ANALES DE LITERATURA CHILENA
Año 26, junio 2025, número 43, 271-291
ISSN 0717-6058

# EDUCACIÓN Y COLONIALISMO: LA FUNCIÓN DE LA EDUCACIÓN Y LA ESCRITURA EN LA TRAYECTORIA VITAL DE DOS SUJETOS INTERCULTURALES EN LA ARAUCANÍA (SIGLO XVII Y XX)[1]

## *EDUCATION AND COLONIALISM: THE FUNCTION OF EDUCATION AND WRITING IN THE VITAL PATH OF TWO INTERCULTURAL SUBJECTS IN LA ARAUCANÍA (17TH AND 20TH CENTURIES)*

Stefanie Massmann
Universidad Andrés Bello
smassmann@unab.cl

ORCID: 0000-0001-8011-2640

Allison Ramay
Pontificia Universidad Católica de Chile
aramaya@uc.cl

ORCID: 0000-0003-3968-7092

RESUMEN

En este ensayo yuxtaponemos la historia de dos sujetos mestizo/mapuche que adquirieron la escritura como resultado de una educación no-mapuche: tanto Fernando de Mora (s. XVII) como Manuel Antonio Neculman (1854-1946) recibieron una educación por parte de las instituciones dominantes de la época (españolas y chilenas). Sostenemos que a pesar del deseo de las familias mapuche de que sus hijos recibieran una educación, los escritos que dejaron (principalmente cartas) nos permiten indagar en los desafíos y consecuencias del ingreso a la escuela para estos niños mapuche y especular sobre cómo lidiaban con "la doble vida" (Ancán) que la educación encadenó en ellos. Pretendemos mostrar algunas similitudes en sus experiencias como sujetos intermediarios como también nuestra forma de interpretar su escritura.

[1] Este artículo se enmarca dentro del proyecto FONDECYT "Habla el cacique: textualidades mapuche durante la colonia (s. XVII-XIX)" nº 1240662, financiado por ANID.

Palabras clave: Educación y colonialismo, Educación indígena, Educación forzada, Letrados mapuche, Profesores mapuche

ABSTRACT

In this essay, we juxtapose the histories of two mestizo/Mapuche individuals who acquired literacy as a result of a non-Mapuche education: both Fernando de Mora (17th century) and Manuel Antonio Neculman (1854–1946) received their education through the dominant institutions of their time (Spanish and Chilean). We argue that, despite the Mapuche families' desire for their children to receive an education, the writings they left behind (mainly letters) allow us to explore the challenges and consequences of entering the school system for these Mapuche children, and to speculate on how they coped with the "double life" (Ancán) that education imposed on them. We aim to demonstrate some of the similarities in their experiences as intermediary subjects, as well as in our interpretations of their writing.

Key Words: *Education, Colonialism, Indigenous education, Forced education, Lettered Mapuche, Mapuche teachers.*

## INTRODUCCIÓN

En la época de la colonia y a lo largo del siglo XIX, la educación fue el resultado de un entramado de relaciones complejas en las que los intereses de las partes involucradas (españoles, chilenos, indígenas, y mestizos) no coincidían necesariamente. El contenido específico de la educación durante esos siglos solo se conoce parcialmente, pero podemos decir con certeza que fue un ejemplo de una "zona de contacto", noción descrita por Mary Louise Pratt como "social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today" (34)[2]. En este artículo presentamos dos casos de sujetos mapuche y mestizos, de diferentes épocas y "zonas de contacto" –uno del siglo XVII y otro del siglo XIX– cuyas experiencias con la educación y la escritura presentan ciertas similitudes, a pesar de haber vivido en contextos disímiles. Sostenemos que, pese al deseo de las familias mapuche de que sus hijos recibieran una educación, los escritos que dejaron (principalmente cartas) nos permiten especular acerca de cómo lidiaban con "la doble vida" (Ancán) que llevaron y que fue producto de la educación recibida.

[2] Traducción de las autoras. "Espacios sociales donde las culturas se encuentran, chocan y luchan entre sí, a menudo en contextos de relaciones de poder altamente asimétricas, como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas, tal como se viven hoy en muchas partes del mundo."

El primer sujeto es el doctor Fernando de Mora, descendiente de una familia de cautivas mapuche y padres españoles; el segundo es Manuel Antonio Neculmán (1854-1946), descendiente del lonko Huenchumilla Calfuman y de María Faitola, y sobrino del cacique Juan de Dios Neculmán, uno de los líderes del último levantamiento en 1881. Ambos sujetos comparten la experiencia de haberse alejado en su niñez de sus *lof* para ingresar a la educación formal hispana o chilena (según el caso), haber construido vidas excepcionales a partir de esta y haber ocupado lugares de preeminencia para mediar o negociar entre los dos mundos.

Mientras existe una extensa bibliografía sobre los líderes mapuche de la primera mitad del siglo XX y su demanda por la educación[3], hay pocas referencias a los patrones institucionales (específicamente en cuanto a la educación) que enfrentaron las familias mapuche en relación con épocas anteriores. La importancia de atender esta ausencia en la investigación actual está explicada por José Ancán de la siguiente manera:

> la revisión histórica de la etapa inaugural de la relación pueblo mapuche /Estado y sociedad chilena, requieren de nuevos enfoques y análisis. Necesario es que estos nuevos enfoques consideren en su real dimensión al actor social mapuche surgido en 1910 como una continuidad histórica con el pasado autónomo" ("Prólogo: La doble vida", 19).

Al yuxtaponer ambas historias pretendemos demostrar que existen ciertas similitudes tanto en sus experiencias como sujetos intermediarios (resultado de su educación), como también en nuestra forma de leerlos a través de los documentos a los que tenemos acceso, que son, para el caso de Fernando de Mora, cartas de petición de él mismo y de su hijo y, para el caso de Manuel Antonio Neculmán, una carta publicada en *Diario Austral* en 1931 y una entrevista publicada en 1951. Estos textos, aunque pocos, nos invitan a reflexionar sobre lo que está y no está escrito. Nos piden leer los silencios, lo no-dicho, y también, a hacer conexiones entre las experiencias de estos sujetos con la educación y la escritura. Considerando que Neculmán forma parte de una última generación de mapuche y mestizos

---

[3] Durante la primera mitad del siglo XX, la demanda por la educación era una demanda por el alfabetismo. Ver Menard, André. "La escritura y su resto" (el suplemento mapuche)", Historia Indígena 8 (2004): 57-88; Cano, Daniel. "Educación para mapuches en la Araucanía durante el periodo reduccional, 1884–1929." *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 78, no. 121 (2012): 19–60; Donoso Romo, Andrés. *Educación y nación al sur de la frontera: Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880–1930*. Santiago, Chile: Pehuén Editores, 2008 y Pablo Mariman, "Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile." En *Pueblos indígenas, Educación y Desarrollo*. Editado por Álvaro Bello, et al., 135–201. Santiago, Chile: Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer/ Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 1997.

letrados que escribían cartas y que fueron llevados por una institución militar para recibir una educación[4], este estudio pretende observar retrospectivamente las continuidades y diferencias en cuanto a las difíciles pérdidas −culturales y afectivas− que sufrieron al ser alejados de sus hogares para ingresar a las escuelas o colegios, así como a los distintos usos que le dieron a su educación y a la escritura en el contexto de una "zona de contacto".

