

ARTÍCULO

*La arquitectura del rito: procedimientos
de veridicción en Cautiverio feliz (1673)
de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán*

*The Architecture of the Rite: Veridiction Procedures in
Cautiverio feliz (1673) by Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán*

Eric Salazar

Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca, Chile

esalazar@utalca.cl

ORCID: 0000-0003-0618-7657

Recibido: 22.10.25 — Aceptado: 22.07.26

<https://doi.org/10.30920/letras.97.146.9>



RESUMEN

El artículo examina la arquitectura de los procedimientos de veridicción en *Cautiverio feliz* (1673). Se analiza cómo el texto de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán funciona en tanto archivo operacional de prácticas rituales. Para ello, se identifica el modo en que el enunciado se acopla con cuerpos, materialidades y espacialidades para producir efectos vinculantes y determinar las condiciones técnicas bajo las cuales ciertos actos funcionan como verdaderos dentro de un régimen histórico específico. El análisis se enfoca en tres secuencias: el foro (la asamblea como espacio jurídico-político), la mediación (el rol del/la *machi* como técnico-ritual) y el umbral (sueños y visiones como formas de anticipación). Los resultados demuestran que la eficacia de estos procedimientos no reside únicamente en el enunciado verbal, sino en el ensamblaje pragmático de cuerpos, objetos-signo, ritmos y cronotopos que permiten auditar la validez de la acción. *Cautiverio feliz* preserva así una racionalidad técnica capaz de estabilizar criterios de verdad mediante protocolos públicos de verificación, revelando un sistema de procedimientos que hace de la palabra un acto operativo y de la verdad un efecto colectivo de comunicación. En conjunto, la obra documenta la coexistencia de regímenes de veridicción que disputan la producción de evidencia en la frontera colonial.

PALABRAS CLAVE: Cautiverio feliz; literatura colonial; performatividad ritual; epistemología indígena; pragmática de la verdad

ABSTRACT

The article examines the architecture of veridiction procedures in *Cautiverio feliz* (1673). It analyzes how Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán's text functions as an operational archive of ritual practices. It identifies how the utterance couples with bodies, materialities, and spatialities to produce binding effects and to determine the technical conditions under which certain acts operate as true within a specific historical regime. The analysis focuses on three sequences: the forum (the assembly as a juridical-political space), mediation (the role of the *machi* as a ritual technician), and the threshold (dreams and visions as forms of anticipation). The results show that the efficacy of these procedures lies not merely in verbal utterance but in the pragmatic assemblage of bodies, sign-objects, rhythms, and chronotopes that allow the validity of action to be audited. *Cautiverio feliz* thus preserves a technical rationality capable of stabilizing criteria of truth through public verification protocols, revealing a procedural system that transforms the word into an operative act and truth into a collective effect of communication. Taken together, the work documents the coexistence of veridiction regimes that contest the production of evidence in the colonial frontier.

KEYWORDS: *Cautiverio feliz*; colonial literature; ritual performativity; indigenous epistemology; pragmatics of truth



1. Introducción

Completada en 1673 por el maestre de campo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*, o simplemente *Cautiverio feliz*, es, al mismo tiempo, texto canónico y anomalía fértil dentro de la literatura colonial del siglo XVII. Bajo la apariencia de memoria personal, se organiza un dispositivo retórico dirigido a múltiples destinatarios (desde pares criollos del Reino de Chile hasta autoridades metropolitanas) que convierte la narración de los siete meses de cautiverio posteriores a la batalla de Las Cangrejeras (1629) en un banco de pruebas orientado a la doctrina de la guerra defensiva (Invernizzi, 1993).

La escena indígena es un elemento fundamental, pero no se ofrece como ventana transparente; su legibilidad depende de cómo la experiencia es reescrita por un autor que es simultáneamente soldado, prisionero, cristiano y hombre de letras, y de situar la obra más allá del repertorio de exotismos o de la acumulación etnográfica. Al respecto, Ángel Rojas (2021) sostiene que Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán “no pretende construir necesariamente una voz lingüística o étnicamente fidedigna, sino más bien una voz que resulte lo suficientemente comprensible para su interlocutor, el rey” (p. 7). En otras palabras, “la voz del indígena está presente como uno de los elementos de la estrategia retórica del texto porque le sirve para acreditar la veracidad de su historia a partir de una experiencia legitimadora” (López, 2016, p. 113). De acuerdo con Raïssa Kordić (2001), *Cautiverio feliz* se compone a distancia de los hechos, con mediaciones de memoria, copia y normalización. La voz indígena, en consecuencia, llega al lector a través del aparato letrado del cautivo. Por ello, no debe confundirse literalidad tipográfica con fidelidad enunciativa. Parlamentos, arengas, rituales y conceptos específicos del mapudungun aparecen vertidos al castellano y atravesados por la estilización retórica, la amplificación barroca y el filtrado doctrinal. Esta condición obliga a leer el texto como representación y no como mimesis, permitiéndonos distinguir entre la puesta en escena discursiva de la sociedad mapuche y el dato etnográfico. Este encuadre no deslegitima el material, sino que, por el contrario, habilita su interpretación en condiciones de enunciación y circulación específicas.

Antes de abordar el análisis, conviene advertir que la transmisión textual condicionó su lectura durante más de un siglo. La edición del historiador Diego Barros Arana (1863) tuvo una amplia difusión, pero arrastró problemas de transcripción y silencios que afectaron tanto la materialidad lingüística como el contenido literario, distorsionando formas y encadenamientos argumentales decisivos para el análisis filológico. Por esta razón, la edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y Raïssa Kordić (2001) se asume como el texto base, porque restituye variantes, glosas marginales y disposiciones que recomponen la lógica operativa del relato y permiten anclar cualquier estudio posterior en un soporte confiable de cita y contexto.

La crítica ha seguido dos vetas principales para el estudio de *Cautiverio feliz*: la valoración de su densidad histórico-etnográfica y la lectura retórico-política. En la primera línea se inscriben estudios centrados en las prácticas de la socia-

bilidad reche-mapuche (Goicovich, 2018), la construcción de la memoria y la representación de la voz indígena (López, 2016; Rojas, 2021), la historia imperial (Bauer, 1998), los sonidos e instrumentos musicales (Merino, 1974) y las construcciones rituales de la sociedad mapuche (González & Rosati, 2006).

En la segunda se han explorado la hibridez formal, las tradiciones humanistas y la condición literaria de la obra. Aquí destacan las huellas cortesanas y el uso de citas clásicas como estrategias de enunciación (Brañes, 2012, 2016; Castillo-Sandoval, 1986; Castro, 2019; Pollard, 1986), la organización retórica (Galindo, 1992; Invernizzi, 1993; Pollard, 1986, 2001), modalidades discursivas (Castillo-Sánchez, 1992; de Mora, 2000, 2010), la construcción literaria de la obra (Qiu, 1994; Carrasco, 2014) y su participación dentro de la literatura nacional (Castillo-Sánchez, 1989). Se ha profundizado, además, en la condición del cautivo y en la tensión entre autobiografía, denuncia política y archivo etnográfico (Castillo-Sandoval, 1992; Massmann, 2007, 2011, 2012), indagando en la relación triangular entre conocimiento, poder y escritura (Chang-Rodríguez, 1982; Rodríguez, 2001, 2002). A ello se suman lecturas centradas en el cruce de memoria y proyecto criollo (Carrera, 2024; Triviños, 2000), la configuración autobiográfica y la recepción colonial barroca (L. Martínez, 2014; N. Martínez, 2015), la descripción del territorio como espacio histórico-cultural (Barraza, 2012) y la identificación del discurso utópico (Coltters, 2004, 2005). A esta última veta se suman los trabajos que examinan el cautiverio como dispositivo de escritura dentro del entramado documental de la conquista de Chile, donde la experiencia del cautivo se administra como capital probatorio ante la autoridad (Salazar, 2023).

