

**CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN Y LAS  
CONTRADICCIONES DE LA PERSPECTIVA INDIANISTA:  
GUALDA, CAILLOMA Y A ORILLAS DEL BÍO-BÍO**

The Consolidation of Nation State and the Contradictions of the Indianista  
Perspective: *Gualda, Cailloma* and *A Orillas del Bío Bío*

*Amado Láscar*

Chile, fértil provincia y señalada  
en la región Antártica famosa,  
de remotas naciones respetada  
por fuerte, principal y poderosa:  
la gente que produce es tan granada,  
tan soberbia, gallarda y belicosa,  
que no ha sido por rey jamás regida  
ni a extranjero dominio sometida.  
Alonso de Ercilla. *La Araucana*.

¿Quién no se maravilla de considerar  
a los más de esta nación bárbara tan  
afectos y inclinados a las cosas de  
nuestra santa fe católica, y los  
caciques más principales y valerosos  
con natural amor a los españoles?

Francisco Núñez de Pineda. *Cautiverio feliz*.

Resumen

En este artículo se analizan tres novelas de referente indígena (*Cailloma*, *A orillas del Bío-Bío*, *Gualda*) publicadas en la década del setenta del siglo XIX. Estas novelas utilizan los modelos de *La araucana* de Ercilla y el *Cautiverio feliz* de Núñez de Pineda como paradigmas heroico y evangelizador, respectivamente. Representan tiempos pre-republicanos, utilizando estrategias románticas en la escritura, mistificando la realidad mapuche para construir un pasado épico sintonizado con el momento histórico en que fueron publicadas. Estos escritores católicos-criollos intentan reivindicar el “alma indígena” para “salvar al hombre” y no la etnia, que consideran anacrónica según *la ley de evolución* de la modernidad. Finalmente, estos textos se entroncan con la idea de Andrés Bello de hacer del *pasado* mapuche cantado en *La araucana* el origen de la chilenidad, apropiando el heroísmo mapuche para ser utilizado como mito fundacional en el nuevo orden creado por el estado nación. Este proceso se instituye con la negación de la sociedad indígena y de su derecho de definirse y mantener su cosmovisión y

autonomía frente al establecimiento de la entidad criolla que se impone como universal en las tierras ocupadas.

Palabras claves: Estado–nación, novela indianista, mapuche, literatura chilena

#### Abstract

This article analyzes three novels of indigenous referent (*Cailloma*, *A orillas del Bío-Bío*, *Gualda*) published in the 1870s. The novels use the heroic and evangelist paradigms Ercilla's *La araucana* and Núñez de Pineda's *Cautiverio feliz*, respectively. They represent pre-republican times, utilizing romantic literary strategies to mystify Mapuche reality for the construction of an epic past that meets the demands of the historical moment in which they are published. These catholic-criollo authors attempt to vindicate the "native soul" in order to "save the man" and not the ethnicity, which they consider anachronical according to modernity's *law of evolution*. Finally, these texts fit into Andrés Bello's construction of Chilean national identity based on the Mapuche's *past* as told in *La araucana*, and the appropriation of Mapuche heroism as a foundational myth in the new order of the nation-state. This process institutes itself through the denial of indigenous society and its right to define itself and maintain its worldview and autonomy in the face of the establishment of the criollo entity that imposes itself as a universal in the occupied lands.

Key words: State-nation, indianism romance, mapuche, Chilean Literature.

Entre 1867 y 1870 se publicaron en Chile cuatro novelas de tema indígena: *Mariluán* (1862) de Alberto Blest Gana,<sup>i</sup> *Gualda leyenda indiana* (1867) y *A orillas del Bío-Bío* (1870) de Máximo Ramón Lira (1845-1916), *Cailloma, leyenda indiana* (1870) de Raimundo Larraín Covarrubias (?), cuyo referente es Las tres obras que analizaré a continuación utilizan el histórico colonial.<sup>ii</sup> El tratamiento de los temas tiende a la idealización y a la exotización de los indígenas, lo que es congruente con la imaginería romántica de la literatura de mitad del siglo XIX en Latinoamérica. La crítica referida a estas novelas es prácticamente inexistente o no ha sido consignada en ningún sitio, exceptuando las someras reseñas que Eva Löfquist (1995) ha hecho en su catastro de la novela histórica decimonónica chilena. La carencia de atención crítica —y la resultante exclusión del canon nacional— reflejan un silenciamiento del tema

---

<sup>i</sup> *Mariluán* no es analizado en este artículo debido a que se inscribe en la tradición secular de los romances nacionales. Esta novela fue reeditada por LOM en junio del 2005 con un estudio crítico mío.

<sup>ii</sup> Este referente o modelos narrativos se refiere a las dos obras citadas en los epígrafes, *La Araucana* y *El cautiverio feliz*.

indígena en relación a los debates de la chilenidad durante la década más problemática para la Iglesia Católica en cuanto a su papel (y el alcance de su poder institucional) *vis-á-vis* el Estado. Zorobabel Rodríguez, senador de la república, conservador y crítico literario del diario oficial de la Iglesia, *La estrella de Chile* (donde se publican las tres novelas), desarrolla un argumento en defensa de la novela realista y en contra de *la idea* de escribir novelas sobre el tema indígena en Chile. Su ensayo, “La novela i sus escollos” (1870), trata el tema de la novela “indiana” con un tono despectivo de maestro que aconseja a los escritores que —por el hecho de ser lectores del diario y también escritores, forman parte de la elite letrada— a alejarse del tema de los mapuche ya que no conocen la realidad nativa que los autorice para hablar sobre ella. Su crítica silenciadora utiliza un argumento estético que cumple, a la vez, una función política: la de callar “el problema indígena” en el discurso intelectual del momento. Dice

La novela que se ha dado llamar indiana (afirma) casi siempre es inverosímil. Sus personajes no tienen de indígena otra cosa que el nombre i sus paisajes son a la realidad lo que un parque a una selva. ¿I cómo podría ser de otra manera adoptando un falso punto de partida? Si no conocemos ni los sentimientos, ni las costumbres, ni las preocupaciones de los indios; si no tenemos ni siquiera una idea aproximada de la fisonomía de las comarcas que habitan ¿cómo los haremos hablar y moverse? ¿Cómo poner en acción a los hombres i describir a lo vivo la naturaleza, sin cometer a cada paso los más groseros errores, sin experimentar a cada instante dificultades insuperables i nudos que si pueden ser cortados a costa de chocantes inverosimilitudes, no pueden ser nunca desatados? (...) En resumen, la Novela indiana es un tesoro que no vale lo que muchos principiantes se imaginan i cuya conquista es más dificultosa de lo que jeneralmente se cree. Con relación a ella el mejor consejo que pudiéramos dar a sus aficionados sería el de dejarla en paz. (292).

Aunque, en teoría, Zorobabel Rodríguez intenta evitar la estereotipización de la literatura al retratar ambientes y personajes locales, su cosmovisión europeizante y su posición de clase lo alinean con el pensamiento de Sarmiento, lo cual hace transparente los verdaderos motivos para evitar la representación del otro (el indígena) en la literatura fundacional del Estado nación chileno. En el párrafo siguiente Rodríguez, refiriéndose al “Idilio” como género, hace importantes anotaciones en relación a la inadecuación del referente y a sus descripciones:

Como don Quijote en la venta, el principiante que ha llegado a enamorarse del idilio pierde como por obra de encantamiento, no

solo el libre uso de las facultades de su alma, sino hasta la natural viveza de los sentidos de su cuerpo: toma con la más cómica seriedad a las fregonas por princesas, sin que la vista, ni el oído, ni el olfato, ni el tacto sean parte a sacarlo de su invencible error. (285).