## FERNANDO DE MORA, UN SUJETO FRONTERIZO EN EL CHILE DEL XVII

El caso del capitán Fernando de Mora Santander y de su hijo del mismo nombre, el presbítero doctor don Fernando de Mora Santander, llamó nuestra atención por mostrar de forma única no solo el destino de un cautivo, sino también la forma en que los descendientes "mestizos" de estos cumplen, en tanto sujetos fronterizos, una función mediadora en la que la educación y la escritura tienen un rol fundamental.

Conocemos el caso del capitán Fernando de Mora por varios documentos que se hallan en el Archivo de Indias, a través de los cuales puede conocerse el recorrido de este hijo de cautivos nacido al interior de una familia mapuche en la localidad de Boroa. El padre del capitán Fernando de Mora Santander fue don Pedro de Mora Santander, cautivado de niño durante el gran alzamiento de 1599 junto a su madre Catalina Santander, calificada como "de lo ilustre de la ciudad de Santiago de Chile"[5], ya viuda del capitán Luis de Mora, "hidalgo de la Mancha en España"[6]. Pedro de Mora se cría en cautiverio y se casa con Juana Cisternas Topañamco,[7] "hija heredera del cacique principal de dicho Boroa, don Juan Topayamco y de doña Juana Cisternas, noble señora de La Serena o Coquimbo que padeció infeliz cautiverio de los vecinos de las ciudades perdidas en el antiguo alzamiento del año 1599"[8]. El capitán don Fernando de Mora[9] nace, entonces,

---

4 Como bien dice José Ancán en "Civilizado a medias", Manuel Manquilef, estudiante de Neculmán, forma parte de la primera generación de estudiar sin el ejército entremedio: "Manuel Mañkelef accedió a los diferentes niveles de educación formal chilena de su tiempo (elemental, superior, liceana, y normalista), ya no directamente mediante el pacto político con los militares que caracterizó la formación de los primeros normalistas, sino que como parte del primer contingente de niños mapuche que se incorpora al sistema escolar de principios del siglo XX" (28).

5 AGI, Chile 112. Tanto en esta como en todas las citas de los manuscritos he modernizado la ortografía para facilitar la lectura, siempre y cuando la grafía original no refleje un rasgo de la pronunciación de la época.

6 AGI, Chile 112.

7 Como se puede ver más adelante, en los documentos aparece alternativamente como "Topañamco" o "Topayamco".

8 AGI, Chile 112.

9 En otro documento don Fernando de Mora aparece también con el apellido de la madre "don Fernando de Mora Topañamco" y se destaca la "naturaleza de su noble sangre, heredada de

en Boroa, proviniendo, así, tanto por parte de su padre como por parte de su madre, de cautivas españolas del gran alzamiento, además de estar emparentado con los principales caciques de Boroa. El destino del capitán de Mora cambia drásticamente cuando el gobernador José de Garro[10] lo saca de Boroa para educarlo, siendo este aún un muchacho. No sabemos en qué año ocurrió aquello, aunque es probable que fuese hacia el final de su gobierno, es decir, hacia 1690[11].

Pedro de Córdoba y Figueroa indica que durante su gobierno "sacó algunas personas españolas de ambos sexos, hijos o nietos de aquellos que experimentaron fortuna tan borrascosa con la pérdida de la Ciudad [La Imperial]. . . y el gobernador se hizo cargo del estado de ellas y de su subsistencia" (306). Sin duda, Fernando de Mora fue uno de ellos, como lo relata a continuación:

> Gobernando este reino, don Joseph de Garro, con su cristiano celo, habiendo hecho campaña a la tierra dentro y hallándose en La Imperial y Boroa, informándose de que yo y otro hermano mío éramos tales de tierna edad, nos sacó fuera de otras familias, con cuyo conocimiento nos trajo a esta ciudad de la Concepción para que se nos diese doctrina en el Colegio de la Compañía de Jesús. (AGI, Chile 112)

Como podemos observar en la cita, el capitán de Mora describe este "rescate", que debió de ser traumático para el joven muchacho, asumiendo completamente la perspectiva española, tanto así que dice que "nos sacó fuera de **otras** familias" (destacado nuestro),

---

españoles cautivos en el primer alzamiento general de 1599 y de los más principales caciques de la provincia de Boroa" (AGI, Chile 112).

10 José de Garro, gobernador de Chile entre 1682 y 1691, fue reconocido por su voluntad de mantener la paz con los indígenas. Pedro de Córdoba y Figueroa señala que su gobierno fue "templado, prudente y tranquilo" (306); Vicente Carvallo Goyeneche tampoco se guarda halagos: "[e]ra amante de la justicia, desinteresado, y tan distante de la perversa ambición, como lejos del detestable espíritu de dominación. Estas cualidades hicieron todo el fondo de su bondad, le constituyeron no solo bueno, sino excelente gobernador. En todo el tiempo de su gobierno supo acreditarlas bien. El mantuvo la paz a los indios independientes, y tomó acertadas providencias para el buen trato de los que se sujetaban a obediencia. Procuró de todos modos su pacificación. Gastó mucho de su propia hacienda en su educación, hasta ver logrado uno de los más principales con el sagrado carácter del sacerdocio" (189, las autoras han modernizado la ortografía de esta cita).

11 Tenemos dos cartas del capitán Fernando de Mora solicitando el pago de sueldos devengados por sus servicios en el ejército. Ambas cartas tienen un contenido similar y hacen referencia a que el autor tiene a un hijo estudiando para sacerdote, lo que nos hace presumir que fueron escritas en fechas cercanas. Una de las cartas está fechada el 21 de marzo de 1721; la otra no tiene fecha, pero indica que fue rescatado por José de Garro "habrá treinta años". De este modo podemos deducir que el rescate se produjo en los últimos años del gobierno de José de Garro.

cuando en realidad lo arrancaron de su familia y de lo que hasta entonces había sido su *lof*. El rescatado no cuenta nada del proceso de adaptación a su nueva situación, ni de las pérdidas que debió de haber sufrido –la de su familia, sus afectos, su lengua y cultura– en lo que constituye un decidor silencio del texto[12].

El recorrido posterior de este rescatado es todavía más sorprendente: fue prohijado por José de Garro, quien al terminar su gobierno en 1692 y después de otorgarle algunos cargos menores en el real ejército en Chile, se lo llevó a Europa en donde participó en diversas batallas, primero en el norte de España, en San Sebastián y Fuenterrabía, y luego al sur a Gibraltar, desde donde solicita, en 1696, poder volver a Chile. Alguien que lo conoció en ese entonces[13] nos regala una breve pero curiosa descripción de su físico: "mediano, moreno, labios gruesos, que será de edad de veinte y dos años poco más o menos" (AGI, Chile 110)[14].