Esta investigación busca trascender la focalización en el componente retórico-verbal para examinar cómo el enunciado se acopla con cuerpos, materialidades y espacialidades para producir determinados efectos. En este marco, se propone desplazar la pregunta por lo que el texto describe hacia lo que el texto hace. El objetivo del artículo es, por lo tanto, analizar la arquitectura pragmática de los procedimientos de veridicción en *Cautiverio feliz*, con énfasis en las secuencias de foro, mediación y umbral. Siguiendo los trabajos de Michel Foucault (2007, 2009, 2010), la veridicción designa la práctica del decir-verdadero: el conjunto de procedimientos y condiciones que permiten que un enunciado funcione como verdadero dentro de un régimen histórico. No alude a la verdad en sí, sino al dispositivo que la produce y legitima, articulando discurso, poder y subjetivación.

En el marco de este trabajo, la veridicción se relaciona con la operatividad, es decir, con la capacidad que tiene el enunciado o dispositivo discursivo de generar un ensamblaje técnico que articule palabra, gesto, objeto y espacio, para así convertir signos en decisiones socialmente válidas y producir efectos públicos auditables (convocar, validar, obligar y cerrar). En este contexto, se dialoga con la idea de los actos de habla (Austin, 1962; Searle, 1969), la etnografía del habla (Hymes, 1989) y la performatividad ritual (Tambiah, 1985, 1990), por cuanto se desplaza la atención desde la dimensión semántico-lingüística hacia los procedimientos: no solo importa qué se dice, sino cómo, dónde y con qué se ejecuta la acción (Silverstein, 1976, 2003).

La hipótesis plantea que *Cautiverio feliz* es un archivo de dispositivos operacionales que estabilizan criterios de verdad mediante una racionalidad técnica específica. Esta racionalidad se funda en el procedimiento: la visibilidad ritual, las clausuras materiales, los ensamblajes técnico-corporales y la socialización de experiencias de umbral bajo plazos-prueba verificables. El texto de Francisco Núñez de Pineda, aun bajo el filtro de su propia agenda, preserva la lógica de una epistemología que funda la verdad en el protocolo ejecutado.

El recorrido analítico sigue la tríada de (1) foro, donde asambleas, sonoridades, objetos y fórmulas transforman signos en decisiones vinculantes; (2) mediación técnico-material, donde la cadena de competencias y el ensamblaje ritmo-objeto-plazo estabilizan condiciones de eficacia; y (3) umbral, donde los sueños y las visiones se legitiman como accesos regulados al porvenir mediante publicación responsable y verificación temporal. Se busca describir racionalidades técnico-pragmáticas sin apropiación categorial indebida, restituyendo la lógica que el propio archivo conserva y que articula su propia política de la verdad.

2. Foro, visibilidad ritual y cierre

El desastre militar de Curalaba en 1598, que concluyó con la muerte del gobernador Martín García Óñez de Loyola y la destrucción de las siete ciudades al sur del Biobío, representó el colapso del proyecto colonial y marcó un punto de inflexión en la representación de la frontera de Chile y de sus habitantes. Sin embargo, la dificultad para nombrar y encuadrar la capacidad de agencia indígena es anterior a Curalaba y se registra desde la génesis de la conquista de Chile (Salazar, 2025). La imposibilidad de sostener un dominio estable transformó la zona meridional en un espacio discursivo donde se negociaban alianzas y se redefinían legitimidades a lo largo de todo el siglo XVI. En este escenario emerge la figura de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, cuya experiencia como cautivo visibiliza los regímenes culturales y políticos de la sociedad mapuche.

Cautiverio feliz (1673) conserva la huella de esa incorporación, registrando con minuciosidad la manera en que los signos, verbales y no verbales, se transforman en acción. El autor define su empresa como operación discursiva cuando promete “escribir algunos sucesos de este reino con verdaderas experiencias –aunque con humilde y llano estilo–, [y] el haber reconocido algunos escritos y obras de historia que han salido a luz y están para salir” (2001, p. 236). Sin embargo, lo que el texto revela es que la producción del discurso se ancla en prácticas codificadas que dotan de fuerza y validez a la palabra, integrándola en un sistema multimodal más amplio.

El protocolo del foro, como dispositivo de veridicción, aparece explicitado cuando Núñez de Pineda se refiere al “*cojau* o parlamento con toda solemnidad y junta de contornos” (2001, p. 299).¹ Su textualización da cuenta de que la deliberación mapuche no ocurre en cualquier lugar ni circunstancia. En este espacio se regula la convocatoria y los turnos de palabra, se activan soportes rít-

¹ Se conserva la forma documental *cojau* del impreso; repertorios contemporáneos registran variantes próximas (*koyagtun/koyang*). Aquí se usa de modo funcional (foro deliberativo/ritual), sin alegar identidad etimológica estricta.

micos, objetos y emplazamientos, y se fija una clausura temporal, de modo que las palabras adquieren fuerza pública y ejecutabilidad comunitaria. De acuerdo con Stefanie Massmann (2012), la manera en que se describe el escenario da cuenta de una posición ideológica, pues su forma de “mapear” verbalmente re-define fronteras y ejerce poder.

Sobre esta cartografía de poder se inserta una secuencia que convierte la ocupación del espacio en consenso audible: el foro no solo convoca, sino que también mide. La secuencia de llamados, tomas de palabra y fórmulas de asentimiento hacen del acuerdo un resultado públicamente verificable. Una de estas particularidades se traduce en secuencias que fijan progresiones de consenso. El cautivo registra, por ejemplo, el siguiente diálogo: “¿No es verdad esto, fulano?”, a que respondía el nombrado el *veillicha*, que se usa entre ellos, que es como decir ‘es verdad’ o ‘es así’ o ‘tenéis razón’” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 292).

La afirmación se complementa con la clausura: “y, si alguno más retórico o presumido quiere con otras razones dilatar su repuesta y apoyar las del orador, lo hace con elegancia” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 292). El *veillicha* se registra como acto ilocutivo con valor de cierre, por lo tanto, transforma el acuerdo en condición y posteriormente en mandato. Además, la integración de un orador para apoyar la respuesta corrobora una de las premisas de Eduardo Barraza (2012): “[que] los araucanos son excelentes oradores [...] capaces de pronunciar ‘discursos de estilo elevado y poético’” (p. 537). En consecuencia, el cierre aparece reforzado por operaciones materiales. El pacto mapuche se sella en escenas sacrificiales donde la sangre garantiza el compromiso. De acuerdo con el historiador Francis Goicovich (2018), hay distintos tipos de sacrificios según la función: “el sacrificio de animales domésticos con fines sociopolíticos y rituales [...] en] las Juntas de Paz, mientras que la inmolación y consumo de bestias, o en su reemplazo la canibalización de adversarios derrotados [...] en las Juntas de Guerra” (p. 424).