La preocupación central de Rodríguez —como hemos discutido en otro ensayo<sup>1</sup>— no es sólo de corte literario, como pudiera pretender, sino que el tratamiento heterogéneo del referente como elemento pasivo, es el centro de su preocupación. Según Rodríguez, si no se muestra a la fregona como fregona, y se dejan las cosas sociales “en su lugar”, se hace mala literatura. Mediante su defensa de la novela realista de costumbres *urbanas*, Rodríguez vuelve a la *receta literaria* —ahuyentada por Lastarria en su intento de hacer de la literatura nacional un arte “de todos para todos”— y ofrece a la crítica una herramienta flexible que debe ser fundada en los propios textos literarios, en vez de hacerlo a partir de una idea preconcebida del ideal literario, que es la esencia de la estética neoclásica.

La agenda de Rodríguez está de tal modo definida que no da pie a la existencia de tipos narrativos alternativos al realismo costumbrista urbano. Por ello, resulta claro que al interior del pensamiento católico había una división o al menos una disidencia. Por una parte estaban quienes —siguiendo la línea de Las Casas, Núñez de Pineda y el padre Valdivia, y habiendo asimilado la idea de *La Araucana* como texto fundador— recuperaban a los indígenas dentro del imaginario contemporáneo con un criterio piadoso aunque no por eso menos “civilizador”. Sin embargo, otro sector —que utilizaba a Rodríguez como voz pública indudablemente hegemónica<sup>2</sup>— consideraba que lo indígena debía ser cancelado. El momento de tomar las tierras de la Araucanía ya estaba en proceso (desde 1861) y dentro de dos décadas iba a estar efectivamente consumado. Como es fácil deducir, este sector cercano al poder contaba con antecedentes de primera mano en relación a la ocupación de la Araucanía. *La Estrella de Chile*, de este modo, parece haber sido un campo de batalla entre dos tendencias políticas que chocaban intestinamente dentro de la imagen homogénea de la Iglesia Católica.

---

<sup>1</sup> En el estudio de *Mariluán* ya citado.

<sup>2</sup> Eva Löfquist comenta: “Es difícil saber si la advertencia de Zorobabel Rodríguez haya tenido alguna influencia sobre la elección de tema de los novelistas o no, pero cierto es que después de *Cailloma* no se publican más novelas de este tipo en la década del setenta”. (1995: 241).

GUALDA, *LEYENDA INDIANA*. (1867).

Máximo Ramón Lira fue ex alumno del colegio Jesuita San Ignacio de Santiago. Hacia 1870 era un activo conservador y defensor público de la Iglesia Católica y alrededor de 1884 adhirió al liberalismo.

*Gualda* fue publicada en el N° 3 de *La Estrella de Chile* y en 1870 fue editada en forma de libro<sup>3</sup>. Es una narración breve —consta de 38 páginas— y podría ser catalogada como un cuento largo porque articula una sola trama principal. Con todo, en su obra *La novela histórica chilena*, Eva Löfquist (1995) la ha integrado a su catálogo como novela de tema indígena.

La trama de la novela es lineal y explora una sola historia. Pilgüeno —joven cacique y marido de Gualda— forma parte del mando del ejército mapuche que en abril de 1557 ataca Concepción<sup>4</sup>, siendo repelidos y derrotados por las fuerzas españolas. Pilgüeno muere junto a muchos otros combatientes. Durante la noche, Gualda —y otras mujeres mapuche— van de noche al campo de batalla a recoger a sus muertos, pero los esfuerzos de Gualda son infructuosos y al amanecer aún no ha podido encontrar a su esposo. Entonces decide acercarse al fuerte español y dialoga con Don García Hurtado de Mendoza para que le autorice a proseguir la búsqueda:

-Pero no podías tener esperanza alguna de que yo, enemigo de tu raza, accediese a tu solicitud.

-Por el contrario, señor. Yo sabía que erais hombre y teníais corazón. Yo sabía si os hablaba en nombre de mi amor de esposa i de mi amor de madre vos no podríais resistir a mis súplicas...<sup>5</sup>

Finalmente, Gualda encuentra a Pilgüeno, lo sepulta bajo una cruz en las inmediaciones del fuerte español; siembra flores y cuida de su tumba, hablándole constantemente todo el tiempo que dura este cautiverio

---

<sup>3</sup> Máximo Ramón Lira. 1870. *Gualda, leyenda indiana*. Santiago de Chile: Imprenta El independiente. Citaremos por esta edición.

<sup>4</sup>Gualda tiene una relación intertextual con la historia de Crepino y Tegualda, la hija del cacique Brancol que se relata en el canto XX de *La Araucana* (338). La situación es del todo similar con la *leyenda* de Lira. En palabras de Ercilla, cuando éste encuentra a una especie de espectro buscando entre los cadáveres de la batalla del fuerte de Penco, la súplica fue: "Ruégote pues, señor, si por ventura/o desventura, como fue la mía,/con amor verdadero y fe pura/amase tiernamente en algún día,/me dejes dar a un cuerpo sepultura,/ que yace entre esta muerta compañía:/mira que aquel que niega lo que es justo/lo malo prueba ya y se hace injusto" (386-387). Además remite a la Antígona de Sófocles que —como en el caso de Gualda— tiene que elegir entre obedecer a la costumbre u obedecer al estado.

<sup>5</sup> El diálogo continúa mostrando un admirable manejo lingüístico y psicológico por parte de Gualda. Ella logra impresionar a tal punto al jefe español, que accede a sus requerimientos, con la condición de que ésta se convierta al cristianismo. "Gualda vaciló, pero sólo un instante, acepto, dijo". (27).

voluntario, lealtad que el narrador comenta de la manera siguiente: “Las indias amaban a sus esposos con un cariño tierno, apasionado, sin límites. Sus esposos le correspondían con un amor igual” y continúa, “No eran pues los araucanos bestias feroces que sólo obraban por un instinto ciego de destrucción i de matanza...” (28).<sup>6</sup> Ya al comenzar la novela el narrador evoca el mundo indígena de la manera siguiente:

Todos conocen cuan larga i sangrienta fué la lucha empeñada, en tiempo del coloniaje, entre los indómitos araucanos i los conquistadores españoles. El amor a la libertad, que era precepto para aquel pueblo salvaje, elevó muchas veces a los indígenas a la categoría de mártires i de héroes. (3).

Desde el primer momento se establecen dos cosas: La valentía y el amor a la libertad del pueblo mapuche y su caracterización como salvajes. A partir de la sugerencia de Bello al señalar *La Araucana* como la obra fundacional de la literatura chilena, su utilización como modelo narrativo oscila entre la mitologización y la exaltación de las virtudes guerreras y libertarias de los mapuche *en tiempos de la conquista*, y la degradación de los mapuche en el tiempo presente. El primer capítulo, sirve de introducción histórica a la obra, en él Lira establece la magnitud de los enemigos que estaban enfrentando los europeos y así enfatiza el valor de los europeos en su eventual victoria:

Los tercios españoles, vencedores siempre de grandes batallas i tenidos por ello como invencibles, tuvieron que retroceder ante el violento empuje de aquellas huestes indisciplinadas, pero que se precipitaban sobre ellos como el *torbellino* (La cursiva es mía). (4).

Los soldados españoles —hasta ese momento, invencibles— fueron escarmentados por estas tropas aparentemente sin disciplina que se precipitan como torbellino, como si fueran parte de la naturaleza defendiéndose contra la agresión extranjera. Lira va incluso más lejos cuando dice:

Grandes capitanes que habían obtenido sus grados en el campo de batalla, vinieron a ponerse al frente de sus soldados de la conquista, i sin embargo, ni *su habilidad* ni *su prestigio* pudieron hacer que una

---

<sup>6</sup> Lira, de una forma similar a lo hecho por Núñez de Pineda en el siglo XVII, dibuja un cuadro de los indígenas donde los representa amables y humanos. El *Otro* para este autor no es esa bestia feroz —que tanto temía Sarmiento— sino que en todo se igualaba e, incluso, superaba en varios aspectos a *nosotros*.

victoria definitiva fuese el premio de sus esfuerzos. (La cursiva es mía). (4).