No obstante, el capitán extraña su patria y solicita volver, cosa que hace para seguir sirviendo en el ejército, pero ahora más cercano a sus tierras, pues aparece en 1721 como soldado del presidio de Concepción.[15] Además, se casa con una mujer de su tierra, Nicolasa Pelantaru[16] y Solís, descendiente del "célebre cacique principal Clelantaru,

---

[12] No sabemos hasta qué punto el muchacho y su hermano, que corrió la misma suerte, habrán estado familiarizado con la cultura hispana, aunque sabemos que en 1648 se fundó el fuerte de Boroa (Rosales 456) como parte del intento por recuperar los territorios y ciudades perdidas en el alzamiento de 1599, que fue defendido y resistió el alzamiento de 1655, y fue frecuentado por jesuitas que misionaron en la zona, entre ellos, el padre Diego de Rosales; por otra parte, los documentos se refieren a los ascendientes del capitán como "caciques **españolados** de la provincia de Boroa" (AGI, Chile 112, destacado nuestro). Podemos suponer, de este modo, que tal vez Fernando de Mora y sus hermanos habrán tenido algún grado de conocimiento del idioma español y del cristianismo cuando fueron "rescatados" por José de Garro, los que fueron pulidos y perfeccionados a través de la educación que recibieron en el Colegio de la Compañía de Jesús en Concepción.

[13] Se trata de don Andrés de Mucientes, quien se identifica en el documento como "veedor y contador por su Magestad de la gente de guerra, artillería, obras y fortificaciones del nuevo muelle y presidio de Gibraltar" (AGI, Chile, 110).

[14] Puesto que este documento certifica el servicio de Fernando de Mora en Gibraltar entre 1696 y 1698 y señala que este tendría tendría unos 22 años, podemos calcular el nacimiento de Fernando de Mora alrededor de 1676; si, como pensamos, fue "rescatado" los últimos años del gobierno de José de Garro, esto habría ocurrido, entonces, a la edad de unos 14 años, más o menos.

[15] AGI, Chile 110.

[16] Este apellido aparece también como "Clelantaru". El texto solo menciona que los padres del doctor Fernando de Mora son el capitán Fernando de Mora Tompañamco y Nicolasa Pelantaru y Solís, sin especificar si hubo matrimonio por medio o no. Sin embargo, pensamos que tanto la expresión de que se trata de sus "padres legítimos" como también el hecho de que su hijo fuese admitido para el sacerdocio permiten suponer un matrimonio.

boroano"[17], con quien tiene dos hijos: el mayor, quien lleva su nombre, Fernando de Mora y Santander, y una hija, de quien declara, en una carta de alrededor de 1721, que se encuentra soltera, "por remediar".

El "rescate" de Fernando de Mora ha sido, a la vez, un éxito y un fracaso. Por una parte, se ha convertido en un vasallo fiel y en un servidor que se ha ganado la confianza de sus protectores. Por otro, aunque salió de Boroa al mundo, termina por volver a un lugar que está solo levemente desplazado con respecto a su origen: está muy cerca de sus tierras, se casa con una mujer de un origen similar al suyo y en su calidad de "mestizo" y de "rescatado" cumple con la función que se espera de él, que es la de sacar a sus parientes del "barbarismo".

Su heredero continúa con este legado y, al igual que el padre, intenta mostrar su calidad como fiel vasallo del rey y abraza la función de ser un instrumento de evangelización de los mapuche. Como indican los documentos, Fernando de Mora y Santander hijo –a quien llamamos doctor Fernando de Mora, para diferenciarlo del padre y porque es así como se presenta– estudió en el Colegio de la Compañía de Jesús en Concepción de quien dice, orgulloso, haber sido "colegial fundador del convictorio y seminario, poco ha fundado, del glorioso san Joseph"[18] (AGI, Chile 112) y se convirtió en sacerdote, ocupando la capellanía de Nuevo Purén y atendiendo, asimismo, la misión de Colhue. La educación del doctor Fernando de Mora fue ya más completa que la de su padre, quien seguramente recibió en el colegio de la Compañía apenas algo más que las primeras letras. Su hijo, en cambio, tal como él mismo señala, cursó "los cursos de filosofía y teología escolástica, con todas sus tareas literarias, públicos actos anuales y generales, ganó del rector de la universidades [sic], su prefecto y maestros, patentes de maestros y de doctor, en cuya virtud le dieron sus investiduras y borlas en públicos concursos" (AGI, Chile 112).

## MANUEL ANTONIO NECULMÁN (1854-1946), ¿EL PRIMER PROFESOR MAPUCHE?

Cuando Manuel Antonio Neculmán era niño, sus padres recibieron una oferta tal como tantas familias anteriores: a cambio de su lealtad al ejército, el capitán Orozimbo Barbosa Puga llevaría a Santiago a su hijo, junto con cuatro niños más, donde recibirían

---

17 AGI, Chile 112.

18 El Colegio Seminario de San José al que se refiere la cita fue fundado en 1718 por el Obispo de Concepción Juan Nicolalde, y en 1724 comenzó a ser dirigido por la Compañía de Jesús, "dando inicio a la enseñanza de la filosofía, la teología, escolástica, dogmática y moral, en Concepción" (Contreras Gutiérrez 44). Cuando Fernando de Mora se identifica como fundador del colegio, probablemente se refiere, entonces, al momento del traspaso a la Compañía, lo que significa que habría ingresado al colegio alrededor del año 1724.

una educación[19]. En 1880, Neculmán se graduó de la Escuela Normal de Preceptores, fundada cuatro décadas antes por Domingo Faustino Sarmiento. Neculmán se convirtió en intérprete del ejército durante la Guerra del Pacífico. Algunas de las fotografías compartidas por el Museo Regional Araucanía por redes sociales dejan en evidencia esta participación, pues en dos de ellas está situado entremedio de dos hombres en uniforme militar[20]. Luego fundó una escuela cerca del fuerte militar de Temuco, la primera establecida por una persona mapuche, sobre la cual se conocen pocos detalles. Sus estudiantes eran probablemente en su mayoría chilenos, y algunos, mapuche (Ancán 26), entre ellos el conocido Manuel Manquilef. En 1910, a los 56 años, se convirtió en el primer presidente de la ahora ampliamente referenciada organización política Sociedad Caupolicán[21].

La historia de Manuel Antonio Neculmán es esencial en la historia del pueblo mapuche y el Estado chileno porque fue un intermediario. Según José Ancán, Neculmán tuvo "una doble vida" ("Prólogo" 18): por un lado, fue un hijo de un *lonkgo* importante, además de haber recibido una educación en Santiago. Por otro lado, en el año 1910, en un gesto al parecer contrario al que indicaba la intención de su educación, se convierte en el primer vicepresidente de la primera organización política mapuche: La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía. Estas dos posiciones o "vidas" de Neculmán reflejan gestos que son, al parecer, opuestos, al menos a primera vista. La primera "vida", significó, a los ojos de los no-mapuche, que Neculmán había sido lo suficientemente "civilizado" para asumir un puesto como profesor para niños chilenos y mapuche, aunque se tratara de un grado de asimilación que se consideraba incompleta, como podemos ver de las declaraciones al mismo tiempo negativas que positivas de Pedro Nolasco Préndez, quien fue a observar a Neculmán en su papel de profesor. Nolasco Préndez declara que Neculmán tenía una "falta de conocimiento del mundo y de la sociedad española en que vive", aunque le parecía "muy cumplido y atento" y, de interés especial: "nadie en mejores condiciones que él para elaborar una gramática o diccionario mapuchi [sic] de que hasta ahora carecemos, corriendo el peligro de que con el transcurso de los años llegue a perderse la lengua que ha hablado el altivo araucano" (33-34). Así, veía en Neculmán a una persona con el conocimiento suficiente para "cumplir" con los deseos de los no-mapuche en su entorno y quien, con su lengua, podría completar un diccionario en mapuzugun antes de

---

19 Orozimbo se refiere a sus papas como sus "amigos."

20 Facebook, publicado el 5 de julio, 2020. https://www.facebook.com/photo/?fbid=3312738955457432&set=pcb.3312741908790470

21 Existe un amplio corpus de estudios sobre esta organización política: uno de los primeros trabajos en profundidad fue el muy citado *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1910-1970)* (CEM, Temuco: 1988) de Rolf Foerster y Sonia Montecino.

que llegara a "perderse". Entonces, su utilidad como sujeto intermediario fue claramente un asunto transaccional en la mente de Préndez y tantos otros[22].