La escena sacrificial condensa el cierre y lo hace visible. Allí donde el *veillicha* valida una verdad, el derramamiento ritual sella una ejecutabilidad. El efecto no es alegórico, sino jurídico-pragmático: corporiza la garantía del acuerdo y la inscribe en la memoria del conjunto. Este movimiento revela un sistema político-cultural multimodal (verbal, gestual y material). Al referirse a la realización del *cojau*, Francisco Núñez de Pineda agrega, precisamente, un evento sacrificial: “se despidieron los unos de los otros muy contentos, después de haber dejado la cabeza de aquel desdichado mancebo clavada en una estaca gruesa y levantada” (2001, p. 299).

La eficacia de estas acciones reside en requisitos convencionales que el dispositivo ritual vuelve sensibles ante terceros. Hay múltiples instancias textuales en las que se reconoce esta integración; por ejemplo, en el siguiente pasaje:

Estaba serca de la cabesera del enfermo un carnero líado de pies y de manos, y entre unas ramas frondosas de laureles tenían puesto un ramo de canelo de buen porte, del cual pendía un tamboril mediano; y, sobre un banco grande a modo de mesa, una *quita* de tabaco ensendida, de la cual a ratos sacaba el humo de ella y esparcía por entre las ramas y por adonde el doliente y la música asistía. A todo esto las indias

cantaban lastimosamente: y yo, con el muchacho, mi camarada, en un rincón algo obscuro, de adonde con toda atención estuve a todas las ceremonias del hechicero [...] Al cabo de haber incensado las ramas tres veces, y al carnero otras tantas, que le tenía arrimado al banco que debía de servir como altar de su sacrificio. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 456)

Hay un episodio en que se registra la entrada coreografiada de un anciano. Su ingreso opera como marcador procesal de apertura, otorgándole autoridad: “[p]areció nuestro ansiano en el teatro, como pudiera entre nosotros un con-sionador maduro, sabio y discreto, aconsejando y en algo reprehendiendo a los fronterisos que sustentaban la guerra y la seguían” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 910). Ángel Rojas (2021) repara en que “[n]o es menor la mención a que sean indígena ancianos quienes tomen la palabra, son ellos quienes poseen la memoria frente a un Pineda que no es más que un muchacho de diecinueve años” (pp. 105-106). Se destaca así una fuente clave de autoridad: la ancianidad como archivo viviente de la memoria colectiva.

La crítica ha reconocido que la instancia enunciativa dominante en la obra es judicial y deliberativa (Galindo, 1992; Invernizzi, 1993). Las constantes llamadas que se registran, como la siguiente: “había enviado a convidar a los *casiques* y soldados de la cordillera, significándoles que para el día que llegasen, sin falta ninguna, tendrían en el sitio y lugar del parlamento [...] habiendo llegado más de treientos indios” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 839), no constituyen alegorías simbólicas, sino un mecanismo práctico que sostiene la sociedad.

La oratoria adquiere el estatuto de práctica política. En este sentido, Dennis Pollard (1986) subrayó tempranamente que *Cautiverio feliz* asiste a la construcción del indígena como interlocutor-orador. Este desplazamiento es importante, ya que el *cojau* exige reglas, apoyos y condiciones. Uno de los pasajes más notorios da cuenta de esta característica:

[e]l distrito que ocupaban era de más de dos cuadras a lo largo, cercado por dos lados en triángulo de unas ramadas a modo de galeras, cubiertas y cercadas por la poca seguridad del tiempo; estas galerías tenían sus diviciones y aposentos, [...] tenían las botijas de *chicha*, carneros, ovejas de la tierra, vacas y terneras, con que ayudaban al *casique* pariente al gasto de aquellos días, que serían más de cuarenta diviciones, sin la muchedumbre de estos géneros que en su caza tenía el *casique*. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 523)

El fragmento reconstruye una espacialidad diseñada para el ritual. El marco se amplía desde la sonoridad: “[a]cabamos de senar y, para mayor aumento del regocijo y gusto que nos acompañaba, se armó luego el baile con tamboriles, flautas y otros instrumentos alegres, que sin estas circunstancias no son cumplidos los gustos” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 833). El conjunto de marcas acústicas (llamadas, redobles, silencios) que ordenan aperturas, turnos y clausuras vuelve auditable la jurisdicción del parlamento. Núñez de Pineda anota que “para mayor ostentación y fausto del festejo, antes de rezonar los tamboriles y dar principio al baile acostumbrado, le dieron con trompetas y clarines para el sermón o parlamento que en ocasiones semejantes acostumbran” (2001,

p. 141). Las fiestas son espacios de comunión y negociación. El cautivo escribe que “[h]abiendo llegado a tener noticia el gobernador Ancanamón que yo asistía en el valle de repocura, confinante a su parcialidad, dispuso una grande fiesta y borrachera que llaman ellos *cagüín*” (2001, p. 381). La convocatoria actualiza alianzas, exhibe jerarquías y crea condiciones para acuerdos posteriores. En ese marco, el *cagüín* instituye una contabilidad sensible: la provisión de viandas prueba capacidad de sostén y los brindis fijan deudas de honor.²

La danza aparece moralizada por Francisco Núñez de Pineda: “ésta era con una circunstancia de entretenimiento deshonesto, llamado en su lenguaje *hueyelpurún*, que en su lugar se dirá de la suerte que es este baile” (2001, p. 381). Al analizar este pasaje, Sonia López (2016) muestra cómo el cautivo traduce a la vez que impone un juicio moral que borra la función original del término, despojando al *hueyelpurún* de su significado ritual (p. 115). Paradójicamente, se describe una coreografía política y no solo un entretenimiento. La entrada de danzantes y la risa provocada constituyen una exhibición calculada que mide resistencias sin escalar el conflicto:

Estos dansantes redículos traían ceñidas a la cintura unas tripas de caballo bien llenas de lana y más de tres o cuatro varas a modo de cola, colgando, tendidas por el suelo: entraban y saltan por una y otra parte bailando al son de los tamboriles, dando coladas a las indias, chinas y muchachos que se andaban tras ellos hasiéndoles burla y riyéndose de su desnudes y desvergüensa (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 425)

La espacialidad estructura la inteligibilidad de los procedimientos. Se informa que los mapuches “tienen señalado y dispuesto un lugar conocido en cada parcialidad para sus parlamentos y consejos de guerra, que llaman *lepum*” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 330).³ El sitio consagrado delimita la jurisdicción territorial y asegura la legibilidad del acto. Los parámetros estandarizados habilitan la auditoría comunitaria. La distancia es fundamental: “así llaman al lugar diputado para tales llamamientos y juntas de guerra, que es un sitio distante y apartado del común concurso media legua o una, poco más o menos” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 373). Al separar físicamente el foro, se filtra el ruido social y se instituye un territorio liminar con jurisdicción propia.

Los objetos-signo cifran las decisiones. Francisco Núñez de Pineda señala que “[a]cabadas de decir estas razones, los tres cuchillos que tenía en la mano los clavó en triángulo a la redonda del hoyo que había hecho” (2001, p. 296). El gesto opera como marcador de cierre y fija espacialmente el alcance de la obligación contraída. El reparto de la bebida define una convivialidad decisoria: “[l]legaron al sitio adonde estábamos aguardando, y cogió el *casique* una vasija grande de madera que llaman *malgues*, y brindó con él” (2001, p. 523).