Ni el arte ni el prestigio en la guerra (el español es, en ese momento, el ejército más poderoso del mundo, citado como ejemplo por Machiavelli en *El Príncipe*) le sirven a los conquistadores. En Chile las simples huestes indomables, sin *pedigrí* ni especial habilidad en el campo de batalla eran capaces de derrotar a los invencibles.

A la mujer indígena, por otra parte, Lira le asigna un doble valor en la obra. Por un lado le atribuye características de ángel del hogar y, por otro, algunas son consideradas como masculinas por la cultura occidental decimonónica:

El ardor guerrero de aquellos bárbaros se encontraba encendido, además del amor a la patria, por el ardor varonil de las mujeres indígenas que según parece no conocían las debilidades de su sexo. (5).

Este enfoque se encuentra en otras obras indianistas como en *Cumandá* —de Mera— donde la india salva a su enamorado, una y otra vez, o en *La Cautiva* de Echeverría donde es una mujer blanca la que salva al marido. Sin embargo, la forma en que en *Gualda* está enunciada la actuación de la mujer indígena crea un distanciamiento entre el rol femenino (transgredido) y la mujer concreta (transculturada).

La mujer indígena —como señalaba— es delineada también como "ángel del hogar". *Gualda* es modelo de fidelidad y paciencia. Esta atribución que la hace deleitable a los oídos de la sociedad patriarcal del siglo XIX y es susceptible de ser utilizada como modelo para la definición de lo privado en una sociedad que estaba en un severo proceso de transformación. *Gualda* une el ideal criollo-burgués del "ángel del hogar" con la paradigmática representación colonial en que la mujer indígena representa la tierra por conquistarse.

*Gualda* y su hijo Anteguano vivieron dieciocho años en las inmediaciones del fuerte, pero una noche ambos deciden marcharse, especialmente, porque Anteguano era tratado como esclavo por los españoles. *Gualda* se despide de Pilgüeno con las siguientes palabras:

“Adiós, Pilgüeno, dice una. Antes de que murieras yo te prometí que tu hijo moriría libre pero no viviría esclavo. Si creíste que había olvidado mi promesa, te engañaste. Voi a cumplirla. Puede que algún día me sea dado volver a este lugar; por ahora me ausento, pero aquí queda mi corazón”. (32)

Muchos años después, Gualda —ya anciana— volverá a la tumba de Pilgüeno que reconoce por su cruz carcomida:

Muchos años pasaron, pero todavía se conservaba en Concepción un recuerdo melancólico de aquella india, tipo de la buena esposa. Pero ese recuerdo se iba borrando poco a poco. Si no hubiera sido por la cruz que, vieja i carcomida, se encontraba aun, hasta había olvidado el lugar del sepulcro de Pilgüeno. (34).

Esta *señal de la cruz* implica que la religión es el norte que permite el reencuentro de las almas de los esposos cristianizados: el guerrero-mártir y el “ángel del hogar”, pero también es signo del recuerdo y de la memoria, que —a diferencia del mundo español— hace la buena esposa del cacique.

Por el contrario, entre los criollos Gualda será evocada por sólo los sucesivos levantamientos (deslealtades) como los de su hijo, en rebeldía contra la sociedad conquistadora:

No obstante, de tarde en tarde, se reavivaba ese recuerdo. Era cada vez que llegaba noticia de alguna hazaña de un cacique llamado Antegüeno, que se presumía ser el hijo de la india. Era en efecto el hijo de Gualda que aborrecía a los españoles, por mas que su madre, que le había enseñado a amar a su patria i a su padre, le aconsejara que no odiase a los que le habían permitido pasar tranquila por muchos años al lado del sepulcro de su esposo. (34-35).

Finalmente, Gualda muere sobre la tumba de su esposo, hecho en que el narrador enuncia como signo de unión y paz: “Unidos por el amor en la vida, unidos también sus restos en el seno de la tierra, Gualda y Pilgüeno no se separarían jamás” (38). Para Eva Löfquist, “El objetivo de Lira es doble. De acuerdo al proyecto literario nacional, busca un referente histórico como base de su novela. Pero es un referente histórico que, a su vez, le permite plantear el motivo de la evangelización”. (243). Aunque Löfquist pueda estar en lo cierto, pareciera que esta “leyenda” también intenta dejar algún tipo de moraleja, al mostrar la humillación y las consecuencias de la esclavización de Antegüeno. La actitud miope de García, hace que el retoño de Gualda y Pilgüeno, retorne a su pueblo y se convierta en un exitoso líder militar.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> El ecuatoriano Juan León Mera (1832-1894) publica la novela indianista *Cumandá*, en 1879. En ella atribuye directamente la dificultad de la civilización de los jíbaros, a la expulsión de los jesuitas del Ecuador. La ausencia de los misioneros quienes, literalmente, entregaban su vida a la evangelización civilizadora, es lo que Mera consigna en su novela. En Ecuador, los liberales —de quienes Mera formaba parte en ese momento— habían recibido en 1850 a los jesuitas luego de una ausencia de casi cien años. En 1861, el dictador

Dos puntos muy importantes trata de establecer Lira en esta narración. Primeramente, intenta destacar la humanidad de los indios a través de la actitud recta y consecuente de Gualda (tesis de Núñez de Pineda), y en segundo lugar, que si no se aprecia y se trata debidamente a los mapuche (darles un estatus humano), podría significar la continuación de la guerra (tesis de Ercilla). De esta manera, el argumento de Lira se cierra en sí mismo, mostrando el acercamiento de los indígenas por medio de Gualda —debido a estrictas razones humanitarias— pero la respuesta positiva de García a la solicitud de la india, no sienta un precedente para moderar la violencia de los conquistadores a cambio de la conversión al cristianismo de los mapuche, que —para ellos— continua siendo irracional, belicoso y feroz enemigo. La piedad cristiana de García no es herramienta suficiente para desarticular el conflicto entre mapuche y españoles. Lo que prescribe Lira —de acuerdo a mi lectura de *Gualda*— es la necesidad de una política integral donde los mapuche sean “civilizados” y, así, incluidos en la sociedad chilena, en tanto la actitud evangelizado sea irrenunciable.

Lira, al recurrir a una la leyenda como ésta, intenta establecer una suerte de mundo ideal para fortalecer su posición política en relación a los asuntos indígenas, posición que se articula en torno a dos ejes centrales: el cristianismo receptivo al estilo del *Cautiverio Feliz* donde los indios son considerados humanos en resonancia con la tradición lascasiana y, en segundo lugar, en torno a una idea de inclusión de los indígenas a la sociedad republicana, a través de valores cristianos consecuentes encarnados en una política civilizatoria coherente que los incluya. En *Gualda*, Lira exalta las virtudes de una mujer indígena católica,<sup>8</sup> arraigando en ella los valores del ángel del hogar —que a pesar de todas las adversidades— mantiene su lealtad al marido muerto,<sup>9</sup> capaz de convencer

---

Gabriel García Moreno —de quien Mera, en un comienzo fue gran enemigo y que luego apoyó por su actitud y su proyecto de modernización— los trajo de vuelta. En este escritor canónico del Ecuador, encontramos el mismo tipo de sustrato ideológico que en las obras de Lira y Larraín. El papel de la religión cristiana y de la evangelización en que Núñez de Pineda, el padre Valdivia y Las Casas tanto habían insistido, también tuvo su presencia en la literatura chilena del siglo XIX, en el momento mismo cuando el ejército los estaba definiendo como blanco. La defensa de los jesuitas en Mera es equivalente a la defensa de los principios éticos cristianos en Lira y Larraín. Es difícil establecer si la preocupación de Lira obedecía a razones puramente humanitarias o si, como otros letrados de la época (por ejemplo el coronel Pedro Godoy que presentó un programa alternativo al de Saavedra), temían que los mapuche por su mitológica bravura y patriotismo, no pudieran ser vencidos, lo que produciría una larga y catastrófica guerra dentro de la nueva República.