En su otra "vida" Neculmán se convierte en el primer líder de la Sociedad Caupolicán, organización que luchó por los derechos mapuche, específicamente vinculado a las tierras usurpadas y a la educación. Si bien la creación de organizaciones políticas fue común en esa época, la Sociedad Caupolicán fue la primera organización que tenía un enfoque claro en los derechos mapuche. Nació el 3 de julio de 1910 y duró hasta el 12 de noviembre de 1938 cuando se fusionó con otra organización mapuche (la Corporación Araucana). En las palabras de Foerster y Montecino, "dejó una huella imborrable en el devenir organizacional de la etnia" (16).

El papel de Neculmán en la Sociedad Caupolicán se conoce por los artículos publicados en la prensa. Sabemos que partió como vicepresidente y seis meses después, el 14 de diciembre, fue elegido presidente[23]. A diferencia de la generación que le siguió, quienes, habían sido, muchos de ellos, sus estudiantes, Neculmán no solía publicar textos como autor único. Sin embargo, sí escribió una carta a Venancio Coñuepan que se publicó dentro de un artículo en *Diario Austral* de Temuco en 1931 titulado "No olvidéis que vuestros antepasados llegaron y murieron heroicamente defendiendo el prestigio de nuestra raza"[24], donde señala:

> … esos proyectos nacidos al calor de la más bella iniciativa, son el sueño reparador y vivificante de la noble juventud de mi raza, que empieza a tener un despertar maravilloso… Juventud de mi raza: si alguna vez en el camino de la fatigosa jornada que vais venciendo, sintiéreis decepcionado vuestro espíritu y falto de vigor vuestros músculos, no olvidéis que vuestros antepasados lucharon y murieron he-

[22] Si bien hubo relaciones de trabajo académico entre algunos de los mapuche letrados y los no-mapuche durante la primera mitad del siglo XX, su instrumentalidad como "colaboradores", y pocas veces nombrados por su participación, protagonismo y contribuciones, fue algo que ellos mismos criticaron y que ciertos académicos contemporáneos han ayudado a sacar a la luz. Ver el trabajo José Ancán y Jorge Pávez 2015.

[23] Ver los documentos anexos en la tesis de magíster en Historia de Mauricio Cárdenas Palma de la Universidad Andrés Bello: "Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía. Demandas y Conflictos relacionados al problema indígena (1910 - 1938).

[24] El subtítulo de este artículo es el siguiente: "Esos proyectos son el sueño vivificante de la noble juventud de mi raza, que empieza a tener un despertar maravilloso. Así dice a la Soc. Caupolicán el prestigioso caballero araucano don Manuel Antonio Neculmán- Numerosas adhesiones recibe el plan de rehabilitar la raza, que propicia la juventud araucana civilizada. – La importante asamblea del domingo en nuestra ciudad".

roicamente defendiendo el prestigio de nuestra raza, no aceptando la usurpación de sus tierras y de sus derechos."[25]

En este extracto, los "héroes" no son los que habían sido establecidos como símbolos descontextualizados para la nación chilena (Caupolicán, Lautaro). Aquí son los antepasados, Neculmán incluido, que forman parte de un "despertar de la raza" y que toman pasos concretos para reparar el daño de la usurpación de la Ocupación de la Araucanía[26].

Esta "doble vida" apunta directamente a lo que no quisieron o no supieron ver o representar los hombres no-mapuche que lideraron el proceso de asimilación de esos niños mapuche, pues no quisieron dudar de la supuesta eficacia del apadrinamiento. En el texto de Pedro Nolasco Préndez dice que Neculmán había sido "privilegiado" al recibir una educación. En otro texto sobre Neculmán, publicado póstumamente en 1946, cuenta que la educación fue parte de un "ofrecimiento" del militar y político Orozimbo Barbosa que se materializaba cuando él tomaba a Neculmán y otros hijos de cacique como "ahijados". El regalo connotado en estas palabras, invisibiliza la compleja realidad que esto significó para los niños de las familias mapuche, como exploraremos a continuación.

## LA EDUCACIÓN FORZADA COMO EXPERIENCIA

El dilema al que se enfrentan las familias indígenas ante el ingreso a la educación formal de sus hijos, a comienzos del siglo XX, se identifica ya desde la época colonial: por una parte, la posibilidad de obtener una educación formal que puede ser utilizada estratégicamente y conformarse en una ventaja personal o colectiva; por otro, el costo elevado para los niños que son arrancados de sus familias y deben despojarse (o simular despojarse) de su nombre, su lengua materna, sus creencias e intereses políticos.

Quisiéramos partir desde el primer supuesto de que el pueblo mapuche es heterogéneo y, por lo tanto, la educación debiera haber sido percibida por cada familia y *lof* de distintas formas. Un segundo supuesto es que la percepción de los adultos hacia la educación y su significado para el futuro, probablemente haya sido interpretada de una

---

[25] *Diario austral*, 4 de diciembre, 1931. Este artículo no lleva número de página, al menos en la versión en microfilm en la Biblioteca Nacional en Santiago, Chile. El texto se encuentra como una especie de apartado entre las páginas 5 y la 7.

[26] En su primera reunión se ponen de acuerdo de realizar varias acciones que reflejan su autonomía, ya no territorial, pero económica, cultural, y educativa. "Trabajar por la realización del proyecto de fundar un Instituto para indígenas y elevar, en este sentido, una comunicación al Gobierno. Erigir un monumento a la Raza Araucana en la plaza Pinto, en contraposición al que se erigirá a los Pacificadores y cuyo costo será recolectado solo entre los hijos de la Raza Araucana." *La Época* de Temuco. n° 452. Año II. Martes 05/07/1910, citado en Cárdenas, 188 (las autoras han modernizado la ortografía en esta cita).

manera distinta por los niños. Las pocas referencias que tenemos a las experiencias de educación forzada están escritas desde el punto de vista del adulto. En algunos casos, son indirectas mientras que, en otros, lo que tenemos para interpretar es sobre todo el silencio en torno a estas.

La documentación colonial elude referirse sobre ello, aunque es posible recabar algunas pistas que apuntan a que la entrega de los niños mapuches a los españoles para ser educados fue resistida en algunas ocasiones. El padre Miguel de Olivares cuenta, por ejemplo, que Vilumilla, cacique principal de Maquehua, se niega, en 1700, a la petición de los padres de la Compañía de Jesús de entregarle a un hijo para ser educado en el Colegio de Naturales de Chillán:

> respondió que si sus hijos, por saber leer y escribir habían de dejar aquella piel negra que tenían, y que si les hizo falta a sus antepasados el saber leer y escribir para ser hombres grandes y respetados, y que sin letras sabían defenderse y guardar su libertad y costumbres y que no era de su parecer que se diesen sus hijos ni entregasen a los españoles para un fin que ni necesitaban ni les hacía falta (486).