2 El uso colonial de *cagüín* refiere a convite/fiesta de alta densidad política; su deriva moderna alude a “chisme”. Se adopta el sentido histórico-funcional del texto.

3 *Lepum/Lepun* designa en las fuentes coloniales un sitio ritual/parlamentario de reunión. Se privilegia la función (espacialidad consagrada, separación del “común concurso”) por sobre la uniformización ortográfica.

La figura del *huinca* se presenta como clausura del circuito semiótico: “tenemos este *huinca* —que quiere decir ‘soldado’ o ‘español’— para sacrificarle a nuestro *Pillán*” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 296). El *huinca* funciona como garantía material del acuerdo, ya que su sacrificio publicita el pacto. Esta disposición incluye otros agentes rituales: “[s]alieron otros dos ministros de seremonias, que es imposible poderlas significar” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 296), y el humo como signo que delimita el perímetro sacral: “le trajeron una *quita* de tabaco y, cogiendo humo en la boca, lo fue echando a una y otras partes, como insensando al demonio a quien habían ofrecido aquel sacrificio” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 298). De esta manera, *Cautiverio feliz* deja ver una administración del tiempo mediante plazos y ventanas de cumplimiento. La insistencia en convocatorias, el cómputo de intervalos y las escenas comunitarias dibujan un cronograma que todos pueden reconocer. La cultura de auditoría se expresa en memoria reputacional.⁴ El siguiente pasaje revela el peso de la consulta para dirimir causalidades:

jamás jusgan estos naturales que salen de esta vida para la otra, por ser natural la muerte, si no es por hechiserías y por bocados que se dan los unos a los otros con veneno, a cuya causa acostumbran consultar al demonio por estos curanderos *machis*, hechiseros y encantadores; que en esto también imitan a los antiguos, que usaban de adivinos que por arte mágica resucitaban los muertos para que respondiesen a sus dificultades y preguntas. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 453)

Mientras que en el régimen hispánico la validez se concentra en escrituras selladas, el régimen mapuche se apoya en asambleas auditables, coreografías sonoras y rituales visibles. El cautivo utiliza un sistema de validación occidental para describir, sin entenderlo del todo, un sistema de validación mapuche. El detallado registro de los protocolos descentra el monopolio de la prueba y hace legible una institucionalidad indígena capaz de producir obligación y memoria. El foro, el sacrificio y la coreografía sonora constituyen, así, tecnologías de veridicción que legitiman acuerdos, archivan memoria y aseguran la ejecutabilidad del pacto. La frontera aparece, de este modo, como un espacio de producción de verdad donde lo político, lo ritual y lo discursivo se ensamblan para hacer operativa la comunidad.

3. Mediadores, cuerpos y protocolos

Cautiverio feliz permite observar un segundo nivel de complejidad en torno a la operatividad de la lengua: los mediadores como agentes capaces de leer y convertir indicios en mandatos mediante un procedimiento de veridicción que estandariza el tránsito del signo hacia la obligación. Las tecnologías descritas asocian cuerpos, materialidades y protocolos para producir evidencia verificable, a la vez que preparan el medio, regulan la entrada al trance, administran plazos y sellan la clausura con marcas sensibles. Este conjunto configura un contrato en

⁴ “Cultura de auditoría” se usa en sentido analítico para nombrar prácticas de escrutinio y recuerdo público de los actos.

que la palabra se vuelve precepto por su inscripción somática y material, y donde de la prueba emerge del acoplamiento entre léxico y escena pública.

Francisco Núñez de Pineda testimonia la profesionalización del *mache* o *machi*, términos que él mismo registra.⁵ Así lo introduce: “jusgué a este hechicero *mache* —que así llaman a estos curanderos—, que a aquellos antiguos adivinos, pitones y pitonisas, porque verdaderamente consultaba este médico al demonio, como se mostró en las seremonias que referiré adelante” (2001, p. 455). Leída en clave pragmática, esta figura revela una continuidad procedimental, repertorios técnicos y evaluación por resultados. El propio texto ha preparado su ingreso mediante una cadena de competencias que lo legitima, tales como anuncios previos, convocatoria, disposición del espacio y un calendario de ejecución. En ese entramado, es la figura central de múltiples procedimientos. De acuerdo con Iván Carrasco (2014), “[l]os agentes principales de la etnoliteratura mapuche son los abuelo/a/s, anciano(a)s [*sic*] y lo/a/s machi, chamanes femeninos y masculinos afeminados, que conforman un sector muy importante en la sociedad mapuche, pues cumplen una función religiosa central” (p. 111).

Ahora bien, esta figura se cifra desde el imaginario demoníaco: “parecía un Lusifer en sus facciones, talle y traje” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 455). Con ello, se intenta clausurar la autoridad indígena por vía religiosa. Sin embargo, su condición da cuenta de un rol respetado; por eso el cautivo agrega un pasaje en el que pregunta si su presencia causaría problemas durante los rituales del/a *mache/machi*: “me llevó el casique en su compañía, habiendo preguntado al curandero *mache* si estorbaría mi asistencia a sus serimonias y encantos, a que respondió que no, que bien podía asistir en un rincón de la casa” (2001, p. 456).

La glosa moralizante se intensifica cuando el cautivo intenta invalidar a los mediadores por vía del pecado: “tengo en otra ocasión advertido que llaman *hueyes*, que en nuestro vulgar son nefandos, y de los que entre ellos se tienen por viles” (2001, p. 455). La integración de los *hueyes* representa un tropo de deslegitimación sexual heredado del discurso colonial (la acusación de “pecado nefando”). La perspectiva cristiana introduce, además, otra tensión: Francisco Núñez de Pineda anota que “baptizamos a la enferma con grande regosijo, y yo me hallé con él así por esto como por haber reconocido la sujeción que con el medicamento mostraba el empedernido *achaque*” (2001, p. 620). El bautismo se superpone a la mediación indígena. Se yuxtaponen dos gramáticas de prueba: la que inscribe validez ante un público auditor y la que reencuadra el mismo resultado bajo sello sacramental.

La cultura de auditoría confirma esta lógica y por eso escribe que “acostumbran consultar al demonio por estos curanderos *machis*, hechiseros y encantadores” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 453). El registro revela estándares casuísticos y procedimientos de confirmación por resultados. La verificación comunal se consuma cuando un público identificable constata el cumplimiento del plazo. Asimismo, Francisco Núñez de Pineda procura domesticar las voces. Cuando remite a que “en esto también imitan a los antiguos, que usaban de adi-

5 El término “profesionalización” no implica una corporación moderna, sino la estandarización observable de competencias, secuencias y criterios de evaluación pública en contexto ritual.

vinos que por arte mágica resucitaban los muertos para que respondiesen a sus dificultades y preguntas” (2001, p. 453), desplaza funciones indígenas a categorías europeas que distorsionan su pragmática.

