

Relaciones Limítrofes: el cuerpo en la Colonia Chilena a través de las crónicas de la época

Border Relations: the body in the Chilean Colony through the chronicles of the time

ROJAS, Alexis Sossa¹

BRANGE, Andrés²

RESUMEN

En este artículo nos planteamos investigar cómo se entendía el cuerpo en la época colonial chilena a través de los relatos de *Cautiverio Feliz* (1673), como fuente principal, y de *Historia General de Reino de Chile, Flandes indiano* (1674) e *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), como fuentes secundarias. A través de un análisis de discurso a estas importantes crónicas de la época, interpelamos socio-históricamente al cuerpo como factor relevante para entender, más allá del relato histórico, el rol que el cuerpo jugó en las relaciones sociales de un Chile que recién comenzaba. Esto en correspondencia con la relevancia simbólica del cuerpo como realidad límite. Límite entre lo micro y lo macro, lo cultural y lo natural, entre el sujeto y el objeto, entre la razón y la emoción, entre lo humano y lo animal, entre el nosotros y ellos. Discutimos que en estas crónicas es posible distinguir seis cuerpos que aparecen con marcada frecuencia (o con importancia simbólica).

Palabras clave: cuerpo; época colonial; indígenas; mapuches; relaciones fronterizas; Chile.

ABSTRACT

¹ Pontificia Universidad Católica, <https://orcid.org/0000-0002-5524-4980>. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Ámsterdam. alexis.sossa@gmail.com

²Universidad Católica do Chile. <http://orcid.org/0000-0002-8393-6714>. Magister en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile y Máster en Educación, Centro Universitario Villanueva, Universidad Complutense de Madrid, España. agbrange@gmail.com

In this article, we propose to study how the body in Chile was understood in colonial times through the stories of Cautiverio Feliz (1673) as the primary source, and Historia General de Reino de Chile, Flandes indiano (1674) and Histórica relación del Reyno de Chile (1646), as secondary sources. Through a discourse analysis of these important chronicles of the time, we seek to give a socio-historical interpretation of the body as a relevant factor to understand, beyond the historical account, the body's role in the social relations of Chile that was beginning. This concerns the symbolic relevance of the body as a limit reality. A boundary between the micro and the macro, the cultural and the natural, between the subject and the object, between reason and emotion, between the human and the animal, between us and them. We discuss that in these chronicles, it is possible to distinguish six bodies that appear frequently (or with symbolic importance).

Keywords: body; colonial times; indigenous people; mapuches; border relations; Chile.

1. Introducción

El cuerpo es un lugar privilegiado donde habita lo social, cultural, histórico, político y simbólico. El lugar del cuerpo en una determinada sociedad “encarna” límites y prácticas superlativas. En este artículo, nos planteamos investigar cómo se entendía el cuerpo en la época colonial en Chile a través de los relatos de la época; ¿cuántos cuerpos había? ¿Cuáles eran las implicancias materiales y simbólicas de una manera determinada de entender el cuerpo? En la Colonia existían una serie de grupos: españoles, indígenas, mestizos, etc. Para nosotros es importante distinguir cómo estos grupos entendían, valoraban, significaban al otro en relación con el cuerpo. ¿Qué rol cumplía el cuerpo en sus interacciones? Asimismo, cómo estos grupos pensaban, utilizaban y se relacionaban con el mundo a través de sus cuerpos.

El periodo colonial se extendió por más de dos siglos en Latinoamérica, y vio florecer el género historiográfico desde sus inicios. Las obras de los cronistas Bartolomé de las Casas, Alonso de Góngora Marmolejo, Bernardino de Sahagún o Gonzalo Fernández de Oviedo son una muestra de aquello. Además, particularmente en el caso de la colonia chilena, los parlamentos hispano-mapuches³ complementan aquellas fuentes historiográficas, mostrando las motivaciones

³ José Manuel Zavala (ed.), *Los parlamentos hispano-mapuches 1593-1803*. Textos fundamentales, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2015.

del conquistador, sus encuentros con el cuerpo de otro extraño, así como su percepción sobre los indígenas desde el primer momento (Piqueras, 2002).

Nuestro estudio se inserta dentro del período colonial chileno, que cronológicamente se extiende desde fines del siglo XVI, con el desastre de Curalaba (1598), hasta comienzos del siglo XIX, con las revoluciones de independencia (Villalobos et al., 1997, p. 143; Guerra, 1992). La colonia se caracterizó por un manifiesto aislamiento, que se generaba, primero, por ser el límite meridional del imperio español en Latinoamérica, cumpliendo el rol de ser una economía periférica, abasteciendo y así dependiendo de las necesidades de Perú y España, así como internamente, por el escaso contacto hacienda-ciudades (Villalobos et al., 1997, p. 155, 162).

Conjuntamente, durante el curso de la colonia, Chile fue un estado con un fuerte desarrollo militar. Luego del alzamiento indígena de 1598 que concluyó con la destrucción de todas las ciudades al sur del Biobío y el posterior abandono a los indígenas rebeldes de estas tierras, las autoridades establecieron un ejército permanente, pagado y profesional, financiado por Perú (Villalobos et al., 1997, p. 144), que se estableció en fuertes a lo largo del río Biobío (Barros Arana III, 2000, p. 275), con la llegada de más de 6.480 militares en menos de un siglo (Campos, 1989, p. 69s).

De esta manera nacía la frontera que, si bien tenía un fundamento defensivo, tuvo un desarrollo marcado por el intercambio criollo-indígenas que la historiografía moderna ha denominado como “relaciones fronterizas” (Jara, 1981), interpretación que, de todas formas, ha sido puesta en perspectiva en los últimos años por autores como Foerster et al. (1996), Boccara⁴ (1999) o Goicovich (2007).

¿Por qué estudiar la época colonial y sus crónicas? Primero, porque las crónicas de la época son la forma escrita preferente de expresión durante la colonia, y en ella se recogen las inquietudes y anhelos de los criollos o españoles (Villalobos et al., 1997. Pág. 195ss). Segundo, por la naturaleza del relato: la crónica es una fuente de carácter histórico y en ella encontramos

⁴ Que distingue dos fases en el desarrollo del contacto hispano-indígena: un primer período, hasta 1641, caracterizado por la guerra con fases esporádicas de paz, y un segundo período donde prima una estrategia de pacificación, o sea, de politizar y civilizar a los indígenas mediante una labor permanente y continua sobre sus cuerpos y mentes.

las relaciones entre conquistadores y araucanos, las dinámicas internas de los criollos, los conflictos doctrinarios entre ellos y, sobre todo, sus dilemas en relación a la forma de establecer el contacto con los indígenas (Bocara, 1999, Eyzaguirre, 1980).

Las crónicas fueron presentadas por sus autores como documentos con información y noticias verídicas. Ovalle en su prólogo aclara que dentro de los motivos que lo impulsaron a escribir su obra, estaban la circulación de noticias erradas sobre el Reino de Chile en Europa o definitivamente la falta de ellas (2003, p. 9), argumento que se repite en buena parte de los cronistas del período (Góngora Marmolejo, 2019, p. 89; Vicente Carvallo y Goyeneche, prólogo).

