

Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile de Diego de Rosales. Paleografía, notas e introducción de Andrés Prieto (Santiago: Catalonia, 2013)

Por Bryan Green

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
b1green1@gmail.com

Andrés Prieto, profesor de la Universidad de Colorado y autor de *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810* (University of Vanderbilt Press, 2011), nos ofrece una nueva edición crítica del *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile* (1670) del jesuita Diego de Rosales, mejor conocido por su *Historia general del reino de Chile* (1674). La edición de Prieto hace una contribución relevante y necesaria no solo para los especialistas en la escritura jesuita o en el tema de la esclavitud, sino también para todos los interesados en los debates contemporáneos en torno al estudio de la historia y de la cultura del periodo colonial en Chile. Además de la paleografía original del manuscrito del Rosales esta edición también cuenta con una extensa introducción y una amplia bibliografía que evidencian un riguroso examen de la obra y de su contexto histórico. El libro que nos presenta Prieto plantea dos tesis principales: primero que el *Manifiesto apologético* es "el texto antiesclavista más importante del periodo colonial chileno" (13); y segundo, que "Chile es una nación fundada sobre la esclavitud" (14). Ambas tesis representan una intervención urgente en el campo de los estudios coloniales chilenos.

Comenzaré con la parte central del libro: la paleografía del manuscrito de Rosales. Prieto facilita la lectura del texto con una criteriosa modernización de la ortografía del original y con sus propias traducciones de las citas latinas incluidas por Rosales, las cuales se incluyen en el original a pie de página. Estos son dos aciertos que el editor ha ejecutado con prolijidad y que son de un enorme beneficio para el lector no especialista. Además, Prieto incluye notas explicativas de gran utilidad para el estudiante y el académico. Estos aportes representan una considerable ventaja sobre



la edición de Domingo Amunátegui Solar incluida en su colección *Las encomiendas indígenas en Chile* de 1909, la única edición moderna disponible hasta ahora. A pesar de ser poco estudiado aun entre especialistas, el *Manifiesto apologético* es –como demuestra Prieto con esta meticulosa edición– una obra clave para entender la centralidad de la esclavitud para la incipiente sociedad chilena. Añadiría que el texto de Rosales también es clave para entender el papel de los jesuitas en la formación de la modernidad hispanoamericana.

El *Manifiesto apologético* no solo es importante como un documento que representa la brutalidad y prevalencia de la esclavitud –tanto *de iure* como *de facto*– en el Reino de Chile, sino también es una propuesta para racionalizar el ejercicio del poder en Hispanoamérica que al mismo tiempo expone los fundamentos violentos de la soberanía española. Si bien es necesario tomar en cuenta la naturaleza polémica de la obra, se hace imposible no reparar en la crudeza de su representación de la trata de indios en el Reino de Chile. En directa contradicción al *Tratado de la importancia y utilidad que ay en dar por esclavos a los Indios rebelados de Chile* de Melchor Calderón –el documento que se envió al virrey de Perú tras el Desastre de Curalaba en 1599 y que fue un precedente clave para la legalización de la esclavitud en Chile por cédula real de Felipe III en 1608– Rosales afirma que la esclavitud a que se someten los reche-mapuches es una pena peor que la muerte (124). Entre los muchos casos estremecedores citados por el jesuita, Rosales cuenta que las mujeres reche-mapuches preferían matar a sus críos y ahorcarse con sus propias faldas antes de verse

sometidas a las condiciones cruentas de la esclavitud en el Reino de Chile (121). Rosales fue testigo presencial de las muchas malocas que los españoles organizaron contra “los indios de paz” con el fin de apresar a indígenas que luego se venderían como esclavos, una práctica que se agudizó bajo el gobernador Antonio de Acuña y Cabrera y que provocó la insurrección reche-mapuche de 1655 (114). Para los lectores que desconocen la historia de la esclavitud indígena en el Reino de Chile durante el siglo XVII, el testimonio de Rosales puede resultar chocante, sobre todo en las descripciones de la victimización de los seres más vulnerables, lo que se extremaba en la esclavitud de vientre.