La mediación se reconoce igualmente en escenas de alianza donde la convivialidad actúa como contrato a través de la articulación de los planos terapéutico, jurídico y político, y mediante tecnologías específicas que traducen signos. La persona del *mache/machi* calibra el medio (ayunos, tabúes, ingesta de chicha o tabaco), controla el riesgo mediante protocolos de error (reiteración del canto, rectificación del toque, sustitución del objeto-signo) y asegura una cadena de custodia con testigos, redistribución de dones y contrafirmas gestuales. Así, la mediación deja de ser carisma para volverse oficio reglado. Su efectividad se somete a verificación pública, su autoridad se distribuye en coautorías rituales y su fallo activa rutas de corrección que preservan la continuidad del procedimiento, sin colapsar el pacto. La integración de estos y otros elementos (circulación de recipientes y brindis; asignación de asientos y rondas; canto responsorial y toque de tamboril; presencia de testigos calificados y hospitalidad femenina) vinculados con los protocolos también es importante y se reconoce en un pasaje en el cual la comunidad mapuche habla sobre la condición del cautivo:

Y de esta suerte comimos y bebimos muy a gusto, desquitando el ayuno que en el trabajoso viaje padecimos. Fuéronse alegrando los espíritus con la continuación de diferentes licores; y en otro fogón del rancho cogió un tamboril templado uno de los músicos más diestros y, dando principio al canto, siguieron otros muchos la tonada, y dentro de breve tiempo, al son del instrumento y de las voses, dando saltos, bailaban a su usansa las indias y muchachas que allí estaban. Alborotados ya con el ruido, a nuestro fogón se fueron encaminando a convidar a los viejos que en el asistían en mi compañía, y llevaron a mi amo a la rueda del baile, y a mí me llevó el dueño del rancho, que era el hermano del amo de mi compañero, el soldado, aquel Colpoche que dije era amigo de españoles y que me hacía grandes cortesías y agasajos. Llegamos a la rueda, adonde estaban dando vueltas bailando los indios y las indias, quienes no quitaban los ojos de los míos, diciendo los unos a los otros, así indios como muchachos y muchachas: “¿Este es el hijo de Álvaro?: muy niño es todavía”, y llegaban a brindarme con mucho amor y agasajo, diciéndome que bailase también con ellas, cosa que no pude hacer de ninguna manera, porque, aunque me mostraban buena voluntad y agrado, tenía muy frescas las memorias de mi desdichada suerte. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, pp. 306–307)

Los sonidos parametrizan el procedimiento. Durante las curaciones, las cantoras sostienen la cadencia hasta el colapso del oficiante. Los cambios de tempo o silencios son índices que reencuadran el estado del conjunto. Asimismo, el andamiaje técnico aparece suscrito a las lógicas contractuales y sacrificiales. El cautivo señala que “[el curandero *mache/machi*] cogió la *quita* y empezó a sahumar el corasón, que aún vivo se mostraba, y a ratos le chupaba con la boca la sangre que despedía” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 457). Estas operaciones figuran como sellos de visibilidad. La sangre, el sahumero y el sacrificio saturan el medio, marcan un antes y un después, y dejan rastros que el grupo puede recordar y evaluar.

El sacrificio se registra con insistencia en los soportes materiales del cierre. Núñez de Pineda describe la operación con detalle: “[el *mache*] sacó un cuchillo y le abrió por medio, y saco el corasón vivo y palpitando, le clavo en medio del canelo en una ramita, que para el propósito había poco antes ahusado” (2001, p. 457). El corazón palpitante en la rama convierte la vertical del canelo en un eje de visibilidad: eleva la prueba a la vista del público y fija coordenadas de lugar y tiempo (la palpitación como “sello de presente”).

El *machetun/machitun* es la ceremonia más importante que describe Núñez de Pineda, con oráculos, administración y curación de enfermos. Su conocimiento directo es lo que le da derecho a hablar, es una prueba de que él estuvo ahí y, por lo tanto, él sabe. La minuciosidad con la que se describe el ritual le permite dar cuenta de la multiplicidad de protocolos, incluso de las vacilaciones del propio cautivo:

[r]espondile que la enfermedad que tenía, no nesecitaba de serimonias ni *machetunes*, como ellos dicen, sino era de algunas yerbas que le estancasen los ordinarios cursos, que le tenían desbilitado. “Yo le curaré —dijo el *mache* o hechicero— y veré lo que ha menester para que cobre salud. Hagan traer un cantaro nuevo y una cresida rama de canelo, y lo demás que sabéis”, repitió al *casique*. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 485)

Las secuencias terapéuticas permiten observar un guion procedimental con sus fases. La preparación consolida el medio ritual y esto se realiza a través de la instalación de ramos de canelo, cuya condición de árbol sacro instituye un perímetro de excepción y marca jurisdicción ceremonial; el acarreo y disposición de sus ramas convocan presencias tutelares, fijan el eje del montaje (altar, banco, instrumentos) y proporcionan un soporte material para los actos de validación y cierre (incensaciones, toques, consignas). La reunión adosa a la prueba un público identificable que auditará el proceso y el resultado:

tratamos de ir al rancho a curar al enfermo: esto era ya sobretarde, y, en el interín que fueron por algunos adherentes de ramos de canelo, por un carnero, cantaros y ollas, fue asercándose la noche, con la cual se juntaron las indias y los indios vesinos, parientes y parientas del enfermo. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 456)

Los procedimientos son descritos con sumo cuidado: “[o]tro día fue el médico *mache* por la mañana a buscar las yerbas, y a medio día las trajo y dejó dispuesto el bebedizo, para que el siguiente día al alba se le diese a beber” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 487). La secuencia asocia recolección, maceración y administración, y las articula con umbrales temporales (“por la mañana”, “a medio día”, “al alba”) que confieren regularidad al método. El procedimiento avanza en fases estandarizadas cuya inteligibilidad depende de señales sensibles compartidas. Cuando la escena pase al plano de la manifestación, no se tratará de una impresión subjetiva, sino de una serie de marcas indexables que funcionan como indicadores de validación:

vimos de repente levantarse de entre las ramas una neblina oscura a modo de humareda, que las cubrió de suerte que nos las quitó de la vista por un rato, y al instante cayó el encantador en el suelo como muerto, dando saltos el cuerpo para arriba, como

si fuese una pelota, y el tamboril a su lado de la misma suerte, saltando a imitación del dueño, que me causó grande horror y encogimiento, [...] y luego que vi aquel horrible espectáculo, tendido en aquel suelo, y el tamboril saltando solo juntamente con el dueño, se me angustió el alma y se me erisaron los cabellos, y tuve por muy sierto que el demonio se había apoderado de su cuerpo. Callaron las cantoras y sesaron los tamboriles y sosegose el endemoniado, pero de manera el rostro que paresía el mismo Lusifer, con los ojos en blanco y vueltos. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 457)

La secuencia culmina con un plazo definido: “[e]stando de esta suerte, le preguntaron [al *mache/machi*] que si sanaría el enfermo, a que respondió que sí, aunque sería tarde, porque la enfermedad era grave” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 457). El método abre un horizonte de evaluación por terceros. El espacio se organiza como arquitectura ritual. El cautivo precisa que “en medio del palenque estaba hincado o clavado un árbol de canelo, muy cresido” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 425). La estructura del palenque asegura que el acto sea público, verificable y memorable; demuestra que la sintaxis del rito es también arquitectónica, ya que alude a una estructura vertical con múltiples niveles y en cuyo centro se encuentra el árbol sagrado, que deviene en columna axial.