Por otra parte, Lucrecia Enríquez recoge el caso de los estudiantes Pedro Millaguala y Juan Antileu, del Real Colegio Arauco Carolino de Naturales de Santiago, quienes se fugan en 1785 para volver a sus casas (181 y ss.). Aunque el motivo que entregan es la falta de vestimenta, es evidente que, más allá de ese reclamo puntual, debió de haber sido muy difícil para estos estudiantes sostener la permanencia en el colegio al estar lejos de sus familias. De hecho, entre las declaraciones que prestan algunos testigos, a propósito de esta fuga, se encuentra una que afirma que los desertores "estaban aburridos en el colegio y descontentos porque no tenían ropa interior" (Enríquez, 183). Ya fuera por razones ideológicas o políticas, como en el caso del cacique Vilumilla, cuyas palabras pueden interpretarse como una resistencia a la asimilación, o bien, por razones prácticas, como la falta de vestidos o mantención, estos casos apuntan a las dificultades y dudas con las que debieron de haber lidiado el capitán de Mora y Neculmán al ingresar a la educación formal.

En el caso de Neculmán, si bien no contamos con su testimonio directo, sí hay alguna alusión a estas mismas dificultades en su discípulo y estudiante Manuel Manquilef. Manquilef fue estudiante de Neculmán y es la primera persona mapuche en usar un género narrativo en primera persona en un texto publicado, un ensayo titulado "Comentarios del pueblo araucano. La faz social" (1911). Existe una extensa bibliografía sobre el contexto editorial de esta publicación y sus implicancias como texto del "primer autor" mapuche en publicar un ensayo y firmar como individuo[27]. En nuestro caso, consideramos que es

[27] Ver los siguientes trabajos: José Ancán, "De küme mollfüñche a "civilizados a medias": liderazgos étnicos e intelectuales mapuches en la Araucanía fronteriza (1883-1930)". *Polis, Revista Latinoamericana*, núm. 38, 2014, pp. 19-44. André Menard, "Emergencia de la tercera columna en

un texto relevante en cuanto a que Manquilef cuenta su niñez y su experiencia con una educación no-mapuche. Al principio del ensayo, este nos narra que había sido criado por su abuela paterna a partir de un año de vida (5). Luego fue enviado a un colegio cerca de su casa en Metrenco del cual se escapó: "con el fin de que no huyese más" (7), por lo que lo mandaron a una escuela elemental en Temuco, la que había fundado Manuel Neculmán. El mismo Neculmán, que había sido sacado de su familia para acompañar a Orozimbo Barbosa, según los datos a los cuales tenemos acceso, no hablaba mapuzugun. Esto suponía un importante enajenamiento de su medio, lo que era precisamente uno de los objetivos que se buscaban a través del ingreso de los niños mapuches a educación formal. Entendemos, pues, que la práctica de ir lejos de casa para recibir una educación fue difícil para Manuel Manquilef como niño, pues, al igual que los muchachos en la Colonia, habría intentado fugarse. Sin embargo, era tan importante para la familia que recibiera esa educación, que lo mandaron aún más lejos, a Temuco. Con todo, las quejas sobre el ingreso de niños indígenas a la educación formal no son frecuentes, en parte porque podían ser interpretadas como un signo de rebeldía o barbarismo y, por otra, porque tenía también ventajas tanto para los niños como para sus familias.

Esto nos lleva a considerar los beneficios que pueden haber percibido las familias en la educación de sus hijos, práctica que se observa ya desde tiempos coloniales. Diversos elementos concurren en la evaluación de estos beneficios. En primer lugar, estas deben ser entendidas en el marco de la cultura mapuche de la reciprocidad, tal como lo explica de José Zavala en su libro que refiere al siglo XVIII:

> hay que situar esta aparente alienación voluntaria de niños en el marco del sistema de relaciones sociales mapuches que otorga un lugar importante al "préstamo" temporal de individuos …los mapuches dejaban sin mayores problemas a sus hijos en las misiones o en el colegio de indígenas de Chillán por largos períodos o bien los confiaban a los jefes militares españoles (230).

Más adelante explica que ello debe entenderse dentro de "la práctica generalizada entre los mapuches del intercambio diferido (recibir algo sin estar obligado a entregar una cosa de manera inmediata)", por lo tanto, "si ellos daban era porque sabían que algún día iban a recibir a cambio. Este principio se aplica tanto a bienes como a personas; si

---

un texto de Manuel Manquilef. Emergencia de la tercera columna en el texto: "La faz social" fragmento de los Comentarios del pueblo araucano de Manuel Manquilef. Presentación y comentario". Anales de Desclasificación, vol. 1, núm. 2, 2006, pp. 927-947. Jorge Pavez, "Mapuche ñi nütram chilkatun / Escribir la historia mapuche: Estudio posliminar de Trokinche Müfu ñi Piel. Historias de familias del siglo XIX". *Revista de Historia Indígena*, núm. 7, 2016, pp. 7-53 y Getrudis Payás, "Tan verídica como patriota: La pugna sobre traducción entre Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef". *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, vol. 25, núm. 2, 2015, pp. 83-114.

los mapuches entregaban niños a los españoles, no era porque los estuvieran vendiendo sino porque los estaban confiando durante un cierto tiempo" (232-33). Desde la perspectiva mapuche, según Zavala, entregar a los niños formaba parte de un préstamo que se concebía como un acto de confianza que suponía una obligación para los españoles hacia ellos. Desde el punto de vista español, tal como argumenta Lucrecia Enríquez, para el periodo colonial, acoger, apadrinar o becar a estos niños en los colegios significaba que estos pasaban a ser rehenes que garantizaban la paz[28].

A este sistema de intercambio que genera dependencia y obligaciones entre las partes hay que agregar el hecho de que los jóvenes mapuche que obtenían una educación hispana podían ejercer de mejor manera como mediadores o negociadores, lo que también les hacía posible ocupar un lugar de preeminencia entre los mismos mapuche. Así, como Enríquez y Aguirre destacan, la cédula de honores de 1697 impulsó, desde la corona, la formación del clero indígena (646) y para ello, de colegios que formasen a los descendientes de los caciques. Esto debió de haber tenido, a su vez, un efecto sobre los propios indígenas, quienes comenzaron a ver mayores ventajas y posibilidades en el hecho de darle una educación hispana a sus hijos (ya sabemos por boca del doctor Fernando de Mora que esta cédula era también conocida entre los indígenas chilenos).