<sup>8</sup>Que, por supuesto, es convertida al catolicismo para asimilarla al ambiente criollo que utiliza como destinatario.

<sup>9</sup>Aunque su conversión al cristianismo podría significar que la familia —como valor— tiene más peso que las propias creencias religiosas.

al jefe de sus enemigos de que su causa es justa. Al respecto, Lira utiliza como carga emocional el error de no haber incorporado a Antegüeno al mundo civilizado y, de paso, ha transformado la solicitud original de la Tegualda de Ercilla por la solicitud de Gualda a García Hurtado de Mendoza en *Gualda*, asignándole el mismo rango de “humanidad” tanto a un poeta como a un general sin tener en consideración el papel histórico de cada uno. Tal es el intento de universalización de la historia que espera Lira, al transformar un hecho casi íntimo, en uno de naturaleza paradigmática: ya no es la anécdota de Ercilla o García lo que se cuenta, sino el poder de su transmutación.

*CAILLOMA, LEYENDA INDIANA*. (1870).

Raimundo Larraín Covarrubias publica, también, en *La Estrella de Chile* esta “leyenda indiana” de sólo 78 páginas. En palabras de Eva Löfquist, “La imagen del indígena es sumamente poética en la novela y no aparece como en *Mariluán* de Alberto Blest Gana, como un ser salvaje y feroz”<sup>10</sup> (1995: 245). Lo poético de *Cailloma* se encuentra tanto en el tratamiento del tema que va siendo urdido en relación a la naturaleza como en las metáforas que crean un ambiente nostálgico en el proceso de desaparición de las comunidades picunches. La novela empieza con una descripción meditativa de un atardecer y se cierra con otra meditación sobre una escena muy parecida, estructura que posiciona lo narrado en un espacio de nostalgia.

La novela remite a un referente histórico mítico, al tiempo cuando los españoles aún estaban consolidando su poder en la zona central de Chile. *Cailloma* narra un drama amoroso entre Don Luis, el hijo de un encomendero, y Ghùlqüendula, hija de un machi mapuche; pero los enamorados intuyen que su relación es imposible por la rivalidad de intereses entre sus pueblos. Antes de la separación definitiva la joven se convierte a la fe cristiana, pero, en una de sus citas en medio de los bosques, Cailloma —el padre— los sorprende y ataca violentamente a Don Luis, lo que hace pensar a la muchacha que ha sido asesinado. Ghùlqüendula se trastorna ante tan horrenda pérdida, en tanto que Cailloma —considerando su enamoramiento como una traición— la condena a morir en la hoguera. Esta sentencia que nunca se materializa, pues, Ghùlqüendula permanecerá enajenada hasta que muere por el dolor. Sin embargo, Don Luis entretanto no ha muerto sino que ha sido enviado a España y durante su ausencia, los nativos son derrotados, pasando la tierra a manos de los españoles. El único sobreviviente es Cailloma.

---

<sup>10</sup> Como he señalado en el estudio dedicado a *Mariluán*, la imagen del indio de Blest Gana varía de acuerdo al *nivel de civilización* de cada uno de los personajes.

La descripción psicológica de Don Luis en relación a su ascendencia revela el nivel alegórico que preside la novela:

Don Luis, criado sin los cariños de la madre, al lado de un padre que le hacía sufrir atrozmente i en medio de tantos seres desgraciados, había adquirido ese carácter melancólico que se reflejaba en su rostro.<sup>11</sup>

La carencia de madre puede asociarse con la carencia de la tierra, de la naturaleza y por haberse criado lejos de España, melancolía que comparte con Ghùlqëndula, quien tampoco tiene madre y forma parte de una tipología de desdichados: Don Luis y Ghùlqëndula son seres sin madre y sin tierra. La imagen de sus padres (el encomendero y el machi) —líderes de sus respectivas *tribus*— es autoritaria y fría, hecho que revela sistemas patriarcales e interculturales similares. El español utiliza recursos civilizados para separar a los amantes (lo envía a estudiar a España), el machi utiliza la ley indígena contra la traición, de modo tal que para los amantes sólo quedan los padres celestiales cristianos: Dios y la Virgen, pero, el panteón mapuche sólo aporta a la historia la imagen vengativa del Pillán, en tanto que los padres de la religión cristiana tampoco son capaces de escuchar.

La asociación de la pérdida de la tierra con la pérdida del amor es la metáfora central de la obra de Larraín. El novelista parece, en realidad, comprender la importancia de la tierra dentro de la cultura indígena como fuente de vida (madre) y felicidad y en la novela estos mundos paralelos actúan como vasos comunicantes. El uno anuncia al otro y una injusticia llama a la otra, pues, la suerte de la pareja es la suerte de los conflagrantes (mapuche y españoles). Ghùlqëndula muere de alienación y tristeza mientras que Don Luis cuando vuelve a Rengo, encuentra hasta la misma tierra en un estado desgarrado:

El caballo se detuvo, i el caballero con ojos anhelantes (Don Luis) buscaba un objeto. Avanzó solo; pero llamó en vano a la puerta de la cabaña de Cailloma. Buscaba sin hallar un sitio que él conocía; pero los frondosos árboles del bosque estaban cortados. (74).

La idea de que el atropello y el despojo de los mapuche también tiene su efecto en los conquistadores es una idea cristiana de poderosas

---

<sup>11</sup> Raimundo Larraín Covarrubias. 1870. *Cailloma, leyenda indiana*. Santiago de Chile: Imprenta el Independiente. 20. Citaremos por esta edición. Hacemos notar que —de acuerdo a la zona geográfica (Rengo) — los habitantes tradicionales de ella fueron los picunches u hombres del norte; los huilliches (hombres del sur) pertenecen a la cultura mapuche.

repercusiones; réplicas que llegan aún hasta nuestros días, cuya versión actual es el duelo por la pérdida del mundo natural —incivilizado, tal vez— pero puro y virgen.

Larraín, aunque presenta a los indígenas con dignidad y merecedores del respeto de los lectores —como cuando describe al machi Cailloma: “El anciano de la blanca cabellera bajaba todas las mañanas de la montaña silencioso i pensativo, contemplando la suerte que aguardaba a su patria” (7)— recupera de los conquistadores el concepto de que el cristianismo es una fe verdadera y que ayuda al perfeccionamiento humano. *El cautiverio feliz*, con su mensaje de evangelización, tiene presencia en *Cailloma* por medio de la conversión de Ghúlqüendula, señalando que la fe cristiana es superior a la indígena:

¡Virgen de los amores inocentes, tú, mas poderosa que los dioses que habitan en chozas de fuego, eres amada en el pecho de Ghúlgüendula; i has sido preferida por ella al dios de su padre que no sabía consolarla! (45)

No obstante, la posición en relación a la fuerza del “Dios verdadero” es ambigua e incorpora una velada duda. Cuando Ghúlqüendula teme que su padre pueda descubrir su relación con Don Luis, éste le replica:

-No temas, hija del matchi, el Dios de los huincas es mas poderoso que los dioses que habitan en vuestras moradas de fuego i el impedirá que los malos jenios digan a tu padre: "Ghúlqüendula ha oido las palabras de un hombre de rostro blanco". (16).

Sin embargo, el oráculo de Don Luis no se cumple, pues, el descubrimiento de esta relación entre los amantes es central en la suerte que finalmente corren. Aunque con la idea de la superioridad del Dios cristiano, las creencias mapuche pasan a formar parte de la ignorancia y la superstición, de una manera oblicua pero explícita, Larraín pone en duda —aunque sea por un momento— la omnipotencia del Dios todopoderoso.

En *Cailloma*, Larraín sólo recupera *los cuerpos* de los indios, descontextualizados de su cultura —lo que verdaderamente nos hace humanos— pero la sordera de la Virgen y de Dios (al no ayudar a los amantes) es un elemento disonante en términos del beneficio y la efectividad de la piedad y de la súplica en la fe cristiana.