No obstante estas denuncias conmovedoras, Rosales demuestra la misma moral casuística que complica el legado de los jesuitas con los pueblos originarios de las Américas: si por un lado denuncia los abusos cometidos por los españoles, tampoco descarta categóricamente la esclavitud como un recurso legítimo para castigar a los “indios enemigos”. En un pasaje que evidencia esta ambivalencia, Rosales plantea que la esclavitud es un estado de excepción que depende exclusivamente de la decisión soberana:

La esclavitud de los indios de Chile no es por derecho civil ni de las gentes, sino por derecho real y mandato particular del rey nuestro señor en la cédula de esclavitud del año de 1608, donde dice así: *Sean esclavos todos los que fueren tomados y cautivados en la guerra*. Con que solo los que fueren apresados *iure belli* pueden ser esclavos cuando la guerra se hiciere justamente. También es menester asentar

otro principio que es de todos los doctores, que como solo el rey puede mandar hacer la guerra, solo él puede poner las condiciones de ella y hacer la raya para que los que pasaren de ella sean castigados o dados por esclavos. Y ninguno puede hacer a alguno esclavo por pasar la raya si el rey no la pone y lo manda expresamente que sean esclavos (122).

En esta cita se aprecia esa “conciencia aguda” de la excepción que Carl Schmitt atribuye al pensamiento *iusnaturalista* del siglo XVII, ahora llevada a su aplicación concreta en los confines del imperio español (14). Si bien Rosales muestra un afán de “humanizar” el trato de los indígenas, su denuncia descansa sobre la distinción entre indios amigos e indios enemigos, lo que termina legitimando un régimen paternalista que en última instancia depende de la amenaza de represalias violentas. Al fin y al cabo, la esclavitud indígena, como estado de excepción a la jurisprudencia hispanoamericana, se vuelve la norma en cuanto un recurso siempre disponible al enfrentar la resistencia a la voluntad de los colonizadores. En este sentido, ese mismo estado de excepción anunciado en la lectura del requerimiento (“tomaremos vuestras personas y vuestras mujeres e hijos y os haremos esclavos”) hace eco hasta en el discurso de Rosales.

La denuncia presentada en el *Manifiesto* no se plasma en una crítica de los fundamentos del régimen español ni de las jerarquías implícitas en este. Rosales, al igual que los destacados jesuitas como José de Acosta que le precedieron en las Américas, representa los abusos de los españoles como excesos que

corrompen la misión providencial del Imperio y entorpecen el inevitable sometimiento y aculturación de los indígenas. El fin de la presencia española en las Américas es, según Rosales, “introducir en ellos la religión cristiana, reducirlos a policía y sujetarlos a la obediencia de príncipes cristianos que los gobiernen en paz y los conserven en justicia” (104). Es decir, la esclavitud no se descarta como un mal universal, sino se critica como un medio ineficaz para realizar el dominio de los españoles al provocar la justificada reacción violenta de los rechemapuches. Siguiendo el análisis de Guillaume Boccara, se puede decir que el *Manifiesto* aparece en la coyuntura que marca la transición en el Reino de Chile entre el “poder soberano” y el “poder civilizador”, donde aparecen dispositivos –cuyos principales exponentes eran jesuitas como Luis de Valdivia o el mismo Rosales– con el fin de “normalizar, contabilizar, disciplinar” (254). Citando la intención real, el jesuita plantea los fundamentos de este régimen disciplinario:

Que los saquen de los montes sin desnaturalizarlos y que los obliguen a que se pueblen en los llanos y hagan ciudades donde vivan en policía y tenga su cura y corregidor, santa cosa y que se debe hacer para su buen gobierno espiritual y temporal, obligándolos a que no vivan como fieras en los montes y como brutos cada uno en su quebrada, sino en buen comedio útil y provechoso para todos sin desnaturalizarlos de sus tierras (129).

Este es el principio de reducción que fundamentó las labores evangélicas, culturales y políticas de

los jesuitas en las Américas y cuya expresión más pura se cristalizó en sus misiones guaraníes.

Solo he intentado esbozar aquí una primera aproximación al *Manifiesto apologético*, un texto clave no solo para entender la esclavitud indígena en el Reino de Chile, sino también el pensamiento jesuita y su papel en la evolución de la gubernamentalidad en la América hispánica. Pero el libro que nos obsequia Prieto es mucho más que la esmerada paleografía de una obra hasta ahora inaccesible para la mayoría de estudiantes e investigadores que quisieran entender a cabalidad la sociedad colonial chilena. Con su extensa introducción y una amplia bibliografía de obras primarias y secundarias, esta edición representa un aporte teórico-crítico que nos obliga a repensar los presupuestos y los límites de las varias disciplinas y subdisciplinas cuyo objeto de estudio es la historia y la cultura coloniales. De esta manera Prieto presenta su edición de la obra polémica de un jesuita del siglo XVII dentro de una polémica contemporánea sobre los métodos y los fines de los estudios coloniales en Chile.

