia del Convictorio Carolino (apuntes para la historia de los antiguos colegios de Chile)*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.
- Fuenzalida Grandón, Alejandro (1903), *Historia del desarrollo intelectual en Chile (1541-1810)*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.
- García Riaza, Enrique (1997), “La función de los rehenes en la diplomacia hispano-republicana”, *Memorias de Historia Antigua*, núm. 18, pp. 81-107.
- Garrett, David (2002), “La Iglesia y el poder social de la nobleza indígena cuzqueña, siglo XVIII”, en Jean Jacques Decoster (dir.), *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Lima, Institut Français d’Études Andines, pp. 211-223.
- Gay, Claudio (1846), *Historia física y política de Chile, documentos*, 8 ts., París, Fine y Thunot, t. 1.
- Glave, Luis Miguel (2013), *Entre la sumisión y la libertad, siglos XVII y XVIII*, Lima, Derrama Magisterial.
- Glave, Luis Miguel (2011), “Memoria y memoriales: la formación de una liga indígena en Lima (1722-1732)”, *Diálogo Andino, Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, núm. 37, pp. 5-23.
- Gómez Canedo, Lino (1982), *La educación de los marginados. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa.
- González, Jaime (1992), “La Iglesia y la enseñanza elemental y secundaria”, en Pedro Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 vols. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 1, pp. 424-435.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1990), *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México.
- Guarda, Gabriel (1979), *La sociedad en Chile austral antes de la colonización alemana, 1645-1845*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Guarda, Gabriel (1978), *Historia urbana del reino de Chile*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Guarda, Gabriel (1968), “Los caciques gobernadores de Tolten”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, núm. 78, pp. 43-69.
- Gutiérrez Rodríguez, Víctor (1998), “Hacia una tipología de los colegios coloniales”, en Leticia Pérez Puente (coord.), *De maestros y discípulos. México. Siglos XVI-XIX*, México, UNAM, 1998, pp. 81-90.

- Günckel, Hugo (1961), “Fray Francisco Inalicán, fraile franciscano mapuche”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 129, pp. 140-157.
- Hanisch Espíndola, Walter (1974), *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Buenos Aires, Francisco de Aguirre.
- Hernández, Francisco Javier (1879), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruselas, Alfredo Vromant.
- Huerta Soto, Andrés (2016), “La magia de la palabra en Fray Andrés de Olmos”, en Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Ciudad de México, Destiempos, pp. 85-92.
- Imízcoz Beunza, José María (2019), “La hidalguía universal en una Monarquía compuesta II. Recursos de la Monarquía, diferencias territoriales, redes cortesanas, guerras de palabras y nuevos discursos hidalgos, del siglo XVI a ‘la hora del XVIII’”, en José Ángel Achón Insausti y José María Imízcoz Beunza (eds.), *Discursos y contradiscursos en el proceso de la modernidad (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Sílex, pp. 373-404.
- Iturriaga Carrasco, Rigoberto (2003), *Elenco de franciscanos de la Provincia de la Santísima Trinidad*, Santiago de Chile (publicación de circulación interna de la orden franciscana).
- Iturriaga Carrasco, Rigoberto (1986), “El Real Colegio de Naturales del Reyno de Chile y la formación intelectual del libertador O’Higgins. Estudio histórico-documental”, *Revista del Libertador Bernardo O’Higgins*, núm. 3, pp. 37-111.
- Kobayashi, José María (1996), *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, Quito, Abya-Yala/El Colegio de México.
- Konetzke, Richard (1962), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1691-1779)*, 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 3, t. 1.
- Konetzke, Richard (1958), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1593-1659)*, 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 2, t. 1.

