

Gaune Corradi, Rafael. *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad Alberto Hurtado, 2016, 486 pp.

Guerra de conquista, frontera de evangelización, rebeldía indígena y piedad misionera parecen componentes definidores de cualquier sociedad temprana colonial hispanoamericana. Signados por el choque entre la violencia, la fe, el orgullo patriótico y la caridad cristiana, los pueblos mestizos de nuestro continente no vieron la luz de forma fácil en los primeros dos siglos del dominio hispano. Pero si bien la conflictiva fórmula es común a todos nuestros países, la dosis no. Y al proceso de revelarnos cómo se mezclan las partes de esta compleja fórmula en Chile se aboca el estudio de Rafael Gaune Corradi, *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*.

El tema central de este libro son los mecanismos de construcción de un discurso histórico jesuita en Chile a principios del siglo XVII que busca articular las exigencias del naciente orden colonial con la política misional de la Compañía de Jesús. De esta manera, se explica cómo este discurso negocia con las políticas imperiales para someter al aún irredento poblador indígena mapuche, a través de las estrategias virreinales de guerra diseñadas en Lima y las de la propia orden jesuita que construía jurídica y teológicamente su plataforma misional desde Roma e iba definiendo, así, su identidad evangelizadora en el extremo sur de la monarquía hispana. Pero para desentrañar estos procesos que se intersectan continuamente y se redefinen —lo que el autor llama «el caleidoscopio»—, la narración nos lleva de Roma a Santiago, de Madrid a Lima y de Lima a Santiago en el convulso periodo que se inicia en 1598 y que cubre al menos las tres primeras décadas del siglo XVII. Gaune nos confronta con las decisiones del rey, el entorno del virrey, la agencia del padre Luis de Valdivia y nos convierte en espectadores del escenario de la guerra, aquel indómito paisaje chileno descrito por las fuentes, donde reina el esquivo señor indígena Anganamón.

El proceso se inició en el año de 1598, año en que la colonización chilena sufrió acaso su revés más trágico y simbólico con la muerte del gobernador Martín García Oñez de Loyola en la batalla de Curalaba a manos de los indómitos mapuches. A partir de ese momento dejó de ser Chile una tierra promisoría y devino en el Flandes Indiano, una frontera militar que consumía hombres y recursos de manera ingente, dolor de cabeza de la Corona y pesadilla de quienes eran levados en el Perú. Pero sobre todo, fue Chile una frontera colonial donde se justifica toda violencia y abuso. Ante ese crítico cuadro, la Compañía de Jesús se presentó, desde su llegada en 1593, como una opción alternativa de modelo colonizador y evangelizador al desarrollar la propuesta de la llamada «Guerra Defensiva». Este concepto se construyó al interior de la frontera interna de un instituto religioso que apostaba por un método diferente para lidiar con la diferencia, el paganismo y el colonialismo: su llamado «deseo interno» por disciplinar las Indias.

Pero toda guerra tiene dos lados: el real y el imaginado; y es el lado imaginado el que amplificó la precariedad de la situación chilena, pues se usó retóricamente para poder implementar determinadas políticas de evangelización y de colonización. Como señalé, la Guerra del Arauco conoció un pico político y propagandístico a partir de 1598. Pero la etapa más dura se inició en 1607, cuando el virrey marqués de Montecclaros decretó el inicio de la guerra ofensiva y desencadenó una poderosa maquinaria de guerra y de corrupción que unió Lima y Santiago y que, justificándose en la rebeldía de los indígenas, mantuvo *momentum* hasta aproximadamente la década de 1640. Fue precisamente en 1608, un año después del recrudescimiento de la guerra, que el padre Luis de Valdivia, con su concepto de la guerra defensiva, llegó a Chile a enfrentarse a la realidad del diálogo interrumpido y a los intereses creados de la guerra. Sus intentos de ganar adeptos no cuajaron y hasta fueron materia de crítica al interior de la propia Compañía. ¿Cómo no se iba a extender la Guerra del Arauco, si el paje y protegido del virrey, Martín de Acedo, lucraba con el impuesto del situado chileno? ¿Cómo no se iba a criticar al padre Valdivia, si en Lima se vendían como objeto suntuario los hijos esclavizados de los caciques mapuches? Es en este contexto de miseria