De alguna manera, esta es la intención de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán en *Cautiverio Feliz* (2001): dar cuenta al rey de una situación en el remoto Reino de Chile, de males “que se ocultan y solapan” y que no han sido puestos en su conocimiento, donde se ha “avasallado la justicia y la razón”, razón por la cual “estos reinos van de mal en peor”, por no haber existido “quién se atreva a descubrirlas” (p. 63) ante él. Pineda como “fiel y leal vasallo” (p. 63), y denunciando las adulaciones y las mentiras por las que se dejan llevar los historiadores (Pineda, 2001, p. 235), en un estilo literario quizá algo ampuloso y pedante (Villalobos et al., 1997, p. 198), busca el origen de estos males en el sometimiento injusto de los indígenas a esclavitud, persiguiendo terminarla con este texto⁵ (Pineda, 2001, p. 230 y ss; Anadón, 1977; Rosales, 1989, p. 930)⁶.

En consecuencia, las crónicas eran “historias” que relataban eventos reales y dignos de ser recordados, que ocultos ante las autoridades, deben ser revelados, para sus autores, para así crear un conocimiento sobre el Reino de Chile que pudiera difundirse incluso más allá de las Indias. Estas crónicas, al ser destinadas a altas autoridades, civiles o eclesiásticas, y en lo posible al rey de España, buscaban una eventual circulación pública, e intentaban así inscribirse dentro

⁵ La dicotomía justicia/injusticia en relación a la esclavitud, cruza las obras de los cronistas del siglo XVII, en particular, de Rosales y Pineda. (Cf. Pineda, 2001, p. 192-193)

⁶ Rosales reitera con más profundidad este punto, en *Flandes Indiano*, p. 962, donde sostiene que si consideramos que el fin de la conquista es la evangelización de las almas “la paz es el medio de la conversión y con la paz se conquistaron mas [almas], que con la guerra, para Dios y para el Rey”.

de un diálogo político donde la información que proveían pudiese llegar a jugar algún papel en sus respectivos reinos (Benavides, 2008, p. 14).

2. Metodología

En este artículo realizamos un ejercicio metodológico en el cual proponemos el diálogo entre la historiografía y el análisis cualitativo, más propio de las ciencias sociales. Dentro la diversidad de formas historiográficas, como las memorias, los anales o los ensayos, utilizaremos las crónicas como material heurístico y a ellas le realizaremos un análisis del discurso.

El análisis de discurso es un nombre más bien genérico dado los diferentes acercamientos al estudio de textos. Sin embargo, lo que une a estos enfoques es tanto un rechazo a la noción de que el lenguaje simplemente refleja o describe el mundo, y la convicción de que los discursos construyen realidades sociales (Gill, 2000, p. 172). Es decir, desde un punto de vista sociológico, en el discurso los individuos infunden significado a la realidad, dando pie a dos supuestos básicos: 1) el conocimiento de la intersubjetividad social nos proporciona un conocimiento indirecto sobre el orden social, porque la intersubjetividad es un producto de él y porque el orden social se forma y funciona a través de este orden social. 2) el análisis del discurso nos permite comprender la intersubjetividad social porque los discursos la contienen y porque la intersubjetividad social se produce a través de prácticas discursivas (Ruiz, 2009).

Operacionalmente, hemos primero buscado patrones comunes en crónicas fundamentales para entender el período colonial chileno. *Cautiverio Feliz* (1673), como fuente principal, y de *Historia General de Reino de Chile, Flandes indiano* (1674) e *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646) como fuentes secundarias. Una vez seleccionadas estas crónicas, específicamente buscamos en ellas palabras como corporalidad y cuerpo, o alusiones a estos conceptos. En esta etapa fuimos viendo no sólo cuantas veces se nombraba a estas palabras, pero también cómo se le nombraba. Las alusiones que fuimos encontrando han ido formando nuestros primeros datos. Luego, en un análisis primario fuimos viendo cómo ciertas descripciones contenían evaluaciones y comenzamos a hipotetizar la funcionalidad del uso de estas evaluaciones en el contexto de la

crónica. Para refutar o corroborar nuestras hipótesis recurrimos a otras crónicas (nuestras fuentes secundarias) que nos fueron dando más luces de cómo se entendía el cuerpo en la época colonial.

Luego, en una tercera etapa, para interpretar el discurso desde un punto de vista socio-histórico, el discurso fue analizado desde un enfoque tanto textual como contextual. Nuestro análisis fue temático con relación a lo corporal, y nos centramos en los temas o tópicos en torno a los cuales se desarrollaban las crónicas en relación con este tema. De esta manera, se fueron seleccionando discursos pertinentes, se analizó el orden en que aparecían los tópicos, el tiempo dedicado a cada uno, las relaciones entre los diferentes temas o cómo surgían. Asimismo, en este nivel de análisis socio-histórico, nos fuimos centrando más en el contexto. El contexto se entiende como el espacio en el que ha surgido el discurso y en el que adquiere sentido. En este nivel, el discurso se concibe como un hecho singular producido por sujetos que se encuentran inmersos en un tiempo y lugar específicos dentro de un universo simbólico dado y que tienen sus propias intenciones discursivas (Ruiz, 2009).

Por último, luego del análisis a nivel textual y contextual, proseguimos a un nivel más interpretativo. Además de ver lo que dicen los discursos (contenido manifiesto), también fue necesario dar cuenta de lo que sugieren o incluso de lo que se esconde en ellos. Esta interpretación del discurso implicó establecer conexiones entre los discursos analizados y el espacio social en el que han surgido. Interpretación que por lo demás no es verdadera ni falsa, sino más bien un diálogo entre nuestras fuentes y nuestros acervos de conocimiento. Por ello, hemos dado especial cuidado en citar nuestras fuentes densamente o, en su defecto, señalar los lugares en donde se puede ir a confrontar lo que señalamos.

La interpretación sociológica considera el discurso como un producto social (Knorr, 1983). Como un fruto que refleja las condiciones sociales en las que se ha producido. Al examinar el producto, se nos revelan aspectos fundamentales de la vida y la estructura social de manera indirecta. Sobre todo, porque el discurso es una elaboración que tiene una gran carga simbólica. Así, para nuestra interpretación nos preguntamos ¿por qué se han producido ciertos discursos (y no otros)? ¿Qué condiciones sociales han permitido que surjan ciertos discursos?

Este tipo de interpretación implica dar un paso más elevado con el discurso en el sentido de que establece una conexión con el contexto social más amplio (Ruiz, 2009).

2.1. Crónicas del límite: nuestras fuentes

Nuestra fuente principal, *Cautiverio Feliz* (1673), relata en forma de memoria autobiográfica la experiencia sucedida más de 40 años antes de su publicación, por Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1608-1680), un militar criollo fuertemente influenciado por los jesuitas. La obra, publicada en Santiago en el siglo XIX, dos siglos después de ocurridos los hechos, relata su propio cautiverio en tierras indígenas cuando era todavía un niño (aunque para criterios modernos, era preadolescente). Pineda vivió entre Mapuches por varios meses. Durante ese periodo aprendió de su vida cotidiana, costumbres, fiestas, juegos, sistemas de guerra, industria y de su organización política.

La obra, que pertenece al género de memorias autobiográficas, es particularmente importante por las siguientes razones. Primero, porque se presenta como una vivencia personal y documental de la Guerra de Arauco. Pineda narra cómo cae prisionero y es protegido por algunos indígenas, entre los que destaca Maulicán, de intentos de secuestro y hasta de muerte. Así comienza a ver “el otro lado de la guerra, la ve con ojos de mapuche, y se maravilla de una nobleza que cualquier español de aquella época, salvo los más sensibles, hubiese creído imposible” (Jocelyn-Holt, 2010, p. 218), como se muestra en la siguiente cita referida al castigo corporal, sobre un cuestionamiento de un cacique al trato dado por españoles a cautivos mapuches:

y el quemarles las caras con yerros ardiendo... ¿por qué lo hacen?... ¿no es porque naturalmente nos quieren mal, y porque quisieran vernos consumidos y abrazados? Nosotros ¿qué es lo que hacemos?: defender nuestras tierras, nuestra amada libertad y nuestros hijos y mujeres... Yo no supe verdaderamente qué responder (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 696, II).