Es destacable que en el caso colonial que estudiamos –el del rescatado y luego capitán de Mora y su hijo sacerdote, el doctor de Mora– la educación ocupe un lugar importante como prueba de su proceso civilizatorio, de su lealtad al rey y de su compromiso con la misión evangelizadora hispana. Como vimos en la cita un poco más arriba, el doctor de Mora detalla escrupulosamente las materias cursadas y los exámenes aprobados, así como el cumplimiento de las formalidades que requiere su educación, para que no quepa ninguna duda de su dedicación a los estudios. En la presentación de su memorial recalca que "tiene hecha sincera relación de los progresos de estudios que ha perficionado a su costa para hacerse hábil ministro de esta Santa Iglesia, a honra y gloria de Dios, servicio de Vuestra Magestad y bien de las almas" (AGI, Chile 112). En sus cartas de petición, el padre y ex-cautivo Fernando de Mora destaca los estudios de su hijo como uno de sus servicios más importantes que ofrece al rey, al que tiene "estudiando en el Colegio de la Compañía de Jesús de esta ciudad para que, ordenándose sacerdote, pase a la tierra

[28] Lucrecia Enríquez argumenta este punto acudiendo a la tradición romana: "No hemos encontrado en toda la bibliografía del tema de los colegios de indios en América una mención relativa a que la estancia de los hijos de los caciques en los colegios destinados a su doctrina fuera en calidad de rehenes como medio para que hubiera paz y quietud. Sin duda esta relación entre rehenes y paz se enmarca en la concepción romana de la toma de rehenes, que tuvo una diversidad de fines. En este caso creemos que se relaciona con el entendimiento de los rehenes como garantía de fidelidad y de sometimiento (García Riaza 85), aunque la diferencia está en que la entrega de los hijos por parte de los caciques de Arauco se concebía como voluntaria y no forzosa" (Enríquez 126).

adentro donde tiene sus parientes, a predicar el santo evangelio, así a los susodichos como a la demás gente bárbara", agregando la importancia de los testimonios que pueden dar cuenta de "la forma y modo con que procedo en la educación de mi casa y enseñanza de mis hijos" (AGI, Chile 112).

El manejo de la lectoescritura es una ventaja que también debe ponderarse, pues tenía valor no solo como instrumento para alcanzar fines de ascenso social. Ser capaces de leer por sí mismos las cédulas reales que regulaban el trabajo indígena o prohibían su esclavitud era indispensable para abogar por sus derechos y denunciar malos tratos; y la capacidad de poder escribir y expresarse sin intermediarios les otorgaba, igualmente, una mayor capacidad de resistencia o, al menos, la posibilidad de dirigirse directamente al rey. Observamos, pues, que la educación permite o promete permitir a los sujetos mapuche el ocupar ciertos cargos u obtener algún privilegio o ventaja, así como formar parte de su cultura desde el intercambio y la negociación. Mucho más adelante, ya hacia finales del siglo XIX y principios del XX, el caso de Manuel Antonio Neculmán nos muestra que ello se mantiene en el tiempo.

Cuando llegamos a estudiar el periodo republicano, vemos que la práctica de tomar niños de sus familias para educarlos había ocurrido durante décadas, incluso siglos antes de la ocupación chilena de tierras mapuches. Por esta razón, el historiador Andrés Donoso describe a Neculmán como un paradójico "rehén" y una "prenda de paz" (23). Mientras el primer término denota a una persona que fue secuestrada contra su voluntad, el segundo connota la entrega consciente de un niño en un intercambio en el que se implica una deuda. Aunque la educación —que era lo que se ofrecía— suponía libertad y poder, puesto que tener a un familiar letrado significaba acceder a una mejor interpretación de las leyes chilenas y negociar dentro del sistema dominante en condiciones un poco menos desiguales, los niños debían abandonar a sus familias, quedando huérfanos. En última instancia, la "educación" y la alfabetización en español eran una cuestión de vida o muerte para la mayoría de los mapuches. Más allá de su longevidad, como afirma José Ancán, se trataba de una "operación encubierta" de secuestro de niños (20)[29].

En 1946, el año en que fallece Neculmán, un profesor de Temuco, Valentín Henríquez, le realiza una entrevista que fue publicada en el *Diario Austral de Temuco* el 9 de septiembre de 1951. En ella, leemos en su mayoría la narrativa construida por Henríquez. Cuenta que el capitán militar Orozimbo Barbosa, quien estaba apoyando a Cornelio Saavedra en la frontera, antes del comienzo oficial de la Ocupación de la Araucanía, "recibió órdenes para trasladarse a Santiago" (1). Orozimbo había trabado amistad con el padre de Manuel Antonio Neculmán, el cacique de Metrenco Huenchumilla Calfumán Neculmán:

[29] Ancan, "Civilizados a medias" (9).

> Antes de su partida al norte, el cacique de Metrenco y otros caciques amigos lo fueron a visitar llevándole los presentes de rigor en tales circunstancias. Esta debía ser la última entrevista entre el militar chileno y *sus buenos amigos los caciques.* En esta entrevista *se produjo el inesperado ofrecimiento del capitán: tomaría de ahijados a un hijo de cada uno de los caciques y se los llevaría a Santiago para educarlos.* El ofrecimiento fue aceptado y unos cuantos días más tarde cinco mapuchitos llegaban al fuerte Toltén, conducidos por sus padres. (itálicas nuestras, Henríquez 1).

Primero, no podemos saber si las palabras son las de Neculmán o Henríquez, por lo tanto, el análisis no toma en consideración quien las emitió. Cuando dice "sus buenos amigos" es importante establecer que la amistad entre mapuche y no-mapuche en la frontera siempre ha sido sumamente compleja. Si bien se puede suponer que hubo relaciones de interdependencia económica, cultural y fraternal, también sabemos que el concepto de amistad fue un acto discursivo cuyo propósito muchas veces era el intercambio de bienes como medio a través del cual se ponían en contacto con más líderes mapuche (Crow y Ramay 46).

Además de la suposición de "amistad", el texto dice que "el ofrecimiento" de llevar a cinco niños mapuche a Santiago "para educarlos" "fue aceptado" y que después de algunos días, los padres llevaron a sus hijos al fuerte Toltén para comenzar el viaje. La referencia al hecho de que las mismas familias llevaron a sus hijos parece estar incluida para enfatizar el concepto de voluntad. Por otra parte, podemos leer el espacio de "unos cuantos días", el tiempo entre el ofrecimiento y la entrega de los niños, como metáfora de un vacío en nuestro conocimiento sobre las reacciones e interpretaciones de las familias. No sabemos si habían acordado cierto día o si, durante ese tiempo, las familias dudaban de su decisión de enviarlos. Lo cierto es que Neculmán fue con otros niños, no estaba solo, lo que debió de haber sido un aspecto favorable para las familias de los niños. Y también sabemos que, al llegar a Santiago, les impusieron un nombre católico. En la misma entrevista cuenta: "Al hijo del cacique de Metrenco el sacerdote le dijo varias veces, te llamarás Manuel Antonio… Ya todos tienen nombres del santoral cristiano" (2).

Por supuesto, es posible que las familias hayan considerado esto como una especie de sacrificio necesario, pero el hecho de percibirlo como tal implica el que fuera forzado en un principio. El concepto de sacrificio, además, conlleva múltiples posibles actitudes que no son mutualmente excluyentes. Por ejemplo, un sacrificio "estratégico" puede suponer o no un colonialismo interno, lo cual conlleva sentimientos de humillación y discriminación, mientras que, por otra parte, puede suponer la continuidad de un sentimiento de pertenencia e identificación. No podemos saber dónde se situaba cada individuo y cada familia de aquellos años históricos, pero sabemos que esta multiplicidad de sentimientos

existe hoy en personas que se autoidentifican como mapuche y son (o no son) hablantes del mapuzugun[30].