El régimen mapuche estabiliza la validez por exposición coral y control de procedimientos, prepara el medio, distribuye roles, admite protocolos de error y corrige sin colapsar el pacto. La tentativa cristiana de reencuadrar la eficacia bajo sus propias categorías no anula la arquitectura técnico-ritual que el relato consigna; antes bien, revela una competencia de jurisdicciones donde la causalidad se disputa, pero la operatividad permanece intacta. *Cautiverio feliz* documenta así un saber práctico que hace de la mediación un oficio y de la prueba un acontecimiento legible.

4. Sueños y visiones: epistemologías del umbral

Francisco Núñez de Pineda documenta una serie de procedimientos de la cultura mapuche que operan como penumbras sensoriales. Sueños y visiones en vigilia constituyen técnicas cognitivas de anticipación cuyo rendimiento depende de su encaje comunitario. En este sentido, el umbral no es periferia mística, sino un engranaje que orienta decisiones y reordena plazos. Más que un sistema racional diseñado, se trata de una racionalidad práctica que opera bajo incertidumbre estructural, estabilizando la acción mediante publicación ante terceros, índices sensibles y plazos-prueba.

En su edición del *Diccionario* de fray Félix José de Augusta, Belén Villena (2017) consigna *pewma* como “ensueño” (p. 166). Es una experiencia onírica con valor premonitorio cuya fuerza depende de su socialización y del cotejo posterior, pero no todo sueño trasciende, solo aquel que activa una cadena de verificación. La escena de Quilalebo descrita por Núñez de Pineda ofrece una visión nítida de ese procedimiento:

Al cabo de dos horas, el viejo Quilalebo, mi camarada, con alegre semblante despertó del sueño, llamándome apresurado y significándome lo que en mi favor había soñado: “Habéis de saber, capitán —me dijo—, que acabo de llegar de vuestra tierra, con una

capa azul que me habías dado, habiéndooos dejado con gusto entre los vuestros, que con grande aplauso y regosijo os recibieron: mirad que esto no puede faltar, porque nunca mis sueños han salido en vano”. (2001, p. 686)

La escena convierte el *pewma* en acto público y auditable. El despertar “con alegre semblante” funciona como índice corporal; la inmediata publicación activa la cadena de circulación; el objeto-signo de la capa azul materializa el sueño en un referente verificable; y la garantía reputacional instala condiciones para el despliegue del enunciado. En clave pragmática, Quilalebo instituye un horizonte de cumplimiento, habilita testigos y somete el presagio a un régimen de cotejo posterior. El sueño pasa de experiencia individual a procedimiento normativo. La descripción se completa con el horizonte de cumplimiento y la reputación del soñador:

“Es verdad —me respondió el *casique*— que todo lo que os toca y es de vuestra conveniencia y al seguro de vuestra vida encaminado, os lo deseo y solicito, y tened por cierto lo soñado”. “Quiéralo Dios así, Quilalebo amigo, que cuando se cumpla vuestra profecía, no os podrá faltar la capa azul y lo más que fuere de vuestro gusto”. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 686)

El sueño vale por su integración en una trama de promesas y garantías. La profecía se vuelve maniobra pública porque Quilalebo la expone ante testigos, le asigna un horizonte de cumplimiento y establece como última evidencia su propia imagen. La capa azul opera como prenda de futuro, un anticipo simbólico que verificará posteriormente la veracidad del soñante. De este modo, el *pewma* adopta la forma de un contrato condicional con métricas de éxito (recepción “con aplauso”, retorno “entre los vuestros”). La lógica es de futuro: cuando ocurra, habrá quedado probado que el enunciado era verdadero.

El sueño no convence por intensidad subjetiva, sino porque se vincula con un plazo, se asocia a señales verificables y expone el prestigio de quien lo comunica. En esa matriz pragmática, el *pewma* funciona como acto ilocutivo que organiza afectos y disposiciones de acción. De ahí que el narrador traduzca su potencia causal a una clave de intencionalidad y persuasión, reconduciendo el augurio hacia un uso operativo del enunciado, incluso en su propio deseo:

Yo os agradezco —respondí al *casique*— el consuelo y alivio que con vuestras proféticas palabras dais a mis pesares y congojas, en que se conosen los afectos y verdaderos deseos que tenéis de mi rescate, y de que vuelva gustoso a gozar de mi libertad perdida; porque el sueño no es otra cosa que una representación viva y eficas de lo que en el discurso del día se continúa en la memoria, y así jusgo que habéis soñado lo que vuestro amor y buena voluntad me desea. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 686)

El umbral también incorpora la experiencia en vigilia designada por *perimontun*. Su emergencia requiere una atenuación deliberada de estímulos. Francisco Núñez de Pineda fija con precisión las condiciones de esa ventana liminar: “a aquellas horas a gosar del sosiego y descanso que con su quietud la noche nos ofrese: y, estando en los segundos tercios de ella, cuando las voces ni humanos ecos se escuchan, y aun cuando las de los canes más vigilantes se

suspenden” (2001, p. 681). Este pasaje revela una disputa por el control del umbral desde la imaginería cristiana, por ejemplo, a partir de la asociación implícita de la mujer con la virgen:

al cuarto de alba, o al salir el sol, levantó la cabeza y me llamo muy alegre, diciendo: “Mirad, capitán, la señora tan linda, con su hijo en los brazos, y tantos pajaritos blancos que están volando por sima, y un hombre vestido de negro, blanco hasta la cabeza, hincado de rodillas: ¿no los veis?”, y señalaba al techo de la casa. Díjele que ya las veía, que se animase mucho con tan buena vista. Volvió a decirme: “¿No veis como llueve, amigo, como una escarchita blanca?: está cayendo muy menuda”. (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 488)

En este marco, el *perimontun* adquiere fuerza por su encuadre público: anunciado en voz alta, anclado en un índice físico (niebla, “escarcha”) y fijado en ventanas de control (alba). El alba funciona como marco que vuelve mensurable el cumplimiento. A su vez, el correlato atmosférico complementa el circuito: “al salir el sol luciente y claro con una niebla oscura, se subió la helada escarcha para arriba, que entre ellos llaman *pirapilin*, que tras de este accidente suele ser de ordinario sierta el agua; respondile que era más tarde de lo que paresía, porque el sol al salir se había mostrado claro y limpio, y con la niebla se habían sus rayos escondido” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 381). El índice atmosférico nombra, sincroniza y activa un protocolo de comprobación.

La fuerza del dispositivo reside en su temporalidad replicable y, por lo tanto, en la gobernanza pragmática del signo. Cuando Núñez de Pineda fija una regla de manejo de incertidumbre, el “primer día” es una ventana de baja resolución que obliga a posponer el juicio, a introducir redundancias de verificación y a escalar la evidencia en rondas sucesivas:

Primero mes llama al primero día de la luna, cuando los ojos del lince más perspicas no pueden discernir entre nublados si fue la luna o no la que se vido: de la misma suerte dice que son las animas de los muertos, que se suscitan por encantos, que se miran como por obscuras nieblas. (2001, p. 455)

El enunciado se codifica como indicio provisional y se somete a un protocolo de repetición y contraste. Solo cuando el umbral sensorial gana definición, el decir puede migrar a mandato vinculante. La mediación cristiana recodifica los signos como sospecha: “Verdaderamente estos encantadores no resucitaban los muertos, sino es que solo eran apariencias del demonio” (Núñez de Pineda y Bascuñán, 2001, p. 454). El relato no niega el fenómeno, relocaliza su causalidad y traslada la potestad de cumplimiento al discernimiento de espíritus.