- Konetzke, Richard (1953), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, (1493-1592)*, 3 vols. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 1.
- Labarca, Amanda (1939), *Historia de la enseñanza en Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.
- Lagos, Roberto (1908), *Historia de las misiones del colegio de Chillán*, 2 ts., Barcelona, Herederos de Juan Gili, t. 1.
- Lavallé, Bernard (2011), “Hacia un nuevo clero en los Andes a finales del siglo XVIII: la ordenación *A título de lengua* en el Arzobispado de Lima”, *Revista de Indias*, vol. LXXI, núm. 252, pp. 391-414.
- Leal, Cristián y Rodrigo Moreno Jeria (2018), “Jesuitas y franciscanos en la frontera sur del imperio español. La administración económica del Colegio de Naturales en Chillán”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 75, núm. 1, pp. 127-155.
- Leal, Cristián y Andrés Quitral Manosalva (2017), “Evangelización y occidentalización en la frontera sur del Reino de Chile. Los franciscanos del Colegio de Misiones de Chillán, s. XVIII”, *Historia y Memoria*, núm. 15, pp. 139-168.
- Lee López, Alberto (1986), *Clero indígena en Santa Fe de Bogotá, siglo XVI*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Lepage, Andrea (2007), “El arte de la conversión. Modelos educativos del Colegio de San Andrés de Quito”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, núm. 25, pp. 45-77.
- Letelier, Valentín (1887), *Sesiones de los Cuerpos Legislativos de la República de Chile 1811 a 1845*, 37 ts., Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, t. 1.
- Levillier, Roberto (1924), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles (siglo XVI)*, t. VII, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo.
- Lira Montt, Luis (1977), “Los colegios reales de Santiago de Chile, reseña histórica e índice de colegiales”, *Revista de Estudios Históricos*, núm. 21, pp. 1-91.
- Lopetegui, León (1943), “El Papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispano-incaicos”, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. VII, pp. 179-203.

- Lundberg, Magnus (2008), “El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, pp. 39-62.
- Luque Alcaide, Elisa (2003), “El regalismo conciliar en América y sus protagonistas”, en Pilar Latasa (coord.), *Reformismo y sociedad en la América borbónica*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 43-71.
- Luque Alcaide, Elisa (1970), *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Martínez Ferrer, Luis (2012), “La ordenación de indios, mestizos y ‘mezclas’ en los Terceros concilios provinciales de Lima (1582/83) y México (1585)”, *Annuario Historiae Conciliorum*, vol. 44, núm. 1, pp. 47-64.
- Martínez Gázquez, José (1992), “La educación en la Hispania romanizada: el ‘Collegium iuvenum’ de Sertorio en Huesca”, en Buenaventura Delgado Criado (dir.), *Historia de la educación en España y América. La educación en la Hispania antigua y medieval*, 3 vols., Madrid, Fundación Santa María, vol. 1, pp. 92-96.
- Martínez Serra, José Gabriel (2014), “Los jesuitas y el desarrollo económico de la frontera sur del imperio hispánico, siglos XVI-XVIII”, en Porfirio Sanz Camañes y David Rex Galindo (coords.), *La frontera en el mundo hispánico*, Quito, Abya-Yala, pp. 371-398.
- Martini, Mónica (1993), *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, Programa de Historia Colonial/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1993.
- Mathis, Sophie (2008), “Vicente Mora Chimo, de Indio Principal a Procurador General de los Indios del Perú: cambio de legitimidad del poder autóctono a principios del siglo XVIII”, *Bolet*, núm. 37, pp. 199-215.
- Medina, José Toribio (1928), *La Medicina y los médicos en la Real Universidad de San Felipe*, Santiago de Chile, Sociedad, Imprenta y Litografía Universo.
- Medina, José Toribio (1905), *La instrucción pública en Chile desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de San Felipe*, 2 ts., Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana, t. 1.