Segundo, Pineda aquí no sólo está relatando la Guerra de Arauco, sino que está señalando que el violento es el español, probablemente siguiendo una línea argumentativa que proviene de la antigua épica latina (Huidobro, 2017), siendo esta situación la causa profunda por la que

persiste la Guerra de Arauco, pues además de que indígenas se resisten a ser tratados en injusticia, es un deber de todo gobernante el hacerlo en justicia (Pineda, 2001, p. 192-193). Y sería la guerra misma el motivo por el cual no se les ha podido avasallar. De ahí se sigue su visión de la esclavitud, pues sostiene que, al esclavizarlos y no convertirlos en vasallos libres de la corona,⁷ se ha impedido una paz duradera (Jocelyn-Holt, 2010, p. 221).

Tercero, es importante su valor sociológico y antropológico. El poder apreciar los límites/contrastes que entran en juego y el hecho de que

nunca abandona su mundo, sus prejuicios; y de ahí su tendencia a restarse; se mueve a un lado, las más de las veces, físicamente, a un rincón de la ruca, pero desde donde pueda seguir examinando y registrando lo que vea hacen de su obra un “acierto antropológico” (Jocelyn-Holt, 2010, p. 221).

El texto finalmente es muy vigente hoy, porque es el primer testimonio, en cuanto a memoria documentada (como se puede ver en el discurso de Tereupillán, en donde distingue entre guerrear y la posterior suerte de los cautivos), que señala que el entendimiento con los araucanos es posible (lo que en su época era la postura oficial de los jesuitas). Este punto es novedoso, puesto que es una posición radicalmente distinta a la sostenida por autores medio siglo anteriores a él, como González de Nájera en *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile* (1614), que sostenía que los indígenas debían ser en su totalidad muertos en la guerra. Pineda es novedoso y vigente, al sostener que se puede entablar relaciones entre pueblos con orígenes distintos, como españoles e indígenas, por medio de la convivencia pacífica.

La segunda fuente es la *Historia General de Reino de Chile, Flandes indiano* (1674). La obra es de Diego de Rosales, contemporáneo de Núñez de Pineda y sacerdote jesuita que llegó joven a Chile y que por razones de su ministerio recorrió gran parte del territorio chileno y se enamoró de su paisaje y su gente (Villalobos et al., 1997, p. 196). En su obra, hace un acabado detalle de las costumbres de la época y de la vida colonial, dando un particular realce al mundo aborigen, razón por la cual es de nuestro particular interés.

⁷ La esclavitud indígena, aunque era vigente en tiempos de Pineda, finalmente se derogó a fines del siglo XVII. El autor humanitariamente aboga, como se logra ver en toda la obra, por su poca conveniencia, incluso para el proceso de pacificación de la Araucanía.

La obra de Rosales se inserta dentro del contexto histórico español de la época, porque:

España, que se había paseado sin obstáculos de mar a mar y había cogido medio globo en el puño, solo vino a saber lo que era hallar resistencia en las llanuras de Flandes y en las selvas de Arauco...por eso Diego de Rosales, quiso hacer pasar a Chile al marco de la historia como la piedra de detención de la más grande potencia del mundo y llamó a esta tierra Flandes Indiano (Eyzaguirre, 1980, p. 39).

La obra de Rosales es importante, además, como fuente complementaria a *Cautiverio Feliz*, porque justifica doctrinariamente, en un capítulo especialmente dedicado, la llamada “Guerra defensiva”. Rechazando en ella la justificación de la guerra, en función de argumentaciones como que los indios son paganos o cometen delitos enormes, como la antropofagia, la homosexualidad o la bigamia. Parte de esta defensa a los indios, también iba enfocada en contra de la esclavitud de los indios, la que finalmente se derogó en 1683 (Rosales, 2013).

La *Histórica relación del Reyno de Chile*, escrita por Alonso de Ovalle y publicada en Roma en 1646, es la tercera fuente, y la segunda complementaria a *Cautiverio Feliz*. Ovalle, a diferencia de Rosales, es un jesuita de origen criollo, que tuvo particular interés de promover una imagen más idealizada de Chile en Roma (Cf. Ovalle, 2002; Villalobos et al., 1997; Jocelyn-Holt, 2010). Tuvo, como Rosales, el oficio de historiador y cronista. Su obra, al ser publicada en Roma simultáneamente en castellano y latín, le acarreo mucha difusión, siendo una de las principales referencias sobre Chile en Europa en aquella época.

3. Cuerpos límite

Hemos mencionado cómo las crónicas evidencian los límites y tensiones entre criollos y araucanos, reflejando los vaivenes entre paz y guerra en la Araucanía, describiendo así las “relaciones fronterizas” que se llevaron a cabo desde siglo XVI hasta la incorporación de dicho territorio al Estado de Chile en el siglo XIX (Jara, 1981; Góngora, 2006; Villalobos et al., 1997). Ahora bien, tanto en la sociología con el “giro corporal” (Turner, 1996), como en la historia, sobre todo con la historia de las mentalidades, el mirar al cuerpo como lugar clave para advertir y entender límites y tensiones ha sido fructífero.

El cuerpo es receptor de las eventualidades socioculturales que suceden a su alrededor, asimismo, constituye una unidad biológicamente cambiante que en contacto con su entorno se halla sujeto a significados diversos y significativos para la comunicación social. En él confluyen internamente la carne (la naturaleza, la materia) y el sentido (la cultura, el espíritu) (Delgado, 2001).

Espinoza (2004, p. 68-69) aclara que el cuerpo tiene cuatro orientaciones teórico-metodológicas: el cuerpo como instrumento mental (algunas lenguas no contienen el término, y otras poseen más de dos registros para referirse a lo que nosotros llamamos cuerpo); el cuerpo como medio de comunicación, en tanto es parte de los sistemas de información y educación, soporte de valores y es él mismo un valor; el cuerpo como signo y significante, en tanto no es una evidencia del mundo natural, sino que lo interpretamos y lo construimos social y culturalmente, y la «evidencia» del cuerpo que se encuentra en los cruces entre las estructuras económicas, demográficas y mentales.

Le Breton (2012), con ejemplos extraídos de la historia y la antropología, indica que la noción de cuerpo es una invención de las sociedades industriales, impuesta por el sistema colonial y expandida por el capitalismo. Es así como diferentes estudiosos indican que, teóricamente hablando, tenemos más de un cuerpo. Douglas (1988), Shilling (1993) y Mansfield (2005) han enfatizado que el cuerpo es, al mismo tiempo, físico y social. Reconocen que la tendencia occidental de ver el cuerpo como únicamente biológico era una aproximación incompleta.

Douglas (1988) expone que este cuerpo físico y social juega un papel político, económico, cultural y de salud. El cuerpo se expresa simbólicamente y se convierte en símbolo de una situación. El cuerpo transmite información sobre la situación, por ejemplo, cuanto más tradicional es el lugar, más formal será cómo utilicemos nuestro cuerpo. Asimismo, Spencer (en Waskul y Vannini, 2006) dice que tenemos un cuerpo público para que todos lo vean y un cuerpo privado que está oculto a la vista cívica y solo se comparte con los íntimos.