En el caso del *pewma* y del *perimontun*, los hitos temporales no solo ordenan la experiencia, sino que también funcionan como condiciones de acto de habla que habilitan o inhiben la performatividad del enunciado. El sueño descrito al amanecer y la visión en los “segundos tercios” de la noche fijan plazos-prueba que encuadran la emisión (“cuándo se dice”), el reconocimiento comunitario (“quién puede decirlo y ser atendido”) y la exigibilidad de la ejecución (“qué debe ocurrir y en qué ventana”). En este sentido, la temporalidad deviene en

índice procedimental, transformando los enunciados, proferidos en umbrales reconocidos y ante público identificable, en mandatos auditables.

Frente a la verificación aquí descrita, en la tradición cristiana, tal y como la asume el cautivo, sueños y visiones pueden tener valor, pero quedan subordinados al discernimiento y a tiempos sacramentales; de ahí la tendencia de Núñez de Pineda a reinscribirlos como tentación, ilusión o confirmación bautismal. En el régimen del umbral, en cambio, la eficacia es iterativa y condicional: requiere testigos identificables, repetición de señales y un horizonte de cumplimiento mensurable públicamente. La credibilidad descansa en la trazabilidad del signo a lo largo de la secuencia y no en la autoridad sacramental.

En el horizonte del *Cautiverio feliz*, los procedimientos oníricos y visionarios son mecanismos de producción de evidencia. Cada sueño narrado, cada visión descrita, articula una forma de validación que traduce lo invisible en prueba pública. Lo que emerge es un régimen en el que el decir adquiere eficacia por su exposición. La veridicción, en este marco, no remite a una ontología de lo verdadero, sino al arte de hacer creíble lo incierto mediante la sincronización de signos, tiempos y testigos. En este sentido, el texto termina archivando la persistencia de un sistema técnico de comprobación que convierte la experiencia liminar en procedimiento de verdad y gobierno del acontecimiento.

5. Conclusión

Cautiverio feliz exhibe la concurrencia de racionalidades epistémicas que disputan la producción de la evidencia. El análisis ha demostrado que la escritura de Francisco Núñez de Pineda, aunque atravesada por mediaciones catequéticas, preserva la lógica de la ritualidad mapuche. Lo decisivo es la arquitectura técnica que el texto documenta: actos que se publican ante terceros, cierres auditables con soportes materiales, distribución de responsabilidades técnico-rituales; y “plazos-prueba” que fijan la temporalidad de la decisión.

El giro metodológico ha consistido en leer los pasajes como secuencias de ejecutabilidad. Foro, mediación y umbral operan como engranajes de un mismo dispositivo que convierte indicios (verbales, sonoros, visuales, oníricos) en decisiones auditables. El foco se ha desplazado de la veracidad a la veridicción, es decir, de un régimen descriptivo a uno productivo. El valor heurístico, en este contexto, radica en tratar el *archivo colonial* como un registro de procedimientos, donde la verdad se fabrica en la articulación pública de índices sensibles, reglas de foro y protocolos de verificación.

De esta manera, se reconstruyeron condiciones de ejecutabilidad que explican por qué ciertas fórmulas abren asambleas, cómo los objetos estabilizan acuerdos y de qué modo las marcas sonoras y temporales transforman expectativas en cursos de acción. Esta relectura produce un descentramiento al entender a la sociedad mapuche como productora de métodos y no como simple objeto de relato. Ahora bien, conviene subrayar que esta arquitectura no es neutral: quien controla los protocolos de verificación controla también la distribución de la autoridad. Fijar quién convoca, quién puede cerrar una asamblea, qué cuerpo media y en qué plazo se audita un presagio equivale a fijar quién obliga a quién.

La descripción de las prácticas rituales es, en consecuencia, inseparable de la dimensión política de la palabra.

La contribución del estudio es transferible más allá del caso analizado. El recorrido analítico propuesto puede aplicarse a otros archivos en los que la verdad se produce mediante protocolos públicos y no mediante instrumentos escriturarios (relaciones de cautiverio, actas y crónicas de parlamento, y textos andinos en los que la validación de lo dicho depende de la exposición ante testigos). Los estudios sobre el discurso letrado andino, por ejemplo, han mostrado que en esos corpus la disputa no se libra solo por los hechos, sino por la potestad de establecerlos, y que la negación o el reencuadre de un acontecimiento constituye una operación de legitimidad tan decisiva como el acontecimiento mismo (García-Bedoya, 2020). Leer esos archivos atendiendo menos a las equivalencias temáticas y más a los dispositivos que vuelven auditable la verdad permite comparar modos de veridicción sin homogeneizarlos. En definitiva, *Cautiverio feliz* permite reconocer que los regímenes coloniales se manifiestan como formas de comunicación y coproducción epistémica. En esa clave, se abre una vía para pensar la verdad como práctica relacional, pública y situada, una construcción que emerge del intercambio, la mediación y el decir y hacer frente a otros.

FINANCIAMIENTO

Este artículo fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile, FONDECYT de Postdoctorado n.º 3240629, del cual el autor es investigador responsable.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Eric Salazar cumplió con todas las fases CRediT.

DECLARACIÓN DE USO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL GENERATIVA (IA-G)

El autor declara que no se han utilizado herramientas de IA en el proceso de investigación o redacción de este manuscrito.

REFERENCIAS

- de Augusta, F. J. (2017, 1916). *Diccionario araucano-español y español-araucano* (B. Villena, Ed.). Universidad Católica de Temuco.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Clarendon Press.
- Barraza, E. (2012). Los araucanos en la historia: el *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. *10th World Congress of the International Association for Semiotic Studies (IASS/AIS)*, (pp. 533-544). La Coruña, España.
- Bauer, R. (1998). Imperial History, Captivity, and Creole Identity in Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán's *Cautiverio feliz*. *Colonial Latin American Review*, 7(1), 59-82.