*Cailloma*<sup>12</sup> utiliza el estilo romántico tanto en el trágico tratamiento del tema amoroso como por sus descripciones de una naturaleza cargada de emoción que reacciona como una unidad con los sentimientos y pensamientos del machi. Así, el viento gime y las ramas de los árboles parecen fantasmas sobre la puerta de su casa, por cuanto el mundo natural responde a las aprehensiones del espacio cultural indígena. Naturaleza y hombre conforman una unidad, un ecosistema. La muerte de Ghùlqüendula —además de coincidir con la derrota indígena— implica, también, la destrucción de la naturaleza. En todo caso, a pesar de estos interesantes tipos de conexiones que Larraín hace entre los indígenas, los blancos y la naturaleza, desde el punto de vista de la forma y del contenido general, se aprecia una narración donde tiene lugar destacado la visión del otro como un ser exótico, que pertenece a un mundo ajeno, aunque bello, y, por lo tanto reificado. Veamos un ejemplo:

“¡Cuán hermosa era la hija del país de las cumbres blancas! Los más nobles guerreros se esforzaban en la pelea para poder presentarle nuevas hazañas. Todas las doncellas palpitan de envidia al ver la hermosura de la hija del matchi”. (12).

El de *Cailloma* es un mundo al que el autor se asoma con asombro, para traer de vuelta esa experiencia a los huincas que se quedaron a este lado de la frontera pero, al mismo tiempo, ése es un mundo donde los valores y prácticas culturales de un autor —huinca, también— son proyectados sobre los desconocidos indígenas. Tal estrategia es una de las características de la literatura indianista —que tan ácidamente critica Rodríguez— en la que cada autor idealiza a su referente, presentándolo equívocamente en concordancia con su propia retórica y aquéllas de la cultura hegemónica a que pertenece, práctica —por lo demás— generalizada por escritores decimonónicos, quienes incorporan lo indígena en términos abstractos y lo excluyen en términos concretos.

Larraín se conduele cristianamente de la suerte de los nativos y, aunque no deja esperanza alguna de unión de sangres en el idilio, quedan los ecos de su nostalgia. La clausura de la novela es un buen ejemplo de ello, cuando el narrador —en primera persona— retoma la voz y dice: “Muchos años han pasado, i yo, en una noche de luna, he meditado silencioso sobre el sepulcro de Ghùlqüendula i *Cailloma*” (78), cita en la cual, nuevamente,

---

<sup>12</sup> Esta historia está basada en la leyenda de *Juan Soldado*. Floridor Pérez —en el prólogo a *Tradiciones serenenses* de Manuel Concha— la considera como “... la más antigua leyenda chilena...” *Cailloma*, hoy día, es un cerro en ciudad de La Serena, pero afirma que en la leyenda “fue un apuesto enamorado de la hija de un cacique”. Löfquist, 245.

aparecen las imágenes de meditación y de recogimiento con que comienza su relato que transcurre, precisamente entre dos meditaciones ¿Cuál habrá sido el resultado de ellas? ¿tal vez, la idea de hacer un acto de contrición y recordar a los caídos mediante el relato de *Cailloma*? o ¿el de ayudar a crear una opinión pública que —aunque partidaria del progreso y el desarrollo económico— no involucra con el mismo papel la idea del genocidio? Así como Don Luis que llegó tarde a buscar a su amada —y encontró cenizas no sólo de Ghülqüendula sino que, también, de la propia tierra— el narrador se encuentra frente a la tumba de esos indígenas para meditar sobre una tragedia que, desde entonces, sólo existe en el recuerdo.

Aunque no se aparta del contexto de *La Araucana* —en términos de la bravura y el patriotismo de los mapuche— *Cailloma* no destaca la capacidad de lucha de los indígenas, sino que los muestra debilitados tanto en su fuerza física como por la inferioridad de su Dios (tal vez, porque no trata de los indígenas de la frontera sino de los picunche que fueron derrotados tempranamente por los conquistadores). Por lo mismo, la visión de *Cailloma* se acerca mucho más a la de Núñez de Pineda, entregando una imagen de los indígenas embellecidos por el amor, la naturaleza y la libertad, no obstante, la novela es una especie de réquiem para despedirse de un pueblo considerado vencido y, también, para dejar en la memoria el sabor amargo de la apropiación y la usurpación del espacio sagrado de una nación. En suma, *Cailloma* es la escritura de un legendario capítulo de confrontaciones y malos entendidos entre “la civilización y la barbarie”.

#### *A ORILLAS DEL BÍO-BÍO.* (1870).

Esta segunda novela de Lira —que cuenta con 104 páginas— como las dos anteriores, fue publicada por entregas en *La Estrella de Chile*. Aunque Lira asegura que el hecho es verídico en todas sus partes, la narración acontece en el siglo XVII —sin precisarse la fecha exacta— en un momento cuando reina la paz entre mapuche y españoles, de modo que los indígenas pasean libremente por las calles de Concepción e, incluso, cuentan amigos dentro de la comunidad española/ criolla. Dos caciques —Quilalebo y Maulicán—<sup>13</sup> frecuentan la casa de un ex capitán español que está muy mermado por haber sido herido en la guerra de Arauco pero, a pesar de esto, tiene mucho respeto por la valentía de los indígenas. En aquella casa vive María, hija del ex capitán, una muchacha que no tiene madre, de la cual nada se sabe. La descripción de María permite suponer un origen mestizo, pues, se dice que “era una graciosa criolla, un tanto morena

---

<sup>13</sup> Maulicán y Quilalebo son dos protectores de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, según se narra en el *Cautiverio feliz*.

i un mucho sonrosada, de rostro lijeramente ovalado, de grandes y espresivos ojos negros..."<sup>14</sup>

La ausencia de los datos de la madre sumada a la morenidad de la criolla y a sus rasgos, permite sospechar que pudiera ser una mestiza "al derecho" —como señala Susana Rotker— es decir, hija de un hombre blanco y de una mujer india.

De tanto visitar a María, Quilalebo y Maulicán terminan enamorándose de ella, amor que permanece en el más absoluto secreto por parte de ambos pretendientes, incluso, entre el uno y el otro. Maulicán —cacique mayor, jerárquicamente— decide inventar una excusa (plan de lógica bárbara que conlleva la traición) para romper la paz y atacar la ciudad de Concepción, aunque su razón personal es raptar a María ante el temor de que su rival y amigo lo haga primero.

Desarrollado el plan e involucrado el consejo de caciques, Maulicán fija una fecha para el ataque. Llegado el día, Quilalebo se entera casualmente de las verdaderas intenciones de Maulicán y se le adelanta de modo que —cuando éste llega a consumir su plan— encuentra que María ya ha sido capturada. Quilalebo la instala en sus dominios y le pone a disposición otras indígenas para su servicio, episodio que es casi la copia textual del rapto de Rosa por Fermín Mariluán, cuando la instala en su tierra con todas las comodidades de la "vida civilizada", incluyendo los privilegios de la jerarquía. La morena María es cuidada y atendida por Quilalebo con tanta consideración que incluso le pone un sacerdote franciscano como confesor; calma sus dudas y para aclarar sus intenciones a María, le explica que —al realizar el rapto— sólo cumplió con salvarla, pero que en verdad "...sereis mi prisionera a los ojos de los demas, en realidad yo seré vuestro esclavo". (50).