Mol y Law (2004) mencionan que somos un cuerpo, tenemos y hacemos nuestro cuerpo. Según Scheper-Hughes y Lock (1987), hay tres cuerpos que se alinean con diferentes preocupaciones analíticas: primero, el cuerpo individual, entendido como la experiencia vivida del cuerpo-yo; segundo, el cuerpo social, o los usos simbólicos y representativos del cuerpo; y tercero, una biopolítica social del cuerpo, donde la preocupación es la regulación social de los cuerpos individuales y colectivos para promover la estabilidad social.

O'Neill (en Csordas, 2015, Pág. 720) sugiere pensar en términos de "cinco cuerpos": el cuerpo del mundo (es decir, el cosmos antropomorfizado), el cuerpo social, el cuerpo político, el cuerpo consumidor y el cuerpo médico. Más complejo aún es esbozar definiciones cuando pasamos del concepto de cuerpo a la corporalidad. González (2010) indica que la corporalidad refleja la complejidad humana: el cuerpo físico, el cuerpo emocional, el cuerpo mental, el cuerpo trascendente, el cuerpo cultural, el cuerpo mágico y el cuerpo inconsciente. Estos siete cuerpos son lo que nos hace humanos y lo que nos diferencia de otras criaturas vivientes.

Ahora bien, más allá de cómo distintos enfoques han entendido al cuerpo es importante investigar ¿cómo se conceptualizaba ser y tener un cuerpo en la colonia? ¿Cuántos cuerpos existían en la época? ¿Cómo la cosmovisión de la cultura española y la mapuche se reflejaban en aspectos corporales? Para ello, luego de haber analizado nuestras fuentes, proponemos leer la época Colonial, en base a los textos señalados, como un momento en donde se entendió lo social caracterizado por seis cuerpos. Estos son: el cuerpo del indígena (y de la indígena), el cuerpo del criollo (y de la mujer hispano-criolla cautiva), el cuerpo del español, el cuerpo de la mujer, el cuerpo del militar/guerrero y el cuerpo del sacerdote.

La colonia es un período de ocupación, poblamiento, control y administración específico. Es también un espacio de clasificación social, en donde se busca normalizar ciertas nociones y jerarquizar otras. Nuestras fuentes no hablan de manera explícita sobre cuántos cuerpos se distinguían en este periodo. No obstante, son una fuente sociológica y antropológica de primera categoría dada su importancia para la historia política de esos años, en relación con el mundo araucano. Son narraciones que fijan y preservan una forma de entender y definir la realidad. Por

ejemplo, *Cautiverio feliz* contiene una crítica dura a los gobernantes de la época, y además nos revela parte de los conflictos entre los mismos criollos, logrando ser una narración en donde múltiples tópicos y cuerpos salen a la vista, se entre cruzan y cobran sentido.

3.1 El cuerpo del español

En las crónicas se distinguen dos grupos principalmente: los españoles, en tal caso se habla de *nosotros* y los mapuches, a los que se alude como *ellos* (González, 2020, p. 157ss). La crónica de Ovalle nos habla de un español blanco, virtuoso, enfrentado a araucanos acéfalos. En el contexto bélico se enaltece a los gobernantes españoles. Serían una élite empoderada que defiende el territorio, y cimenta el poder del Rey al incorporar territorios y fundar ciudades en las fronteras. Soberanía, que en el siglo XVII está amenazada por las demás potencias europeas (holandeses particularmente).

Ahora bien, es importante hacer el contrapunto de la disputa sobre el carácter de los españoles y la conquista en la frontera araucana, pues en Pineda hay una abierta crítica a la forma de administración española y a las injusticias que repite (causa fundamental de que la guerra continúe). O sea, en nuestro autor base, la virtud del español, no es absoluta.

García Siegel (2015) nos ilustra esta situación cuando señala:

La narración de la guerra de Arauco se traduce en una seguidilla de enfrentamientos entre españoles e indígenas que impiden poner fin a este conflicto, pero a su vez cumplen la función de mostrar las destrezas de quienes comandan el bando español, sus virtudes y habilidades en el arte de la guerra. Paralelamente, las constantes batallas reflejan una guerra entre oponentes disímiles, los españoles se enfrentan a distintos clanes o familias araucanas que se unen con la misma facilidad con que se desarman, un gobierno acéfalo que obstaculiza las posibilidades de dominación. De este modo, los araucanos son un enemigo múltiple y heterogéneo (Idem, p. 92).

El caso del cautivo español, es un sujeto, un cuerpo aparte (cf. González, 2017 y Operé, 2001). El cautivo, hombre y militar, adolescente, y cuyas referencias en las demás fuentes escasean para ese período (en una laguna que puede ser deliberada), es un español que logra ver al indígena menos como otro, y que busca incluso conectar con ellos. Puede hacer esmeros por entablar lazos políticos a través de la afectividad: hay varios fragmentos donde Francisco hace un

esfuerzo diplomático en base a la emotividad: utiliza palabras de amistad, se mueve y hace gestos corporales que solo le pueden estar permitido a él (como puede ser cuando se le pide hacer catequesis). El uso de la palabra o la omisión de las mismas, o el privarse de ellas mansamente, es una forma de hacer notar a lector que el protagonista, Francisco, el prototipo del español, está en una posición de conocimiento pleno de su situación en medio de la guerra, y esa contención del cautivo-vencido, lo eleva moralmente sobre la situación y sobre los araucanos captores (Pineda, 2002, p. 80).

Puede utilizar su cuerpo, como sus brazos y manos y no utilizarlas, como cuando evita yacer con muchachas. El vocabulario que utiliza es significativamente importante para estos efectos, y en él se encuentran la emoción, en cuanto bondad, benevolencia y magnanimidad.

En consecuencia, si bien nuestras distintas fuentes señalan que existen estos dos cuerpos, españoles e indígenas, existen posturas opuestas que denotan y cuestionan qué cuerpo es superior o más salvaje.

3.2 El cuerpo del indígena

Desde el mito del “indio” indómito creado por Alonso de Ercilla en su poema épico *La Araucana*, hasta algunas de las virtudes indígenas señaladas por Ovalle, se vio siempre a los indígenas como quienes vigorosamente se resistían a ser sometidos y dominados. Para Ovalle (2003), los araucanos son como “los valerosos cántabros de América” (p. 142), ya que:

Sólo el valor y la valentía de sus habitantes fue la defensa y conservación de aquella tierra. Sin otros reparos ni fortalezas, ellos por sí solos fueron los muros y casas fuertes que resistieron al poder contrario, pues no teniendo ni un castillo ni una muralla en toda su tierra, ni una boca de fuego para oponérseles, le detuvieron el paso y le obligaron a volver atrás con escarmiento, para no intentar en adelante lo que tan mal les había salido (Idem, p. 143).

El cuerpo indígena como indómito también se relacionaba con lo cristiano ya que la Compañía de Jesús quiso llevar consigo a confesores y capellanes para lograr una conquista espiritual de las almas, situación que tampoco fue fácil ni siempre fructífera (Ovalle, 2003, p. 425). El solo cuerpo del indígena, con menos vestimenta y armas mucho más rudimentarias, han

puesto a los españoles en “conocidos riesgos”, en parte por su osadía y denuedo, develando así grandes virtudes guerreras (Pineda, 2001, p. 408).

La situación del indio indómito, tiene un aspecto político significativo igualmente, pues es la causa de que su nación no prospere políticamente, pues “ésta es una de las mayores barbaridades que entre estos indios chilenos se reconoce...que no han de ser estables sus repúblicas porque si sus voluntades se hermanasen y por una cabeza se rigiesen todos, inexpugnables fueran sus montañas (Pineda, 2001, p. 407).