En su introducción, Prieto nos exige considerar los aspectos ideológicos de la esclavitud más allá de su utilidad económica o su justificación jurídica. Nos explica que toda las prácticas simbólicas vinculadas a la esclavitud indígena –desde la mutilación de los cuerpos de los reche-mapuches hasta las polémicas en torno a la legitimidad de la esclavitud– cumplían “con la función de *crear* realidades sociales: a la vez proclamando la hegemonía española y negando la capacidad indígena para actuar, obligaban al reconocimiento de una jerarquía social que solo era evidente para los españoles” (39). Lo que propone

Prieto es una comprensión más matizada de la relación entre base económica y superestructura cultural, donde la “ideología involucra tanto a los medios materiales con que se comunican, manipulan e imponen las ideas como a las ideas mismas; es decir, la ideología tiene un componente material tanto como simbólico” (70). Si bien resulta forzada su aplicación del concepto de “estructura de sentir” –acuñado por Raymond Williams en *Marxismo y literatura*– al régimen esclavista de los españoles, Prieto nos insta a pensar en aspectos de la esclavitud indígena en el Reino de Chile que se le han escapado al enfoque economicista de los Estudios Fronterizos. Con su análisis del *Manifiesto apologético* dentro del contexto de la esclavitud indígena en el Reino de Chile desde Pedro de Valdivia hasta la época republicana, Prieto demuestra que la esclavitud siempre fue una práctica altamente simbólica que tenía la función de afianzar la dominación de los españoles al mismo tiempo que formaba parte de su proyecto de aculturación, principalmente a través de la esclavitud a la usanza, o la compra de niños reche-mapuches para trabajar en el servicio personal.

Esta aproximación no solo representa un alejamiento de los enfoques economicistas y jurídicos al tema de la esclavitud indígena en Chile, sino también de algunos historiadores como Boccara, cuyo *Vencedores: Historia del pueblo mapuche en la época colonial* plantea una crítica aguda de los Estudios Fronterizos chilenos al mismo tiempo que insiste en entender la trata de indios bajo la perspectiva de la racionalidad económica. Prieto considera que la principal función de la esclavitud indígena en el Reino de Chile fue la de ser “una herramienta de subalternización y dominio sobre

los indígenas chilenos" (30). Con el propósito de abordar estos aspectos de la esclavitud en el Reino de Chile, Prieto propone considerar "como esclava a toda persona cuya *labor* (o, más exactamente, cuya fuerza laboral) pueda ser apropiada por otro sin mediar su consentimiento, ya sea a través de la captura, coerción o compra, por un periodo más o menos prolongado" (21). Esta definición depende de la distinción entre "labor" y "trabajo" planteada por Hannah Arendt en *La condición humana*: "se podría decir que el concepto de labor incluye todas las actividades orientadas a solventar las necesidades físicas de la vida humana, mientras que el trabajo tiene por objetivo la producción de artefactos nuevos" (19). Vista así, el aspecto más importante de la esclavitud en el Reino de Chile fue la labor indígena, o el "servicio personal", lo que incluía todas las faenas básicas de la mantención de la vida cotidiana que los amos españoles consideraban indignas del estado social que creían que ocupaban en relación con los indígenas. Además, esta relación entre amo y esclavo, no necesariamente destinada a la producción de una plusvalía, se manifestaba en el ejercicio del poder al nivel más íntimo sobre los seres más vulnerables de la emergente sociedad chilena. Como señala Jaime Valenzuela en un estudio reciente, los esclavos más cotizados eran las mujeres y los niños reche-mapuches que se destinarían al servicio sexual y doméstico sin presentar el riesgo de fuga o de resistencia (251).

Si por un lado esta definición aglomera distintas formas de esclavitud que otros historiadores han considerado por separado, por otro lado nos permite visibilizar la mentalidad esclavista predominante en el periodo y pensar en las secuelas que

esta dejará en los siglos venideros. Prieto nos recuerda que estas formas de esclavitud no se fundamentaban sobre un concepto biológico de raza, sino que dependían de la categoría de *auca*, el quechuismo con que se denominaban a los reche-mapuches rebeldes. Esto permitió que grupos indígenas aliados con los españoles participaran en las malocas con el resultado de extender y normalizar la esclavitud en el Reino de Chile. Prieto demuestra que desde el siglo XVI la esclavitud llegó a ser un hecho tan natural para la sociedad colonial chilena que existieron casos de indígenas manumitidos que poseían esclavos (40-43). Esto es un tema, junto con la relación entre la esclavitud reche-mapuche y la esclavitud africana en Chile, que merece un estudio aparte¹.