- Memoria Chilena*, <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3334.html>>, consultado el 9 de enero, 2021.
- Menegus Bornemann, Margarita (2013), *La formación de un clero indígena. El proyecto de Don Juan Cirilo de Galicia y Castilla Aquihualeteuhlte para un colegio seminario, siglo XVIII*, México, UNAM.
- Menegus Bornemann, Margarita (2005), “El cacicazgo en Nueva España”, en Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre (coords.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, UNAM/Plaza y Valdés, pp. 13-69.
- Menegus Bornemann, Margarita (1999), “El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo”, *Revista de Indias*, vol. LIX, núm. 217, pp. 599-617.
- Menegus Bornemann, Margarita (1989), “De los señores naturales al cabildo indígena: estructuras de poder en la Nueva España, siglo XVI”, en José Luis Peset (coord.), *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 345-362.
- Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre (2006), *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM/Plaza y Valdés.
- Mira Caballos, Esteban (1999), “La educación de indios y mestizos antillanos en la primera mitad del siglo XVI”, *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 25, pp. 51-66.,
- Morales, Francisco (2016), “Tlatelolco y el diálogo intercultural”, en Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Ciudad de México, Destiempos, pp. 64-84.
- Muñoz Olave, Reinaldo (1921), *Chillán: sus fundaciones y destrucciones, 1580-1835*, Santiago de Chile, Imprenta San José.
- Muñoz Olave, Reinaldo (1916), *Rasgos biográficos de eclesiásticos de Concepción, 1552-1818*, Santiago de Chile, Imprenta San José.
- Navarro, José María (2001), *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ocaranza, Fernando (1934), *El imperial Colegio de Indios de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco*, México, edición del autor.

- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1992), “El clero indígena”, en Pedro Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 1, pp. 261-279.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1978), “Acceso del indio a las profesiones liberales y a empleos de honor”, *Revista de Indias*, vol. 38, núm. 1, pp. 653-670.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1977), “Aspectos del derecho indiano y el mestizaje en el siglo XVII”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 47, pp. 499-521.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1976), “Las universidades hispanas de América y el indio”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 33, pp. 855-874.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1975a), “Un recurso al rey de la primera generación mestiza de Perú”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 32, pp. 155-186.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1975b), “La primera generación mestiza de América en el clero”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CLXXII, cuaderno III, pp. 648-683.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1973), “La política selectiva de los jesuitas en los colegios de hijos de caciques”, *Estudios de Deusto*, vol. XXI, núm. 48-49, pp. 405-427.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1972), “Los indios en las órdenes religiosas”, *Missionalia Hispánica*, núm. 86, pp. 241-256.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1971), “Obispos indios en la América Hispana”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CLXVIII, cuaderno III, pp. 421-439.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1969a), “Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII”, *Revista de Indias*, núm. 29, pp. 371-391.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1969b), “Política social y política racial de España en orden a los indios”, *Revista Internacional de Sociología*, núm. 27, pp. 101-122.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1968a), “Cómo abordaron la cuestión del clero indígena los primeros misioneros de México”, *Missionalia Hispánica*, núm. 73, pp. 95-122.

- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1968b), “Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal del indio”, *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 24, núm. 69, pp. 489-514.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1962), “Colegios de hijos de caciques”, *Misionalia Hispánica*, núm. 55, pp. 109-113.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1958), “Opinión de los teólogos españoles sobre dar estudios mayores a los indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 15, pp. 113-200.
- Olivares, Miguel (1864), *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)*, Santiago de Chile, Imprenta del Ferrocarril.
- Osorio Romero, Ignacio (1979), *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en la Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (2022), “El terremoto de 1746 y la gestación de la conspiración de Lima de 1750”, *Revista del Instituto Riva Agüero*, vol. 7, núm. 2, pp. 15-55.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (2013), *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Congreso del Perú.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (2002), “‘Ascender al estado eclesiástico’. La ordenación de indios en Lima a mediados del siglo XVIII”, en Jean Jacques Decoster (dir.), *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Lima, Institut Français d’Études Andines, pp. 224-238.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (1995), *La gran rebelión de los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Pelagatti, Oriana (2006), “Política y religión en la frontera sur de Mendoza. Fr. Francisco Inalicán. 1805-1822”, en Valentina Ayrolo (comp.), *Estudios sobre el clero iberoamericano, entre la Independencia y el Estado-Nación*, Salta, Universidad de Salta, pp. 73-92.
- Pereira Contardo, Karin (2005), “Del Colegio al Seminario de Naturales: los franciscanos y la educación indígena en Chile, 1786-1811”, en René Millar y Horacio Aránguiz (eds.), *Los franciscanos en Chile: una historia de 450 años*, Santiago de Chile, Academia Chilena de la Historia, pp. 171-186.