Este cuerpo indómito también resaltaba por su vestimenta. Como señala Pineda (2001), y reafirma Gay (2018, Pág. 158) dos siglos después, en una confirmación que marca que estas formas culturales variaron poco desde la colonia a la república, los indígenas llevan puestas solo túnicas, y no camisas, y en general cortas y desprovistas de mangas para dejar brazos y piernas desnudas. Las túnicas estaban ajustadas por un cinturón, que les impedía caer o quedar flotando y además las unían a un calzoncillo corto y ancho. Sobre esta túnica llevaban el tradicional poncho. Que era su prenda más fina y que variaba en una multitud de colores.

La vestimenta también es interesante por ser material de cambio, porque los indios vecinos, los aucas (Cf. Rosales, 2013), se distinguían de los del interior de la Araucanía por usar ropas de usanza más europeas, o sea camisas, pantalones, sandalias, e incluso botas y sombreros. Estas vestimentas, como señala Pineda, al son de las crónicas coloniales, eran artículos frecuentes de cambio, en un mercado semiformal, pues estas nuevas vestimentas comenzaron a ser altamente apreciadas por los indígenas menos aculturizados (Boccaro, 1999), y en los parlamentos coloniales se distribuían estas vestimentas entre los indios, particularmente entre los caciques. De hecho, es un dato relevante que es el uso de vestimenta occidental, la que distingue a los caciques del resto de los mapuches (Pineda, 2001). Todo este punto, sin considerar el enorme valor de los adornos, a veces como lujo, es el que Pineda permanentemente critica.

La vestimenta en el hombre, es valioso decirlo, puede cambiar, o variar en momentos de batalla. Llegando a significar incluso un trofeo de guerra, con el que se puede humillar al vencido. En los parlamentos, por ejemplo, luego de las batallas más sangrientas, había caciques

que no dudaban en llevar las vestimentas de los guerreros españoles vencidos en batalla, en un tipo de relato que recuerda, las mayores afrentas que se daban en la antigüedad con el uso de atuendos o escudos de los vencidos. Claudio Gay, tampoco se ahorra comentarios desdeñosos cuando señala que no es raro, en los parlamentos, ver a indios “vestidos grotesca y ridículamente con las prendas de los soldados españoles que dejaron su vida en el campo de batalla” (Gay, 2018, p. 163).

Este cuerpo extraño e indómito es ilustrado a través de las distintas actividades y costumbres que lleva a cabo. En un esfuerzo dilucidario las crónicas van dibujando una idea de él. Llama la atención, por ejemplo, su predisposición a deportes o juegos violentos. Pineda se asombra de la tendencia del indio, en todas sus edades, a este tipo de actividades, que tenían la finalidad de fortificar el cuerpo y darle flexibilidad. Los juegos, implicaban la participación de atletas semidesnudos, compitiendo unos contra otros, para derrotar a sus adversarios. La chueca (Gay, 2018, p. 220), es probablemente el preferido de los mapuches (habiendo incluso deliberaciones políticas, en particular acuerdos de paz, que quedando inconclusas tras una revuelta, se resuelven tras un partido de chueca).

Claudio Gay, señala que eventualmente podría ser una causa cultural a esta predisposición a la violencia, y es que los indios están desensibilizados ante el dolor corporal, en lo que se podría llamar como educación del cuerpo. Y es que, desde temprana edad, los niños están completamente librados a sí mismos, sin ser tomados en brazos por sus padres, por lo que pronto se ponen a caminar y luego a correr, siempre desnudos, en las chozas y luego en las cercanías de ésta. En estas correrías, sufren serias caídas a las que los padres no prestan atención y ningún lamento del niño puede aliviar sus dolores. De esta manera, se vuelven insensibles y por estas indiferencias los niños no lloran, llanto que en los occidentales provocarían un exceso de ternura (Gay, 2018, p. 51).

3.3 Cuerpo de la mujer

En general, quienes escriben crónicas en la época colonial son hombres, y también hombres los destinatarios. Son los hombres los que son descritos en las páginas. Los hombres son los que hacen la guerra y negocian la paz. Lavrín (1985) señala que una característica preponderante de las fuentes históricas en Latinoamérica es la ausencia de mujeres.

Ahora bien, las crónicas son una fuente para ver cómo las mujeres, si bien presentes de alguna manera, muchas veces aparecen en referencia a acciones que llevan a cabo los varones, muestra de esto son fiestas en donde se relacionan con ellas (Pineda, 2001, p. 393), o rituales mágicos y religiosos, en cuanto machis. En particular, en *Cautiverio feliz*, ahí aparecen por ejemplo en peticiones a que no les quiten las mujeres a los indígenas.

La Guerra de Arauco, trata principalmente de intereses de guerra. Las mujeres prácticamente no aparecen en los textos, más esto no significa que como cuerpo carezcan de importancia en el relato. La misma palabra mujer prácticamente no aparece.

Sin embargo, el concepto de Machi, o sea la mujer con características de médico, hechiceras, es mucho más frecuente, y está asociado, a un tipo de poder endemoniado. Los indios, con ellas manifiestan un enorme respeto, y es usual que no cohabiten ni se comuniquen con ellas por determinados periodos (Pineda, 2001, p. 737).

El concepto hija, aparece aún con menor frecuencia, y cuando lo hace, aparece como parte del dominio absoluto del padre cacique, y como premio de carácter sexual para el mismo Francisco (Pineda, 2001, Págs. 894 y ss)

La mayoría de las veces en que se trata a las mujeres, trata de grupos de ellas o de personas anónimas. Hay un elemento fundamental en *Cautiverio Feliz*: hay un grupo que carece de toda mención, al contraponerlo a los parlamentos de la misma época: las mujeres cautivas españolas, en territorio mapuche. Ellas no existen en la crónica de Pineda, y ahí hay un tema no menor.

Ahora bien, si hay alusiones al cuerpo e imagen de la cautiva, como símbolo de derrota en la guerra (González 2016). En las fuentes sobre la frontera de Arauco prácticamente no se registra mujer que no sea real o potencialmente cautiva, pues a la práctica antigua del rapto entre

grupos mapuches se sumó la toma de mujeres españolas, como se puede leer en uno de los primeros parlamentos registrados por José Manuel Zavala (2015):

Dentro de pocos días que esto sucedió hicieron una junta y con ella acometieron la ciudad de Chillán y aunque había en ella al pie de cien soldados y un antiguo capitán, se llevaron todas las mujeres, que muy pocas escaparon, y mataron muchos españoles y sacerdotes pegando fuego a la ciudad toda (p. 55).

Las demás mujeres, son mujeres anónimas, son mujeres en plural y es posible que en esos grupos englobe a las españolas cautivas y a las mujeres mapuches. No hay más de 1 o 2 veces en que distingue a unas mujeres, como es el caso de la hija del cacique que querían dársela como esposa a Francisco (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 894).

De todas formas, son objeto de emociones contrapuestas e intensas. Son objeto de lástima y de deseo (González, 2020, p. 159). Y a diferencia de lo que ocurre en los parlamentos, como el de Quilín (Zavala, 2015), en los que la mujer es descrita como cuerpo objeto del deseo sexual masculino, como cuerpo vejado o humillado, o como cuerpo procreador, en Pineda esas referencias escasean.