Maulicán, por supuesto, no está dispuesto a aceptar lisa y llanamente la derrota a manos de Quilalebo y fragua una estratagema para hablar con la cautiva. La muchacha lo rechaza y le dice que ama a Quilalebo y que la deje en paz. Maulicán se retira y en confabulación con un machi de su comunidad —aprovechándose de la *superchería* de los indígenas— hace que el machi "entre en trance" y que, a través, de sus *visiones* informe que el Pillán desea dos sacrificios para poder continuar las victorias en la guerra contra los españoles: las víctimas deberán ser una cautiva joven y un sacerdote (es decir, María y su confesor). Con este propósito, Maulicán envía a Quilalebo a una difícil misión a un lugar lejano, de manera que el machi lleva a María y al padre Saa los transporta hasta el mar —a orillas del río Bío-Bío— y muy cerca de Concepción. Con el objeto de consumir

---

<sup>14</sup> Máximo Ramón Lira. 1870. *A orillas del Bío-Bío*. Santiago de Chile: Imprenta El Independiente. 9. Citaremos por esta edición.

el “sacrificio”, los prisioneros permanecen confinados por algunos días, durante los cuales María logra que el franciscano se escape por mar para conseguir ayuda en Concepción, pero, el fraile nunca regresa, aunque efectivamente llega a la ciudad. Al conocerse la fuga de Saa, el machi debe reemplazar al sacerdote para concluir su proyecto. Consigue otro en Valdivia pero éste no puede resistir tan duro viaje y muere en el camino, no obstante cadáver será considerado adecuado para completar el sacrificio.

Llegado el día —y hechos los preparativos para la inmolación— María es conducida a la pira donde será ofrecida al Pillán. Una vez instalada y encendido el fuego se produce la asombrosa aparición de Quilalebo

Ver a María, dar un grito feroz como el rugido de una pantera, lanzarse sobre el machi, que ya había prendido el fuego a la leña, estrangularlo en menos de un segundo, i caer de golpe al suelo como herido por un rayo, todo fue uno. (88).

Cuando despierta, Quilalebo, se encuentra completamente solo y al ver la pira convertida en cenizas asume que María ha muerto, por lo cual se aleja a caballo, corriendo desenfrenadamente en dirección al Bío-Bío; lo cruza y ya exhausto, arriba a una pequeña capilla donde el padre Saa lo reconoce y le permite — luego de darle el bautismo— permanecer entre los cristianos. Allí permanece pero, todos los meses se ausenta por algunos días sin que nadie sepa adónde va. Quilalebo visita el lugar donde María, supuestamente, ha muerto. Una noche, cuando está orando por ella, aparece Maulicán, quien le ruega que interceda ante su pueblo para parar las guerras intestinas que ocurren porque todos piensan que ha asesinado al Quilalebo. Éste acepta y Maulicán le corresponde confesándole que María esta aún viva y que por su acción desinteresada, merece recuperarla. La conclusión es narrada de la manera siguiente:

Diremos solo, para concluir que la unión de María con el ex-cacique fué bendecida por el padre Saa i que el capitán inválido no murió sin haber visto un nieto.

Los dos esposos edificaron una casita a una cuadra del convento i allí vivieron.

Maulicán el valiente toqui en quien se mezclaban tantos feroces instintos con tantas nobles cualidades, recibió un día un mensaje concebido en estos términos:

"Cuando Maulicán se cansa de su vida aventurera, cuando se sienta sin ambición, hastiado del mundo, agobiado de pesares, venga a la casita que se eleva al pie del convento de franciscanos que existe a orillas del Bío Bío, i allí encontrará dos hermanos".

Firmaban Quilalebo i María. (103-104).

Este desenlace tiene múltiples connotaciones. La realización del romance fundacional no se da en el vacío, sino que ha requerido de la muerte simbólica de Quilalebo, de la renuncia a su estatus dentro de los mapuche (ex-cacique), de la aceptación de una nueva religión (el bautismo) y del orden patriarcal de los españoles, de la adquisición del modo de vida “cristiano” (casita en vez de ruka), de la muerte de su caballo negro (su parte salvaje y masculina), del cruce del río Bío-Bío hacia el norte (abandono de su mundo), del matrimonio con María (fundación de una nueva raza). El precio de amar a María y de generar una estirpe con los conquistadores lo paga con sus valores y con su cultura. Como he anotado en mi estudio sobre *Mariluán*, se rescata al indio pero se destruye lo indígena.

No debemos, en todo caso, apresurarnos en generalizar la experiencia de Quilalebo como una puerta de fácil acceso para salir de la *barbarie* o como una manera masiva de incorporación a la sociedad criolla. Lira deja esto claramente señalado cuando describe a Quilalebo como el elegido:

El indio (Quilalebo), por otra parte, formaba *una rara excepción de la regla general*. No se emborrachaba jamás, ni se entregaba tampoco a los torpes desórdenes que eran habituales entre sus compañeros. Es verdad también que había recibido educación española (La cursiva es mía). (57).

La educación española —parecida a la educación recibida en el Liceo de Chile por Mariluán— constituye la fuente de donde ha emanado la posibilidad de redención de Quilalebo. En el caso de Blest Gana, en *Mariluán* se sostiene una visión menos idealista y más secular, pues, se concluye que todo intento de rebelión es en vano. La visión de un católico como Lira —en un momento histórico tan delicado para los mapuche— permite dejarle la conciencia tranquila. Hay salida, pero se requiere de un largo proceso de pruebas para iniciarse y acceder al mundo del Dios verdadero.

Pero la complejidad del momento histórico de los setenta, también afecta a la Iglesia Católica, la influencia exclusiva que ejercía como religión única llegaba a su fin. Los Radicales, ala izquierda de la política chilena —desprendidos de los liberales— declaran ya en 1863 un ferviente anticlericalismo (Collier 1996:117) y, en menos de 10 años, la Iglesia será privada de su monopolio religioso.<sup>15</sup> Es así como la Iglesia Católica

---

<sup>15</sup> Hacia fines de 1860 el problema de la reforma constitucional —viejo sueño de los liberales— finalmente alcanzó el primer lugar en la agenda política. En 1865, justo antes de

enfrentaba problemas por diversos flancos. Por una parte, el desplazamiento oficial en la toma de decisiones en el gobierno y, por la otra, la competencia con el nuevo Estado secular y con las nuevas "iglesias" que la libertad de culto facilitaba. Tales problemas desafiaban la capacidad política de adaptación que requería la Iglesia; pero, además, emergía otra fuente de problemas que involucraban la moral como era el problema ético que planteaba el asunto mapuche.

En *La Estrella de Chile* no sólo se publicaron las únicas tres novelas "indianas" de esta época. En el mismo periódico, Zorobabel Rodríguez — uno de los oradores conservadores más sobresalientes del siglo XIX— fustigaba el subgénero. Este doble estándar estético/ temático no parece ser otra cosa sino el reflejo de los problemas intestinos que estaba sufriendo la Iglesia, cuyo contratexto es el conflicto entre Maulicán y Quilalebo por causa de María y, también, con su propio pueblo. Lira no pretende entregar una respuesta global al asunto de la presencia mapuche, como lo hizo Blest Gana. La salvación de Quilalebo es personal, tal como lo supone el cristianismo eclesiástico. No es una estirpe la que se ha redimido, sino Quilalebo quien ha logrado encauzar —con ayuda del amor y de María— sus atávicos "jenerosos instintos". Su motivación temática está encuadrada, estrictamente, dentro del ámbito de la compasión cristiana. No son los "hombres" los culpables sino que el problema es su cultura. Tomados individualmente son una pobre gente atrasada, pero con compasión y fe cristiana y chilena, se les puede ayudar a salir de la oscuridad y la superstición. La influencia de la Iglesia y las *buenas costumbres* promovidas por ella, son la única posibilidad para civilizarlos. Por otra parte, la crisis política que enfrentaba la Iglesia Católica en Chile puede contribuir a la interpretación simbólica de *A Orillas del Bío-Bío*. El problema de Chile es moral, el anticlericalismo de liberales y radicales estaba desplazando el poder de la Iglesia y, con ello, el orden ideológico-religioso que se establecía sobre las bases del mito bíblico. La alternativa modernista era impía y materialista; creía en falsos dioses como la ciencia, la filosofía iluminista y la técnica (impía y materialista como el salvajismo de los indígenas). Lira multiplica la significación de su obra mediante la redención social por medio de la fe verdadera.