- Pereira Contardo, Karin (2002), *El Real Colegio de Naturales*, Santiago de Chile, Publicaciones del Archivo Franciscano.
- Phelan, John (1972), *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, UNAM.
- Prieto del Río, Luis (1922), *Diccionario biográfico del clero secular de Chile. 1535-1918*, Santiago de Chile, Imprenta Chile.
- Ramírez, Ramón (1984), “Primeros religiosos dominicos de Chile en el siglo XVI”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 2, pp. 165-193.
- Real Academia Española (1817), *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta Real.
- Real Academia Española (1739), *Diccionario de la lengua castellana*, 6 tomos, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, t. 6.
- Real Academia Española (1737), *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, t. 5.
- Real Academia Española (1734), *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española t. 4.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1841), Madrid, Boix.
- Reyes Equiguas, Salvador (2016), “El *scriptorium* del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco a través de los códices Florentino y De la Cruz Badiano”, en Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Ciudad de México, Destiempos, pp. 26-38.
- Ricard, Robert (1986), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (ed. electrónica).
- Romero Galván, José Rubén (2016), “El colegio de Tlatelolco, universo de encuentros culturales”, en Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Ciudad de México, Destiempos, pp. 10-25.
- Rosas Lauro, Claudia (2009), “Entre la satanización y la idealización. La figura del curaca en la historiografía andina contemporánea”, *Histoire(s) de l'Amérique Latine*, vol. 3, pp. 1-36.
- Ruiz, Carlos (2003), “La estructura ancestral de los mapuches: las identidades territoriales, los Longko y los Consejos a través del tiempo”, Santiago de Chile, Centro Mapuche de Historia y Acción, pp. 1-33.

- Schmidt Díaz de León, Ileana (2015), “La educación de los indios y el Colegio Seminario de Indios de San Gregorio en tiempos de las reformas borbónicas”, en Silvano Benito Moya (coord.), *Saberes y poderes: colegios y universidades durante el reformismo borbónico*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, pp. 107-125.
- Solano, Francisco (1991), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Tormo Sanz, Leandro (1966), “Clero nativo en Filipinas durante el período español”, *Misionaria Hispánica*, año XXIII, núm. 69, pp. 257-296.
- Torres Revello, José (1960), “Las cartillas para enseñar a leer a los niños en la América española”, *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cervo*, núm. xv, pp. 214-234.
- Villella, Peter (2016), *Indigenous elites and creole identity in Colonial Mexico, 1500-1800*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Yannakakis, Yanna (2014), “Making law intelligible: networks of translation in Mid-Colonial Oaxaca”, en Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous intellectuals: knowledge, power, and colonial culture in Mexico and the Andes*, Durham, Duke University Press, pp. 79-103.
- Zimmermann, Klaus (2016), “Análisis de aspectos de la pragmática y la retórica en los huehuetlahtolli (en lengua mexicana o náhuatl) de Fray Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún”, en Esther Hernández y Pilar Máynez (eds.), *El colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Ciudad de México, Destiempos, pp. 150-173.
- Zubillaga, Félix (1969), “Intento de clero indígena en Nueva España en el siglo XVI y los jesuitas”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 26, pp. 427-469.

*Educar para civilizar e integrar: colegios de hijos de caciques araucanos
y clero indígena en Chile (siglo XVIII)*

Se publicó en acceso abierto en junio 2024

En su composición se utilizó la familia tipográfica Sabón, diseñada por Jan Tschichold en 1967, y Myriad Pro, diseñada por Robert Slimbach y Carol Twombly en 2000.

La formación tipográfica estuvo a cargo de Eugenia Calero.