Es interesante también referirse al uso de la vestimenta en la mujer. Las mujeres, según nos dice Gay (2018, p. 161), no son ajenas a la coquetería, y utilizan vestimentas y joyas como ornamentos. Usan perifollos hechos de perlas de vidrio, de distintos tamaños y colores y los reúnen en cadenas para hacer con ellos collares, pulseras y anillos. Hacen con sus largos cabellos trenzas y lo lavan a diario con agua pura. En tiempos de la colonia, cada reducción de indígenas, se distinguía del resto, por este tipo de ornamentos y peinados de sus mujeres.

Existe un valor de intercambio de la mujer en el contexto colonial. Los relatos están llenos de peticiones de mujeres por parte de indígenas. Rosales (1989), por ejemplo, muestra cómo el sentimiento de Anganamón no logra aplacarse, luego de que hay mujeres araucanas que se fugan y éstas no son devueltas por los españoles, ya que son “cristianas” (p. 912). La religión que a veces favorecía un contacto intercultural más fluido, en otras ocasiones como sucedía en este caso, puede ser un argumento para bloquear las negociaciones de las mujeres. De la misma manera, es relevante, como contrapartida a este punto, el que reiteradamente condene esa costumbre de los indígenas de robar mujeres de otros caciques. En los discursos religiosos que

muchas veces da, aparece este ejemplo reiteradamente, pues “les dije que si sabían lo que era pecado... que es quitar la mujer a otro, siendo propia” (Pineda, 2001, p. 387).

3.4 Cuerpo criollo

El cuerpo criollo representa una realidad innegable y un problema complejo. La frontera sur de Chile desarrolló con relativa tranquilidad y calma un proceso que se ha denominado de “relaciones fronterizas”, en donde el intercambio comercial y mestizaje entre conquistadores españoles e indígenas, particularmente mapuches, fue intenso y dio origen al actual mestizaje de Chile (Jara, 1981), además de generar un importante sincretismo cultural producto del intercambio entre ambos pueblos (Villalobos et al., 1997; Jocelyn-Holt, 2010; Boccara, 1999).

Ahora bien, como bien señala Espinoza (2004), en la sociedad colonial, las tensiones y los conflictos surgen de una conquista y de procesos de asentamiento de una minoría. Sin embargo, por definición “el” problema político, social y antropológico, es la inevitable creación de población nueva, mixta, híbrida, y cómo poner en práctica elementos para evitar esto o en su defecto para “blanquearse”, españolizarse y distinguirse de esa muchedumbre diversa (Pág. 68).

Carlos Lázaro (1994) ejemplifica esto señalando que la tensión era tal que los excautivos ya sean mestizos o soldados de guerra que han convivido mucho tiempo con el enemigo, no tienen oportunidades de ser incorporados a la estratificación de la colonia, esta incomodidad implica su destierro, lo que llevó a que fueran remitidos a la frontera, el único lugar en que fueron aceptados. Por ejemplo, los hispanos criollos pusieron numerosas reticencias a la reincorporación de sus excautivos —sobre todo a las mujeres que habían tenido hijos mestizos—, y exceptuando algunos casos de personajes vinculados a la nobleza o a altos cargos militares, siempre relegaron a los redimidos a la frontera (Lázaro Ávila, 1994, p. 205).

Ovalle (2003), señala que en la época el discurso de la frontera no solo responde a una connotación geopolítica fruto de un contexto militarizado, sino que también incorpora una dimensión jurídica sobre los sujetos, siendo el mestizaje el mayor inconveniente (pág. 412). Sobre todo, cuando mujeres raptadas tuvieron hijos con indígenas, pues en esta violencia sobre el

cuerpo de la mujer española y católica se desprende el problema del mestizo producto de la unión entre araucano-española que se considera un ultraje, no solo por la evidencia de la violencia sexual sobre el cuerpo de la mujer, sino también por tratarse de un sujeto que no será bautizado ni criado con base en los preceptos españoles, por tanto, la mezcla de sangre impide el desarrollo del linaje.

Ovalle (2003) explica que el mestizaje no se acepta por vía paterna, pues se advierte la diferencia racial, en tanto implica el problema de la sangre noble mezclada con la del bárbaro que conlleva la pérdida del linaje, de las costumbres y virtudes de un buen cristiano. Así, el rescate de las españolas nobles y sus hijos es problemático en cuanto los segundos no tienen un lugar en donde ser admitidos, no se restablece el orden, ya que pone en tela de juicio la supremacía o dominancia del español sobre el araucano.

3.5 Cuerpo del sacerdote

El cuerpo del sacerdote encarna un sello “distintivo” del individuo civilizado en América colonial, hace que la evangelización sea entendida también como “civilidad” o domesticación del bárbaro (Araya, 2006, p. 352). En este sentido, el cuerpo del sacerdote resalta en el contexto fronterizo y, sin embargo, es necesario preguntarnos el por qué no es puesto en escena en el relato de *Cautiverio Feliz*. Rosales da una razón: porque no había sacerdotes en las reducciones mapuches de aquel período, y es la razón por la que ellos piden a Pineda bautizos e instrucción en oraciones piadosas (Pineda, 2001, págs. 386 y ss; Cf. Rosales, 1989, p. 1040 ss).

Las únicas veces en las cuales se hace referencia al sacerdocio, podríamos agruparlas en dos formas. Las primeras como referencia de algunos indígenas al valor del sacerdocio dentro su historia reciente: cuando señalan que habían sido evangelizados en la generación anterior. De esta forma, hay una memoria y un respeto de los indígenas mayores, usualmente los caciques y sus padres, a los sacerdotes. Los sacerdotes están en la memoria de los actuales caciques (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 75; 163-164, I), pues comenzaron a hacer catequesis en la época de sus padres, a saber, probablemente ya en la segunda mitad del siglo XVI (Ovalle, 2003, p. 484).

La segunda manera de cómo se trata el cuerpo del sacerdote, es cuando al propio Francisco se le pide cumplir la función de sacerdote (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 77, I). Los indígenas tenían una concepción en donde un militar podía perfectamente cumplir esa función religiosa. A lo que, con reticencias de extrema piedad, accede sólo parcialmente Francisco.

El sacerdote fue un cuerpo presente en la Colonia, el proceso de conquista los trajo y sus tareas abarcaban la prestación de servicios religiosos a la población europea y la evangelización de los nativos. Su prédica y sus cuerpos -en tanto comportamientos civilizados- representaban a las personas más cultas de la época. Ovalle les da tal importancia que señala que son necesarios pues la única manera de asegurar el fin de la guerra es mediante la entrada de la Compañía de Jesús al sur de las tierras chilenas, y así poder evangelizar a los gentiles araucanos.

3.6 Cuerpo del guerrero/militar

La época colonial está vinculada, como hemos venido señalando a distintos escenarios bélicos, donde participaron soldados españoles o criollos, profesionales y pagados por el Virrey del Perú. Estos llegaron a la frontera del Bío Bío, y están presentes de manera frecuente en las crónicas de la época.

Pineda es un militar y de esta manera es presumible que sus relatos sean predominantemente militares. De hecho, el cuerpo del militar claramente está presente en la narración. Pero es un cuerpo que tiene dos caras: la del militar mapuche y la del hispano-criollo.

Hay una preferencia de Pineda por resaltar el valor del guerrero mapuche, por sobre el propio guerrero, que en su relato es citado, menos frecuentemente.