## CONCLUSIÓN: LA FUNCIÓN MEDIADORA DE ESTOS TRES SUJETOS Y SUS TRANSGRESIONES

Una de las preguntas que nos hacemos sobre los sujetos fronterizos estudiados es hasta qué punto ocupan o transgreden la función de mediadores que parece esperarse de ellos. En el caso de la dupla de Mora, su calidad de descendientes de españoles cautivos y de "sacados" de la gentilidad implica, por un lado, la necesidad de probar su hispanidad y, por otro, de utilizar su historia vital como una forma de servicio, el que se extiende al cumplimiento de la tarea de hispanizar "los suyos", como lo muestran los textos[31]. Es interesante notar que el padre y el hijo utilizan estas estrategias de asimilación al mundo hispano de forma discontinua o vacilante: mientras Fernando de Mora padre se firma con su nombre hispano –capitán don Fernando de Mora y Santander– su hijo se refiere a él con su apellido materno mapuche "capitán don Fernando de Mora Topañamco" (AGI, Chile 112). En los dos documentos que conservamos del padre, este hace referencia a su origen mencionando solo a los antepasados españoles –su abuelo Luis de Mora y su padre Pedro de Mora y Santander– en un claro intento de despojarse de su filiación indígena, mientras que su hijo, en cambio, detalla orgullosamente los nombres de sus ancestros, caciques principales de Boroa[32].

---

30 Ver el trabajo de Elisa Loncon incluido en este dossier. También se puede referir al lanzamiento del "Diccionario Mapuche Bilingüe Pewenche Kimdugun", que se realizó el 10 de abril, 2025 en el Auditorio de Historia, de la Universidad Católica de Chile. Durante el evento, el autor del libro, Octavio Huaiquillan Meliñir, explicó cómo le había sido impuesto el castellano. Se puede visualizar el lanzamiento en el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=K_VZSEAaqPw, minuto 22:00.

31 Con respecto a la hispanización, los sujetos fronterizos actualizan a través de su nombre, como ya ha notado Chuecas Saldías, quien agrega que la "asimilación al ideal hispano está compuesto. . . por dos elementos fundamentales: el matrimonio y el acto de afincarse entre españoles" (29).

32 Esto ocurre también en otros contextos: Para el caso de Nueva España, Canuto Castillo afirma que "Debido al mestizaje biológico (y cultural) que inició en el siglo XVI entre nobles indígenas y españoles, los hijos de éstos vivían entre dos mundos, aunque fueron tendiendo hacia el lado de los segundos, y gozaban de la "doble nacionalidad" que les permitía elegir entre alguna de ellas en cada momento en función de sus intereses ya que tenían la ventaja de actuar como indios o españoles según lo requirieran las circunstancias y conforme avanzó el periodo colonial hubo cada vez más españoles "naturales del país" (4).

Con todo, no debemos apresurar el juicio afirmando de uno u otro una mayor o menor desafección de su origen mapuche, puesto que las diferencias se relacionan con un cambio de estrategia para conseguir los beneficios concretos que persiguen. Mientras que el padre recurre a enfatizar su origen español por temor de ser asociado a los defectos y debilidades atribuidas al indígena, el hijo opta por apelar a la cédula de honores de 1697, que otorgaba la hidalguía a los caciques americanos y sus descendientes y permitió su incorporación al clero[33], lo que explica su gesto de destacar su ascendencia mapuche como elemento "más relevante" (AGI Chile, 112) de su argumentación.

El elemento que sí se mantiene a lo largo del tiempo y de generación en generación es la aceptación del mandato de servir de "puente" entre el mundo indígena y el hispano. El padre realiza este mandato a través de la milicia, como sabemos, y el hijo en el sacerdocio, funciones que ambos cumplen en el sur de Chile, en la frontera, en estrecho contacto con su parentela. Aunque en veredas distintas, ambos manifiestan intenciones parecidas: el capitán de Mora (padre) explica que desea "proseguir en el aumento espiritual de mis parientes y reducción de ellos, sacándolos del barbarismo, a que todo se dirige" (AGI, Chile 112); el doctor Fernando de Mora (hijo), dice que pretende sacar "de dicho barbarismo cuantos de su sangre pudiere" (AGI, Chile 112). Si bien la educación más cuidada del hijo le permite realizar labores de sacerdote, la función del padre no es tan distinta de la del hijo si consideramos que su función es, de modo más general, la de la mediación. No debemos olvidar que los soldados fronterizos no estaban solo para la guerra, sino que cumplían, y especialmente los indígenas, las funciones de mensajeros, traductores, negociadores e informantes, es decir, funciones de "paz".

En el caso de Manuel Antonio Neculmán, si bien mantiene su apellido, desconocemos su nombre antes de que fuera quitado por la iglesia y el ejército. De modo similar a la dupla padre-hijo, se mantuvo en una posición intermediaria entre instituciones chilenas y sujetos mapuche, pero no a través de la iglesia ni el ejército, sino en espacios en los cuales pudo implementar su creatividad con otra gente champurria: como profesor y encargado de un colegio y luego como presidente de la Sociedad Caupolicán. En el primer caso, si bien no tenemos acceso al material que usaban en el colegio de Neculmán, podemos especular que sí había espacios en los cuales se podía usar el mapuzugun y se transmitían formas mapuche de ver el mundo. Su transgresión quizás se encuentre en haber

[33] Esto aparece de forma explícita en la solicitud del doctor de Mora, quien cita la cédula indicando que "honra a todos los de sangre de caciques" además de apelar a los casos en lo que ello permitió el matrimonio de la hija legítima del gobernador de Chile, Alonso de Córdoba y Figueroa con Ángel Bello Manqueguala, así como el caso de Pedro Riquel (o Riquelme) Painemal, a quien Clemente X le otorgó el título de príncipe de Boroa. Estos ejemplos buscan, naturalmente, argumentar por la vía de su nobleza indígena el merecimiento de la canonjía a la que aspira (AGI, Chile 112).

demostrado que la "doble vida" (Ancán) no excluía la posibilidad de ver en la identidad mapuche un futuro posible. Como profesor de una doble vida, fue además un transmisor en dos sentidos: de las herramientas de lectura y escritura que permitirían la expresión de la soberanía intelectual para la generación más joven y desde su identidad mapuche innegable. A diferencia de la generación que sigue (Manuel Manquilef, Manuel Aburto Panguilef), no ocupó la escritura como instrumento de expresión pública como autor individual; la escritura de Neculmán se observa en cartas privadas y artículos de diario firmados por la Sociedad Caupolicán. Entonces, en Neculmán se manifiesta un ejemplo para los niños de que la vida mapuche podía seguir existiendo en relación y disonancia con las ideas winkas sobre los mapuche y que la escritura (los periódicos, las entrevistas, los artículos que dan cuenta de su organización y sus demandas) sería su herramienta y arma en la modernidad, entregándoles el poder de negociar, defenderse, resistir y crear.

En el segundo caso, es cierto que la Sociedad Caupolicán fue una organización que apoyaba una postura que se acercaba a la asimilación y que no resultaba "de una unión entre caciques reduccionales" (Cárdenas 7) sino entre caciques letrados[34]. Neculmán, al igual que los otros líderes de la Sociedad Caupolicán, había sido formado en instituciones del Estado. Sin embargo, fue, en palabras de Víctor Naguil, "la primera organización en mostrar claramente las posturas de reafirmación étnica" (citado en Cárdenas, 46) y, según Álvaro Bello, sus "estrategias de sobrevivencia" iban en contra "la desaparición cultural" (citado en Cárdenas, 46). La carta que analizamos anteriormente también da cuenta de la certeza particular de Neculmán de que luchando en comunidad podrían avanzar hacia el respeto de sus derechos, incluyendo la reversa de la usurpación de las tierras.