Dado que Prieto apunta sus críticas directamente a la escuela de Estudios Fronterizos, sería útil citar el parecer de Sergio Villalobos, la figura más destacada del grupo, en cuanto al estado de los estudios coloniales en Chile. En un reciente ensayo, titulado *La historia por la historia*, Villalobos critica la falta de rigor científico en las aproximaciones feministas, etnohistóricas, y microhistóricas al pasado colonial chileno. Villalobos ve en este abordaje del pasado colonial un afán populista de congraciarse con un público descontento con la sociedad chilena actual. Según el galardonado historiador nacional, estas perspectivas enfatizan los casos extraordinarios de violencia y represión a exclusión de los esfuerzos realizados por las elites chilenas para brindarles los beneficios del progreso a todos los

¹ Los estudios de Jean Paul Zúñiga y Celia Cussen incluidos en *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile* representan grandes avances en este terreno.

sectores de la nación. No obstante su crítica del rigor científico de esta historiografía populista, Villalobos reconoce un problema metodológico para su propia visión de la historia chilena:

No todo, sin embargo, se debe a tergiversaciones deliberadas, sino que existe también un problema de fuentes históricas para todos los tiempos. Las que involucran dureza y crueldad son abundantes, porque esos casos terminan en los tribunales, constan en gruesos expedientes, han sido conservados y están catalogados. Son los "archivos de la represión", que sirven para montar el más negro panorama. En cambio, no existen archivos de la bondad, sino que este rasgo se encuentra por casualidad en pequeños datos dispersos en documentación muy variada. A veces es una carta, un testamento y, curiosamente, en alguna de tantas fojas de una causa judicial. Pero nadie ha interpuesto jamás un recurso ante un tribunal en agradecimiento de sus patrones" (76).

Resulta curioso que ante la evidencia preponderante del "archivo de la represión" Villalobos elija los casos excepcionales de "bondad" para respaldar su tesis de una elite benévola que se ha esforzado para asimilar pacíficamente a los pueblos indígenas. Frente a la escasez de pruebas documentales para avalar esta visión del desarrollo de la nación chilena, ¿cómo puede llegar a esta conclusión un historiador que tanto insiste en el rigor científico?

La respuesta es sencilla. Es el mismo motivo que Villalobos les

achaca a los historiadores "miopes y desagradecidos" vituperados en su ensayo: una ideología que acomoda el pasado a su visión del presente (85). Si ya no existen mapuches sino mestizos asimilados, entonces no puede haber racismo institucionalizado en Chile, pues ¿cómo puede existir el racismo sin una raza excluida y discriminada? Si los obreros en Chile ahora pueden "concurrir con sus familiares a centros de diversión, a los *malls* y a disfrutar en los Mcdonalds [sic]", ¿cómo puede haber descontento social y político? (25) Según esta visión del presente, los principios liberales y humanistas encarnados en el estado chileno han triunfado, y cualquier crítica que pone en tela de juicio este concepto del desarrollo de la nación chilena se descarta como una invectiva díscola y sin fundamentos. Irónicamente, en esta visión del progreso histórico de la nación chilena no hay lugar para el estudio de la historia, pues ¿qué nos puede enseñar aparte de la inevitabilidad y la justicia del Estado chileno actual?

Por esta razón estudios como el de Prieto son esenciales para la vida intelectual en Chile. Prieto demuestra que la indagación teórica no está reñida con la concienzuda investigación archivística; al contrario, se enriquecen mutuamente. Libros como esta edición del *Manifiesto apologético* permiten abordar la historia nacional con claridad y sin miedo de enfrentar sus aspectos menos halagadores. Este ejercicio es parte fundamental del proceso de reflexión necesario para construir una nación que no reproduzca los ciclos de violencia y discriminación que se remontan al periodo colonial.

Obras citadas

Boccaro, Guillaume. *Vencedores: Historia del pueblo mapuche en*

- la época colonial*. Trad. Diego Milos. San Pedro de Atacama: Línea Editorial IIAM, 2007.
- Cussen, Celia, ed. *Huellas de África en América: Perspectivas para Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 2009.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. Georg Schwab. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.
- Valenzuela Márquez, Jaime. "Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia". *Historias de racismo y discriminación en Chile*. Eds. Rafael Gaune y Martín Lara Ortega. Santiago: Uqbar Editores, 2009. 225-60.
- Villalobos, Sergio. *La historia por la historia. Crítica de la historiografía actual*. Santiago: Globo Editores, 2011.