El guerrero mapuche, lleva la virtud en la guerra. Sus atributos son, en primer orden, de carácter moral: pelean por una guerra justa, por una defensa de sus territorios y su libertad. Sus atributos, sus cuerpos están ligados a su fuerza y el mantenimiento de la misma. Los guerreros mapuches son protegidos por toda la sociedad, particularmente por sus propias familias. Tenían costumbres relativas a incrementar ese vigor guerrero, como por ejemplo, las de abstinencia

sexual: como la regla de que el guerrero no debía dormir con sus mujeres en la noche previa al enfrentamiento (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 139, II).

Tenían también la costumbre de la frugalidad en las comidas, durante el combate. Llevaban apenas una ración de harina tostada, para “*no embarazarse con más cargas*” (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 140, I), como sí lo hacían los españoles. Probablemente esta libertad de movimientos, esta falta de cargas, era un atributo que distinguía a este guerrero de sus enemigos.

La valentía, propia de valor guerrero occidental, está presente en la observación de Pineda. Señala que los araucanos, son soldados “valerosos” (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 140, I) y es esa la causa más relevante que explica el por qué la Guerra de Arauco se ha prolongado por tantos años. El mapuche se ha opuesto “con esfuerzo y valentía a nuestra nación española con armas desiguales e inferiores a las nuestras” (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 140, I).

La dignidad del guerrero mapuche, es dentro de la sociedad de ellos, la que más se aprecia. Los únicos consejos que efectúan, no son sobre estado o hacienda, sino sólo el de guerra (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 141, I). Y no hay letrados, ni otros oficios que demandan para sí tanta dignidad como la del guerrero.

En cuanto a los militares españoles, las menciones son mucho menores. En las crónicas se puede ver cómo los militares son moneda de cambio entre caciques y entre caciques y criollos. La situación particular de ser cautivo, hace que la perspectiva de esta crónica sea muy valiosa: Pineda está en contacto con más españoles cautivos. En los intercambios o negociaciones entre españoles e indígenas, pudo ver la máxima humillación que puede sufrir un cautivo: el ser moneda de cambio. Él mismo, con otro español, fueron moneda de cambio entre varios caciques, para lograr que finalmente éste pidiera ir a alojar a otro lugar (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 160, I).

Las humillaciones, son variadas en la obra como en esa ocasión donde ni siquiera se les permite hablar (Pineda, 2001, p. 80), y perduran hasta el mismo momento en que Pineda es devuelto a los españoles, donde de alguna manera, como describe, llora, quizás por vergüenza, en

parte porque ya no llevaba cubierto su cuerpo con las antiguas armas o vestimentas guerreras españolas. Dice así:

No sé cómo significar el placer que manifestaron aquellos pobres soldados, abrazándose unos y otros, cual por los brazos y cual por las piernas, unos por delante y otros por las espaldas, dándome infinitos parabienes. Y yo, con lágrimas de alegría en mis ojos, no les acertaba a hablar palabra; muchos me miraban con ternura por verme lastimado y en diferente traje del que solía tener en mis prosperidades (Pineda y Bascuñán, 2001, p. 163-164, I).

4. Conclusiones

Las crónicas son una fuente para los estudios históricos. Ellas reflejan, por un lado, el imaginario que España y los criollos tenían de la guerra de Arauco, siendo un insumo literario en forma de epopeya heroica (Eyzaguirre 1980), y con los cuales los criollos definieron sus razones para establecerse en la Araucanía. También, desde esta óptica, representa una tradición que se basa en la épica antigua y medieval; y muchos de los motivos que se leen aquí, en forma de mitos u otros recursos literarios, pertenecen a una tradición clásica, que hunde sus raíces con Homero, pasando por la Eneida, la Divina Comedia y la Araucana, entre otros (Huidobro, 2017).

Las crónicas, si bien son de carácter público (a diferencia de las cartas), manifiestan una escritura íntima (González, 2020, p. 155). Son una expresión de la memoria personal. Sus destinatarios serían las jerarquías civiles y eclesiásticas. Por ello, a esa mirada imprescindible de leer siempre estos textos desde la óptica literaria⁸, nosotros hemos buscado resaltar su carácter sociológico e histórico, que sin duda constituye un gran registro de cómo se fue desarrollando la forma de entender el cuerpo del indígena y del europeo en Chile.

Las representaciones y concepciones sobre el cuerpo son parte de las cosmovisiones de una cultura. En este trabajo hemos destacado que al leer las crónicas más importantes de la época se pueden distinguir seis cuerpos que aparecen con frecuencia (o con importancia simbólica) en los relatos. Estos cuerpos son el cuerpo del español, destacado tanto como virtuoso y como cruel; el cuerpo del indígena (y de la indígena) resaltándolo a veces como un otro indómito y también

⁸ Tanto así que se llega a afirmar que estos textos cruzan una línea desde la Historia a la poesía (Huidobro 2017: 13).

como justo y valiente; el cuerpo del criollo, cuerpo que encarna el problema político de la creación de nueva población; el cuerpo de la mujer, cuerpo ausente o destacado cuando cautivo, como trofeo; el cuerpo del guerrero/militar, cuerpo siempre presente en un período de constantes enfrentamientos bélicos; y el cuerpo del sacerdote distinguido como cuerpo civilizado y necesario para la paz.

Por otro lado, al igual que autores como Marcel Mauss (1971), Norbert Elías (2011) o Michel Foucault (1998), el indagar en el rol del cuerpo en ciertos contextos históricos y cómo se referían a él, suscita entender implicancias materiales, simbólicas y políticas de una realidad límite entre lo micro y lo macro, lo cultural y lo natural, entre el nosotros y ellos, entre el sujeto y el objeto, entre la razón y la emoción, entre lo humano y lo animal.

La lectura de las crónicas acá señaladas nos muestra aspectos de la vida cotidiana de la época colonial y cómo hábitos físicos, afectivos, de vestimenta y simbólicos se entrelazaban en una realidad simbólica y material como lo es el cuerpo. Por ejemplo, Pineda en *Cautiverio Feliz* desaprueba muchas costumbres indígenas (algunas muy ligadas a lo corporal), como su poligamia, el ofrecimiento de mujeres, sus borracheras, frente a las que tuvo que efectuar varias descortesías que solo podía llevar a cabo, como pareciera presumir, inspirado en la oración. Sin embargo, a la vez aceptaba otras invitaciones y conductas, como dormir cerca de niños, que seguramente no eran censuradas por sus costumbres corporales e ideas moralizantes y religiosas, lo que sociológicamente muestra una realidad más compleja, a saber, qué era lo aceptable moralmente dentro de sus prejuicios y la tensión que sucede al seguirlos en el contexto indígena.

Es así como a través de un análisis discursivo y con referencias directas a las obras más importantes de la época colonial chilena, en este trabajo hemos visto cómo el cuerpo humano se transformó en un lugar de expresión de códigos de comportamientos y límites que derivaron en relaciones sociales, tensiones y equilibrios en un Chile que recién comenzaba a nacer. Parafraseando a Le Goff (2015, p. 12), al dar cuerpo a la historia y dar una historia a ese cuerpo hemos intentado rescatar el valor sociológico del cuerpo para entender cómo se desarrolló y vivió la época colonial en Chile.