En *A orillas del Bío-Bío*, Lira recurre a varias oposiciones (Quilalebo/ Maulicán, sociedad civilizada/ mundo bárbaro, ciudad/ campo,

---

la guerra (con España), hubo un largo debate acerca del artículo 5, que daba a los Católicos el derecho exclusivo de culto público (...) El Congreso de 1867-70 concluyó que 34 artículos eran en principio "reformables". Bajo la Constitución de 1833, solamente la próxima legislatura podría tomar la decisión de enmendarlos. Las elecciones de 1870, por lo tanto, adquirieron una especial importancia (La traducción es mía. Collier 1996).

etc.). Sin embargo, la oposición más radical —y uno de los ejes principales de la novela— es la que existe entre el machi y el sacerdote católico. El machi es descrito como un ser traicionero, primitivo y criminal que no sólo engaña a su pueblo sino que no tiene problemas en condenar a muerte a dos inocentes por una miserable (y pequeña) bolsa de dinero, recurriendo a una superchería:

-Pillan está irritado con sus hijos... Serán vencidos i aniquilados sino le ofrecen sacrificios... El otro rostro del grande espíritu revela un justo enojo... Exije el sacrificio de dos huincas... una joven hermosa i pura i un varon... Dos víctimas... (65).

Maulicán tiene amplio poder sobre el machi, basta que le dé unas monedas (¿me pregunto dónde podría gastarlas en la Araucanía profunda?) para que éste haga lo que se le pida. De esta manera, Lira establece que la esencia del poder está determinada por las creencias y que la miseria de esta sociedad se articula por una falsa religión.

En contraste, el sacerdote cristiano es el compendio de todas las virtudes: abnegación, desinterés, valentía, fe, continuos diálogos con Dios, etc. La prueba ácida de la importancia del sacerdote es la relación estrecha con la heroína. Ambos son inseparables e, incluso, juntos son condenados a sufrir el tormento. Cuando el cura es convencido de ir a Concepción por ayuda se produce el siguiente diálogo:

-Dios os ayudará, padre, i os dará fuerzas para salir de todos los peligros.

-No son los peligros que yo voy a correr los que me arredran, repuso el sacerdote, son aquellos a que quedas espuesta tú.

¿Quién será el protector de tu inocencia i de tu virtud en medio de estos bárbaros que nada respetan? ¿Quién te infundirá aliento i valor cuando te conduzcan al sacrificio? (...) Despues, ambos se arrodillaron i dirigieron al cielo una plegaria ferviente que no pasaba por los labios porque partia directamente del corazón (...) El anciano sollozaba: María derramaba sus lágrimas en silencio. (77-78).

María, el sacerdote y Dios se unen por medio de la plegaria. La civilización y el respeto de los cautivos por la verdadera fe, es el camino que llevará a feliz término el desarrollo de la novela<sup>16</sup>, que enfrenta la disyuntiva de revitalizar, dudosamente, la fe en la “verdadera religión” por medio de estas historias de corte idealista, donde Calibán abandona su

---

<sup>16</sup> Es notable como la composición literaria puede invertir el sentido de las cosas. Lira usa como referente histórico el siglo XVII, cuando estaba en pleno apogeo la Santa Inquisición que, además de utilizar la hoguera como medio de *purificación*, basaba su poder en la corrupción de la sociedad por medio de la delación y la tortura de los disidentes. Amplia cobertura de este asunto lo hace Manuel Bilbao con su obra *El Inquisidor Mayor* (1852).

estatus intrínsecamente degradado (como W. Shakespeare, en *The Tempest*) para ocupar una posición *vis-á-vis* con el etéreo Ariel.

En *Réquiem por el "buen cautivo"*, Jaime Concha plantea lo siguiente:

En primer término, hay que considerar la ruptura de la jerarquía vertical, esto es, la sorprendente circunstancia de que el dominador "por naturaleza" pasa a ser, en la práctica y por un tiempo imprevisible, dominado y sojuzgado. En este sentido, el cautiverio no es otra cosa, desde el punto de vista del impacto sobre la conciencia del opresor, que el mundo al revés. (1986:7).

La inversión de la jerarquía y de la subsecuente experiencia del "mundo al revés", acarrea consigo otros efectos: la trasgresión de las fronteras y la generación de un movimiento de fusión. No obstante, María nunca tiene la experiencia descrita por Concha. (1986:8). A la criolla no se le transforma, por ejemplo, en sirvienta, ni esclava, ni se le obliga a tener relaciones sexuales no deseadas; por el contrario, se ponen esclavas a su disposición e, incluso, un confesor personal. La trasgresión de las fronteras, por otra parte, actúa sólo en una dirección. Quilalebo cambia pero María no, pues, en realidad lo que mantiene el orden y la coherencia de la novela es la posibilidad del reencuentro de María con su mundo estable e impoluto. Aunque en la novela se genere un movimiento de fusión, no es un amalgamamiento entre María y las tribus, sino que entre la criolla y el "nuevo" Quilalebo. Su cultura se fusiona con un ex-indio, lo que da un resultado multicultural igual a cero: un caso típico de asimilación no de sincretismo o de transculturación.

A pesar de lo anterior, Lira hace algo muy poco común para los estándares literarios del subgénero y de la época: crea una descendencia entre mapuche y criollos, pues, "...el capitán inválido no murió sin haber visto un nieto" (103), es decir, se trata de la validación del mestizaje como fibra demográfica nacional. Racialmente, sin embargo, esta fusión es más aparente que real si tomamos en cuenta la morenidad de la cautiva ¿Es María ya una mestiza como hemos sugerido al comienzo? Al menos, parece estar claro que María no es una castellana-vasca, un miembro de las elites que se autodefinen como el corazón de la chilenidad ¿Quién es María, entonces? ¿Una cautiva de origen moro al estilo de Cervantes? Dadas esas condiciones "raciales impuras", la mezcla no resulta un imposible, ya que no estaría en cuestionamiento la "pureza de la raza" que tanto defienden los españoles contemporáneos en la etnia de sus caballos. Una mujer así es *naturalmente* mezclable. Conforme a esta lectura, la conversión de Quilalebo repetiría la conversión ya de la madre india de María, o de algún ancestro teñido de sangre mora en la península ibérica. El mestizaje, aquí, es aún menos auténtico porque Quilalebo (que debiera ser el patriarca y,

por lo tanto, el que determina la cultura del hogar) renuncia a su etnia y a sus valores, sometiéndose al matriarcado de María (cuyo nombre no es accidente), después de la simbólica muerte de su parte masculina y salvaje (el caballo).

Como haya sido, si comparamos esta genealogía con otras obras que tratan el tema de cautivos, como *La Cautiva* de Esteban Echeverría — donde la invencible María muere al perder a su familia en el desierto— o Lucía Miranda, que decide perecer antes de ser tocada por uno de los indios, en *A orillas del Bío-Bío* se revela una mirada donde la demonización de lo indígena no es sinónimo de la demonización del indio. A diferencia del imaginario argentino donde lo indio es lo indígena y por lo tanto “el único indio bueno es el indio muerto”. Lira, al igual que Blest Gana con *Mariluán*, desestabiliza este concepto, separando raza de etnia.

## CONCLUSIONES

Las novelas de estos escritores católicos son pulcras en el sentido de no mezclar el pasado con el presente, por eso conservan un carácter de leyenda y nacen, por un lado, en un momento de una inédita inestabilidad de la Iglesia en Chile y, por el otro, en instantes cuando se está planificando la “Pacificación de la Araucanía”. Como consecuencia, estas tres novelas se instalan, contemporáneamente, en el centro del problema político que sacude la consolidación del estado nación.

Z. Rodríguez opta por el recurso de la negación y del olvido, por el ejercicio del silencio. Para Susana Rotker (1999) la negación de lo indígena es compleja y tiene su origen tanto en un asunto político como en otro de tipo psicológico:

El proyecto de modernidad que se llevó adelante en el siglo XIX exigía un ordenamiento sistemático del mundo. La separación entre los civilizados y los salvajes —herencia del pensamiento iluminista— venía acompañada de un discurso cientificista que creaba jerarquías entre las especies raciales. La idea de la barbarie fue, en parte, un ejercicio de distanciamiento cultural y un modo de proyectar, en un grupo ajeno, los miedos que se querían controlar en el propio. (1999:54).