- Brañes, M. J. (2012). Ovidio en *Cautiverio*. *Anales de Literatura Chilena*, 13(18), 13-36. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4373483>
- Brañes, M. J. (2016). Tres posibles fuentes de las auctoritates contenidas en el “*Cautiverio feliz*”. *Anales de Literatura Chilena*, 17(26), 213-226. <https://doi.org/10.7764/analeslitchi.26.14>
- Carrasco, I. (2014). La construcción de la literatura mapuche. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 39(1), 105-121. <https://doi.org/10.18192/rceh.v39i1.1672>
- Carrera, L. (2024). De sentimientos y emociones en el *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. Chile, siglo XVII. *Historia*, 57(1), 47-77. <http://dx.doi.org/10.4067/s0717-71942024000100047>
- Castillo-Sánchez, F. (1989). El *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda ¿Primera novela chilena? En *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (pp. 529-536). Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Castillo-Sánchez, F. (1992). El Discurso en el *Cautiverio feliz* (1673). En J. Villegas (Ed.), *XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (pp. 227-234). Asociación Internacional de Hispanistas.
- Castillo-Sandoval, R. (1986). El *Cautiverio feliz* de Pineda y Bascuñán: Crítica de un criollo ante los límites del discurso histórico. *Ariel*, 3(1), 24-31 <https://uknowledge.uky.edu/ariel/vol3/iss1/4/>
- Castillo-Sandoval, R. (1992). *Cautelosas simulaciones: Pineda y Bascuñán y su cautiverio feliz*. [Tesis de doctorado]. Harvard University.
- Castro, E. (2019). La preceptiva del perfecto cortesano en *Cautiverio feliz* de Pineda y Bascuñán. *Alpha*, 48, 85-92. <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-2201201900048618>
- Chang-Rodríguez, R. (1982). Conocimiento, poder y escritura en el *Cautiverio feliz*. En *Violencia, y subversión en la prosa colonial hispanoamericana. Siglos XVI y XVII* (pp. 63-83). Porrúa.
- Coltters, C. (2004). El discurso utópico en una obra colonial chilena: *Cautiverio feliz*, de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. *Fronteras de la Historia*, 9, 259-278. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7138138>
- Coltters, C. (2005). La construcción del discurso utópico en *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. *Contextos*, 14, 67-72. <https://revistas.umce.cl/index.php/contextos/es/article/view/569/567>
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* [H. Pons, Trad.]. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* [H. Pons, Trad.]. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)* [H. Pons, Trad.]. Fondo de Cultura Económica.
- Galindo, Ó. (1992). Escritura y verdad en dos crónicas polémicas de la Colonia. El *Cautiverio Feliz: crisis y saber* (II). *Documentos Lingüísticos y Literarios*, 18, 23-29.

- García-Bedoya, C. (2020). Guamán Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino. *Letras*, 91(133), 35-56. <https://doi.org/10.30920/letras.91.133.2>
- Goicovich, F. (2018). Un sistema de equivalencias: El ritual del sacrificio en la cultura reche-mapuche de tiempos coloniales (siglos XVI y XVII). *Historia*, 51(2), 423-454. <https://doi.org/10.4067/S0717-71942018000200423>
- González, C., & Rosati, H. (2006). Rescate de una construcción mapuche no conocida. *Aisthesis*, 39, 72-84. <https://revistaaiisthesis.uc.cl/index.php/RAIT/article/view/9456>
- Hymes, D. (1989). *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. University of Pennsylvania Press.
- Invernizzi, L. (1993). Recursos de la argumentación judicial-deliberativa en el “Cautiverio Feliz” de Pineda y Bascuñán. *Revista Chilena De Literatura*, 43, 5-30. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39752/41329>
- López, S. (2016). La memoria indígena en *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del reino de Chile* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. *Alpha*, 43, 111-125. <https://doi.org/10.4067/S0718-22012016000200008>
- Martínez, L. (2014). La ilustración sobrenatural: El milagro barroco en el Cautiverio. *Anales de Literatura Chilena*, 15(21), 15-40. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4829349>
- Martínez, N. (2015). Prácticas de escritura y construcción de memoria. La cultura del barroco colonial en “Cautiverio Feliz”. *Tiempo y Espacio*, 34, 85-111. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10768674>
- Massmann, S. (2007). Casi semejantes: Tribulaciones de la identidad criolla en *Infortunios* de Alonso Ramírez y *Cautiverio feliz*. *Atenea*, 495, 109-125. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622007000100007>
- Massmann, S. (2011). Encuentros y desencuentros en la frontera: Mujeres mapuches en el *Cautiverio feliz* de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. En M. Donoso, M. Insúa, & C. Mata (Eds.), *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo* (pp. 161-168). Editorial Iberoamericana/Vervuert.
- Massmann, S. (2012). Recorrer, deslindar, distribuir: Representaciones del espacio en *La Araucana* y en el *Cautiverio feliz*. *Taller de Letras*, NE1, 215-228. <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:344935>
- Merino, L. (1974). Instrumentos musicales. Cultura mapuche y el *Cautiverio feliz* del Maestre de Campo Francisco Núñez y Bascuñán. *Revista Musical Chilena*, 28(128), 56-95. <https://revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/11968/12328>
- de Mora, C. (2000). El estatuto del *exemplum* en el cautiverio feliz. *Anales de Literatura Chilena*, 1(1), 13-19. <https://doi.org/10.7764/analeslitchi.01.01>
- de Mora, C. (2010). *Escritura e Identidad Criollas: El Carnero, Cautiverio feliz e Infortunios de Alonso Ramírez*. Rodopi.

- Núñez de Pineda y Bascuñán, F. (1863, 1673). *Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile* (D. Barros Arana, Ed.). Colección de historiadores de Chile, tomo 3. Imprenta del Ferrocarril.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, F. (2001, 1673). *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile, vols. 1 y 2*. M. Ferreccio & R. Kordić (Eds.). RIL.
- Pollard, D. (1986). *Rhetoric, Politics and the King's Justice in Pineda y Bascunan's "Cautiverio Feliz"*. [Tesis de doctorado]. University of Michigan.
- Pollard, D. (2001). El caso del español bueno versus el español mal en *El cautiverio feliz* de Pineda y Bascuñán. *Anales de la Literatura Chilena*, 2, 279-286. <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:227439>
- Qiu, Y. (1994). El propósito enmascarado: Piñeda y Bascuñán y *El cautiverio feliz*. *Mester*, 23(2), 101-111. https://escholarship.org/content/qt7p6212r1/qt7p6212r1_noSplash_616642855a43e8f26eald69de2256c72.pdf?t=metaba
- Rodríguez, M. (2001). Los bárbaros en el Reino de Chile hacen ganchillo. *Acta Literaria*, 26, 7-27. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482001002600002>
- Rodríguez, M. (2002). Azar, pormenor, seducción y poder en *Cautiverio feliz*. *Revista Chilena de Literatura*, 61, 39-60. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/1670/1544>
- Rojas, Á. (2021). *"Nuestro afligido reino": La representación de la voz indígena en el "Cautiverio feliz" de Núñez de Pineda y Bascuñán*. [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Salazar, E. (2023). El cautiverio de Alonso de Monroy y Pedro de Miranda en el *scriptorium* de la conquista de Chile. *Cuadernos de Humanidades*, 38, 18-32. <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/cdh/article/view/4127>
- Salazar, E. (2025). En el umbral de la "muy cruda guerra": resistencia indígena en las cartas de la conquista de Chile (1545-1552). *Fronteras de la Historia*, 30(1), 315-339. <https://doi.org/10.22380/20274688.2745>
- Searle, J. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.
- Silverstein, M. (1976). Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. En *Meaning in Anthropology* (pp. 11-55). University of New Mexico Press.
- Silverstein, M. (2003). Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. *Language & Communication*, 23(3-4), 193-229.
- Tambiah, S. (1985). *Culture, Thought, and Social Action*. Harvard University Press.
- Tambiah, S. (1990). *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press.
- Triviños, G. (2000). No os olvidéis de nosotros: Martirio y fineza en el *Cautiverio feliz*. *Acta Literaria*, 25, 81-100. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482000002500008>

* * *

Eric Salazar es doctor en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico e investigador del Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Talca, donde desarrolla el proyecto FONDECYT de Postdoctorado N.º 3240629. Su trabajo se sitúa en el discurso colonial hispanoamericano del siglo XVI, con especial atención en las retóricas y estéticas de la conquista de América.