Lo que aquí hemos llamado función mediadora requiere de una mayor elaboración, pues el término puede llevarnos a pensar que estos sujetos solucionan los conflictos entre las partes, cuestión que evidentemente no están en posición de hacer, o bien que estas partes están en posiciones similares o equivalentes. El hecho es que la fuerza dominante es la hispana y la chilena, de modo que estos sujetos fronterizos se ven impelidos a responder, primeramente, a las presiones que estos grupos imponen. Aunque no es posible averiguar hasta qué punto los sujetos aquí estudiados se pueden haber sentido jaloneados por su doble origen español y mapuche, y por las lealtades e identificaciones que ello conlleva, sí podemos asegurar que, en los hechos, estos sujetos, a través de la escritura, demostraron un sentido de pertinencia a su identidad mapuche. En el caso de Fernando de Mora hijo, lo vemos en su nombre, en la reivindicación de sus orígenes mapuche y en el ejercicio de su ministerio sacerdotal en la frontera, según leemos en sus cartas. En el caso de Neculmán, lo vemos en su acto de enseñar y formar a sujetos mapuche como lecto-escritores y luego,

[34] Cárdenas también dice que "buscó representar a los caciques de las reducciones, integrándolos a la agrupación como socios. A pesar de ello, no les permitió acceder al grupo directivo, labor que sí ejercieron los mapuche «letrados»" (7).

como líder de la Sociedad Caupolicán, en sus acuerdos, comunicados a través de la prensa. Lejos de asimilarse de tal manera que no fuera perceptible su identidad mapuche, sus escritos dan visibilidad a su cercanía a un territorio y grupo de personas que se adherían a (y en el caso de Neculmán, luchaban en nombre de) una identidad mapuche. En el caso de la dupla padre-hijo Mora, se quedaron en la frontera, en contacto con sus parientes, con la misión (¿o excusa?) de educar a los suyos, ser un ejemplo para ellos y aportar a su hispanización. En el caso de Neculmán, animó a la generación siguiente para que siguiera una lucha histórica a la cual decía pertenecer; desde una mirada más contemporánea esto se ve quizás más explícitamente en su trabajo en la Sociedad Caupolicán desde donde luchaba por una integración a través del acceso a la educación y, bajo el lema de "la raza", por el acceso a sus derechos y a las tierras usurpadas[35].

Entonces, reconocemos su papel como intermediarios funcionales para las sociedades dominantes y también como sujetos que, de alguna manera, estaban afincados a su identidad mixta hispana/chilena y mapuche, lo que se expresó en su escritura y sus prácticas, en las que observamos una resistencia que entendemos como un ir en contra del deseo e intento de ser útiles únicamente para esos proyectos, ya fuera este imperial o nacional. Con estos dos casos, vemos la continuidad de subjetividades con una doble vida. Con Neculmán se cierra un ciclo y parte otro ya que, como profesor, entrega las herramientas a la siguiente generación cuyos miembros cumplen con el hito fundacional de ser los primeros autores mapuche publicados en la historia de Chile.

## BIBLIOGRAFÍA

***Archivos:***

Archivo de Indias (AGI): Chile, 112; Chile 111.

***Obras publicadas:***

Alvarado, Claudio y Antileo, Enrique. *Diarios mapuche. 1935-1966. Escrituras y pensamientos bajo el colonialismo chileno del siglo XX*. Ediciones comunidad de Historia Mapuche, 2019.

Ancán, José. "La doble vida del preceptor Neculmán". *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*. Editorial Pehuén, 2008.

_____. "De küme mollfüñche a "civilizados a medias": liderazgos étnicos e intelectuales mapuches en la Araucanía fronteriza (1883-1930)". *Polis, Revista Latinoamericana* 38, 2014, pp. 19-44.

[35] Según Claudio Alvarado y Enrique Antileo, "En aquellos años la palabra raza reemplazaba esa noción de colectividad histórica que hoy representamos con los conceptos de pueblo o de nación" (22).

Bello Maldonado, Álvaro. "La comisión radicadora de indígenas, su paso por la Araucanía, 1866-1929" *Nütram 9,* 34, 1993, p. 94.

Canuto Castillo, Felipe. "«Españoles descendientes de aquéllos [indios]». Nietos españoles de caciques indios". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos.* Débats. Seres fronterizos y tránsfugos sociales en las Américas coloniales (2017). https://doi.org/10.4000/nuevomundo.70408

Cárdenas, Mauricio. "Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía. Demandas y Conflictos relacionados al problema indígena (1910-1938)". Universidad Andrés Bello, Tesis de Magíster, 2010.

Carvallo Goyeneche, Vicente. *Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia nacional. Tomo IX. Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile por don Vicente Carvallo Goyeneche. Tomo II*. La Estrella de Chile, 875.

Chuecas Saldías, Ignacio. "Riquelme versus pormollanca - Travestismo hispano-indígena en la frontera chilena del siglo XVIII". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos.* Débats. Seres fronterizos y tránsfugos sociales en las Américas coloniales (2017). https://doi.org/10.4000/nuevomundo.70407

Contreras Gutiérrez, Alejandra. "La enseñanza jesuita en Chile colonial: sus colegios, universidades y una aproximación a sus métodos y contenidos". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* 16:22, 2014, pp. 35-50.

Córdoba y Figueroa, Pedro. *Historia de Chile*. Imprenta del Ferrocarril, 1861.

Crow, Joanna. Allison Ramay. "A Complicated Game of Friendship. Epistolary Exchanges and Neo-Colonial Relations in Modern Chile. *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, 17:1, 2019, pp. 42-64.

De Olivares, Padre Miguel. "Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)" en *Colección de Historiadores de Chile I: Documentos relativos a la Historia Nacional.* Tomo VII. Imprenta Andrés Bello, 1874.

Donoso, Andrés. *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880 - 1930*. Editorial Pehuén, 2008.

Enríquez, Lucrecia. *Educar para civilizar e integrar: colegios de hijos de caciques araucanos y clero indígena en Chile (siglo XVIII).* Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación UNAM, 2024.

Enríquez, Lucrecia y Aguirre Salvador, Rodolfo. "La cédula de honores de 1697 y la formación del clero indígena: los casos de Nueva España y Chile en el siglo XVIII". *Revista de Indias* LXXXII.286, 2022, pp. 645-671.

Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1910-1970).* CEM, 1988.

Henríquez, Valentín. "Manuel A. Neculmán. Personaje Ilustre de una época heroica", *Diario Austral* de Temuco, 9 septiembre 1951, 1-2.

Manquilef, Manuel. Comentarios del pueblo araucano (la faz social). Imprenta Cervantes, 1911.

Naguil, Víctor. Avanzando hasta el centenario del movimiento mapuche. *Wallmapuwen*, 2008. http://www.wallmapuwen.cl/art naguil jul.htm.

Pavez, Jorge. "Mapuche ñi nütram chilkatun / Escribir la historia mapuche: Estudio posliminar de Trokinche Müfu ñi Piel. Historias de familias del siglo XIX". *Revista de Historia Indígena* 7, 2016, pp. 7-53.

Pratt, Mary Louise. Arts of the Contact Zone. *Modern Language Association.* MLA, 1993.

Rosales, Diego de. *Historia General de el Reyno de Chile. Flandes Indiano*. Editorial Benjamín Vicuña Mackenna, 1877.

Zavala Cepeda, José Manuel. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2008.