La desaparición de lo indígena del campo del imaginario colectivo, sin duda, ofrecía mayores beneficios para el nuevo paradigma que se estaba gestando. Las urgencias de la economía y de la consolidación del Estado chileno —sumadas a los miedos de lo inconsciente, evocados por la propia definición que los letrados daban de lo indígena cargaban la balanza hacia escrituras como “La novela i sus escollos”, más que a una obra como *A orillas del Bío-Bío*.

De hecho, estas novelas de tema indígena parecen en un período histórico de gran complejidad política, y, a pocos años de lo que se considera como el nacimiento de la novelística nacional con la publicación de *La aritmética en el Amor* (1860) de Alberto Blest Gana. La consolidación del Estado nacional muestra diversos signos positivos. Los liberales y conservadores habían encontrado un común denominador cuyo arquetipo será *Martín Rivas*; la economía comenzaba a desarrollarse con nuevos ímpetus, como en la minería y la agricultura; la institucionalidad y las letras habían encontrado su forma en el Código Civil y en la novela realista de costumbres; las guerras intestinas de los cincuenta habían sido superadas y —aliados los antiguos oponentes— en el Congreso se creaban nuevas leyes y, de paso, se modificaba la Constitución portaleana de 1833. El Estado se independizaba de la Iglesia y se legislaba en favor de la libertad de culto.

Lira y Larraín —como católicos jóvenes— reviven y recomponen la mítica vida de los mapuche y mediante operaciones de inclusiones y exclusiones, crean un imaginario donde son analizados individualmente y separados de su cultura. En ninguna de estas novelas hay opción para la cultura nativa. En *Cailloma* no hay salida en absoluto y, como he sugerido, es una especie de réquiem para despedirse de un mundo desaparecido territorial y culturalmente. En *A orillas del Bío-Bío* la solución es particular y específica para un “iniciado” como Quilalebo. Es verdad que se realiza el “romance nacional”, pero el indígena que se lleva las palmas ha sufrido un proceso de transformación tan profundo que dudaríamos de volver a llamarlo *indio*. *Gualda* es la única que pareciera dejar una moraleja para los católicos (¿Zorobabel, incluido?): si se sigue tratando a los indígenas como esclavos no terminará la guerra: Antegueno/ Lautaro es un fantasma que no capitulará hasta liberar a su pueblo del yugo extranjero. Ésta es la historia que mejor interpreta el espíritu de *El Cautiverio Feliz*, con su criterio de evangelización por sobre el de la guerra para consumir la conquista.

Las novelas incluidas en este ensayo son la expresión de un sector de la Iglesia Católica que continúa la tradición de Las Casas y del Padre Valdivia, quienes consideraban la humanidad del nativo americano independientemente de la connotación “barbárica” de su cultura. Esta posición —que en ningún caso podría ser considerada como una instancia apologetica para la nación mapuche— tampoco puede ser comparada con la mirada demonizadora que escritores argentinos como Sarmiento o Echeverría hicieron, por ejemplo, con *El Facundo* o *La Cautiva*.

Al meditar en los resultados de la guerra de despojo emprendida a ambos lados de la Cordillera de los Andes —en la década del setenta, por los Generales Cornelio Saavedra y Roca respectivamente— y al

contrastarla con el imaginario construido en ambas literaturas nacionales, no parece arbitrario concluir que las obras de tema indígena (incluida *Mariluán*) publicadas en esta década contribuyeron a reconfigurar la imagen del mapuche en el lado chileno y a morigerar el alcance y la profundidad del genocidio en la vertiente oeste de la cordillera.

En síntesis, lo que postulan estas novelas indianistas es un proyecto de *salvación* del indígena por la cultura cristiana. Pero, al construir su referente histórico en el pasado, lo que ofrecen realmente es un modelo de salvación del “alma indígena” —una redención simbólica— no de la formación social y cultural, ni menos de su soberanía. El sacrificio de sus cuerpos, por una parte, redime el “alma de la raza” y, por la otra, borra su existencia. El estado chileno se apropia de valores y *recursos* expropiados a Arauco pero, a la vez, niega la vitalidad mapuche contemporánea. El artificio arquitectónico estatal en esta relación forzada entre imágenes e historia consiste en la desarticulación material, organizacional, comunitaria y ritual del pueblo mapuche, es decir, su existencia como nación. En esta operación, el Estado aprovecha de suplir sus carencias fundacionales (legitimidad histórica para reclamar su soberanía) conectando su presente al pasado militar mapuche, para mostrarlo como su propio pasado. A su vez, los mapuche, vencidos militarmente, también son derrotados en el campo de la palabra. La letra *civilizada* es la que construye su imaginario, fabrica su historia dentro de una historia chilena que le asigna su posición degradada en el nuevo orden social capitalista y republicano.

*Modern Languages Department*  
*Ohio University*  
*229 Gordy Hall, Athens, OH*  
*45701 USA*  
*lascar@oak.cats.ohiou.edu*

## **BIBLIOGRAFÍA**

- BILBAO, Manuel. 1871. *El Inquisidor Mayor*. Buenos Aires: Imprenta Buenos Aires.
- BLEST Gana, Alberto. 1983. *Martín Rivas*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- BLEST Gana, Alberto. 2005. *Mariluán*. Santiago de Chile: LOM. Incluye "Blest Gana y el límite de lo indígena en la integración al Estado-Nación chileno", de Amado Láscar. 123-155.
- CASTILLO Sandoval, Roberto. 1995. "¿Una misma cosa con la vuestra?": Ercilla, Pedro de Oña y la apropiación post-colonial de la

- patria araucana". *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, enero-Junio, Núms. 170-171. Pittsburgh.
- COLLIER, S. , William F. Sater. 1996. *A History of Chile, 1808-1994*. Cambridge: University Press.
- CONCHA, Jaime. 1986. "Requiem para un buen cautivo". *Hispanérica* 45, Año XV. Gaithersburg: Hispanérica.
- ECHEVERRÍA, Esteban. 1967. *La cautiva, el matadero y otros escritos*. Buenos Aires.
- ERCILLA Y ZÚÑIGA. Alonso de. *La Araucana*. 1980. Santiago de Chile: Del Pacífico. 8ª.
- FIGUEROA, Virgilio. 1931. *Diccionario histórico, biográfico y bibliográfico de Chile, Tomos I y II, IV, V*. Santiago de Chile.
- GARCÍA Canclini, Néstor. 1995. *Culturas híbridas*: Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LARRAÍN, Raimundo. 1870. *A orillas del Bío Bío*. Santiago de Chile: Imp. El Independiente.
- 1870. *Cailloma*. Santiago de Chile: Imp. El Independiente.
- LIRA, Máximo. 1870. *Gualda*. Santiago de Chile: Imp. El Independiente.
- LÖFQUIST, Eva. 1995. *La novela histórica chilena dentro del marco de la novelística chilena 1843-1879*. Gotemburgo: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- MERA, Juan León. *Cumandá*. Guayaquil: Ariel.
- NÚÑEZ de Pineda y Bascuñán, Francisco. 2001. *Cautiverio feliz y razón individual de la dilatada guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile: RIL. Edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y Raissa Kordic Riquelme.
- RODRÍGUEZ, Zorobabel. 1873. *La novela y sus escollos*. Santiago de Chile: Imp. El Independiente.
- ROTKER, Susana. 1999. *Cautivas: Olvidos y memoria en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.
- SAID, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. 1961. *Facundo*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- SMITH, Anthony. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Gloucester: A. Sutton Publishing.
- SOMMER, Doris. 1991. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley.
- VICUÑA Mackenna, Benjamín. 1972. *La guerra a muerte*. Santiago de Chile: Francisco de Aguirre.