Bibliografía

- ANADÓN, J. (1977). *Pineda y Bascuñán. Defensor del araucano*. Editorial Universitaria.
- BENAVIDES, M. (2008). *Cautivas e indios rebelados de la frontera: Imaginarios del peligro en la sociedad colonial, siglos XVII y XVIII* [Tesis de pregrado, Universidad de Chile].
- BOCCARE, G. (1999). El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, 56 (1), 65-94.
- BURKE, P. (2001). *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Gedisa.
- CAMPOS, F. (1989). *Historia de Concepción. 1550-1988*. Editorial Universitaria.
- CARVALLO y GOYENECHE, V. (1875). *Descripción-histórico geográfica del Reino de Chile*. Imprenta de la Librería del Mercurio.
- CHARTIER, R. (2005). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa.
- CSORDAS, T. (2015). Body: Anthropological Aspects. *International Encyclopaedia of the Social & Behavioural Sciences*, 2, 719-722.
- DELGADO, A. (2001). El cuerpo en la interpretación de las culturas. *Boletín Antropológico*, 20 (1, 51), 31-52.
- DELGADO, G. (2010). Conceptos y metodología de la investigación histórica. *Revista Cubana de Salud Pública*, 36(1), 9-18.
- DOUGLAS, M. (1979). *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Routledge.
- DOUGLAS, M. (1988). *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Alianza.
- ELÍAS, N. (2011). *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.

ENRÍQUEZ, L. (2011). La república chilena ante la cuestión indígena (1810-1830). *Hispania Sacra*, 63(128), 627–652.

ERCILLA, A. (2018). *La Araucana*. Penguin Editores.

ESPINOZA, A. (2004). La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 8(1/2), 67-90.

EYZAGUIRRE, A. (2002). Lo literario en el discurso histórico. *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, 1, 161-183.

EYZAGUIRRE, J. (1980). *Fisonomía Histórica de Chile*. Editorial Universitaria.

EYZAGUIRRE, J. (1992). *Historia de las instituciones políticas y sociales de Chile*. Editorial Universitaria.

FOERSTER, R. & VERGARA, J. (1996). ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?. *Revista de Historia indígena*, 1, 9-33.

FOUCAULT, M. (1998). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Editorial Siglo Veintiuno.

GAY, C. (2018). *Usos y costumbres de los araucanos*. Editorial Taurus.

GILL, R. (2000). Discourse analysis. En Bauer, M. W. & Gaskell, G. (Ed.), *Qualitative researching with text, image and sound*, (pp. 172-190). Sage.

GOICOVICH, F. (2007). Entre la conquista y la consolidación fronteriza. *Historia*, 40(2), 311-332.

GÓNGORA MARMOLEJO, A. (2019). *Historia de todas las cosas que han acaecido en el Reino de Chile y de los que lo han gobernado*. Editorial Universitaria.

GÓNGORA, M. (2006). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Editorial Universitaria.

GONZÁLEZ, A. & GONZÁLEZ, C. (2010). Educación física desde la corporeidad y la motricidad. *Hacia la promoción de la salud*, 15(2), 173-187.

GONZÁLEZ, Y. (2016). Indias blancas tierra adentro. El cautiverio femenino en la Frontera de la Araucanía, siglos XVIII y XIX. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 43(2), 185-214. <https://doi.org/10.15446/achsc.v43n2.59076>

GONZÁLEZ, Y. (2017). Discurso y concepción jurídica del cautiverio colonial. El caso de los cautivos de la frontera en Chile. En Cordero, M., Gaune, R., & Moreno, R. (comps.), *Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI-XIX* (pp. 213-236). Universidad Adolfo Ibáñez/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

GONZÁLEZ, Y. (Ed.). (2020). *Mujeres: olvidos y memorias en los márgenes. Chile y América, siglos XVII y XXI*. Ediciones UFRO.

GUERRA, F. X. (1992). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Editorial Mafre.

HUIDOBRO, M. G. (2017). *El imaginario de la Guerra de Arauco. Mundo épico y tradición Clásica*. Fondo de Cultura Económica.

JARA, A. (1981). *Guerra y sociedad en Chile*. Editorial Universitaria.

Jocelyn-Holt, A. (2010). *Historia General de Chile II: Cesares Perdidos*. Editorial Sudamericana.

KNORR CETINA, K. (1983). The ethnographic study of scientific work: towards a constructivist interpretation of science. En Knorr Cetina, K., & Mulkay, M. (Ed.), *Science observed: Perspectives on the Social Study of Science*, (pp. 115-140). Sage.

LAVRÍN, A. (1985). *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. Fondo de Cultura Económica.

- LÁZARO AVILA, C. (1994). Los cautivos en la frontera araucana. *Revista Española de Antropología Americana*, 24, 191-207.
- LE BRETON, D. (2012). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- LE GOFF, J. & Truong, N. (2005) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.
- LÖWITH, K. 1958. *El sentido de la historia*. Editorial Aguilar.
- MANSFIELD, L. (2005). *Gender, power, and identities in the fitness gym. Towards a sociology of the 'exercise body-beautiful complex'* [Tesis doctoral, Universidad de Loughborough].
- MARROU, H. I. 1968. *El conocimiento histórico*. Editorial Labor.
- MAUSS, M. (1971). *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos.
- MOL, A. & LAW, J. (2004). Embodied action, enacted bodies. The example of hypoglycaemia. *Body & Society*, 10(2-3), 43-62.
- MOMIGLIANO, A. (1993). *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- ONG, W. (2004). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- OPERÉ, F. (2001). *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Fondo de Cultura Económica.
- OVALLE, A. (2003). *Histórica Relación del Reino de Chile*. Editorial Pehuén.
- PAZ, O. (1983). *Sor Juana Inés de la Cruz, o, las trampas de la fe*. Fondo de cultura Económica.
- PINEDA Y BASCUÑÁN, F. N. (2001). *Cautiverio Feliz*. Ril Editores.
- PIQUERAS, R. (2002). *La conquista de América. Antología del pensamiento de Indias*. Editorial Península.

RETAMAL ÁVILA, J. (2002). El concepto del honor en el Chile colonial. *Estudios Coloniales*, 2, 41-56.

RICOEUR, P. (1995). *Tiempo y narración*. Siglo XXI. Tomo I.

ROSALES, D. (2013). *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile*. Catalonia.

ROSALES, D. (1989). *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Tomo II. Editorial Andrés Bello.

RUIZ, J. (2009). Sociological Discourse Analysis: Methods and Logic. *Forum: qualitative social research*, 10(2), 1-30.

SAGREDO, R. & GAZMURI, C. (2015). *Historia de la vida privada en Chile*, Tomo I, El Chile tradicional. De la Conquista a 1840. “Mujeres y vida privada en el Chile colonial”, pp. 95-123. Editorial Taurus. Santiago.

SCHEPER-HUGHES, N. & LOCK, M. (1987). The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 16–41.

SHILLING, C. (1993). *The body and social theory*. Sage.

TURNER, B. (1996). *The body and society*. Blackwell.

UNDURRAGA, V. (2012). *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII*, Editorial Universitaria.

VILLALOBOS, S. (1997). El avance de la Historia Fronteriza. *Revista de Historia Indígena*, 2, 5-20.

VILLALOBOS, S. (2010). *Estudios y ensayos en torno a la historia de Chile*. Editorial Universitaria.

VILLALOBOS, S., Silva, O., Silva, F., & Estellé, P. (1997). *Historia de Chile*. Editorial Universitaria.

WASKUL, D. & Vannini, P. (2006). *Body/embodiment. Symbolic interaction and the sociology of the body*. Ashgate.

WHITE, H. (1992). *Contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Ediciones Paidós.

WHITE, H. (1992). *Metahistoria. Le imaginación histórica en el siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.

WRIGHT MILLS, Ch. (2010). *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica.

ZAVALA, J. M. (ed.). (2015). *Los parlamentos hispano-mapuches 1593-1803. Textos fundamentales*. Universidad Católica de Temuco.