humana y corrupción que aparece Anganamón como interlocutor de sus hermanos indígenas y como el verdugo de tres inocentes. Fue, al mismo tiempo que líder de la resistencia indígena, construcción social jesuita desde que apareció por vez primera en los relatos de la orden hasta el crítico momento del martirio de los jesuitas de Elicura en 1612 —narrado por Alonso de Ovalle en su *Histórica Relación del Reino de Chile y de las Misiones y Ministerios* (1646)—. A partir de Elicura, Anganamón fue el fundamento y la justificación de una específica narrativa jesuita paternalista que requiere de una imagen indígena oscilante para destacar el mérito de la orden y el valor de la propuesta de Valdivia.

La construcción historiográfica de Anganamón como rey y verdugo en las fuentes jesuitas del siglo XVII chileno obedece al proceso argumentativo que Carlo Ginzburg bien ha estudiado para otras fuentes históricas jesuitas del temprano periodo moderno. Anganamón se dirige a la lectoría a través de un discurso que sirve al programa jesuita. Anganamón es un ventrílocuo cuyas palabras resumen honor, orgullo étnico y violencia, y permiten que la Compañía se erija como referente moral y víctima propiciatoria por encima de las contingencias del régimen colonial. Hay en este mecanismo un sutil proceso de condena a Anganamón, a quien se presenta con las características violentas y no civilizadas propias de la frontera indígena. Son construcciones artificiales las de estos personajes a los que hay que oponer la excelencia del instituto jesuítico. Sus parlamentos dialogan con y legitiman el discurso imperial y el modelo misionero jesuita. Ovalle, al usar el doble formato de la narración y la imagen para los mártires de Elicura, solo usa recursos argumentativos ya conocidos desde principios de siglo.

El martirio de Elicura fue el punto culminante de la campaña historiográfica jesuita por imponer la visión del padre Valdivia. Los tres sacerdotes martirizados entregaron la vida por los mismos indios cuyas lanzas los atravesaron. Así, su sangre regó la frontera chilena y la preparó para la cosecha de evangelización que llevó a la paz de 1626 y al tratado de 1641. Este recurso historiográfico ya había sido usado por los jesuitas en las primeras décadas del siglo cuando la orden produjo la primera versión historiográfica sobre el martirio del padre Gonzalo de Tapia en la frontera de la Nueva España en 1596. Esa primera fuente fue el memorial de Francisco

de Figueroa sobre la rebelión de los Tepehuanes y el martirio de nueve jesuitas, publicado en Barcelona en 1616, reimpresso en 1617 y traducido al francés en 1620. Figueroa creó un género historiográfico para la misión hispanoamericana que se perfeccionó en la anónima *Relación jesuita del Paraguay* (1628), la *Historia del reino y provincias del Perú* de Giovanni Anello Oliva (1630) y su más perfecta reelaboración en la *Historia de los triumphos de nuestra sancta fee* de Andrés Pérez de Ribas (1646). Esta última retoma el martirio de Tapia y se publica el mismo año que la *Histórica Relación de Chile* de Ovalle, lo que demuestra que la Compañía siguió construyendo estrategias discursivas para apoyar sus políticas misionales. En estas fuentes, tepehuanes y mapuches se niegan al sometimiento, pero al mismo tiempo que defienden su tierra ceden ante la prédica jesuita. Este elemento dialógico opone al indio noble pero salvaje al régimen virreinal, violento proyecto civilizatorio de una indómita frontera. Se trata de un mero artilugio narrativo que justifica la intervención legal y militar de la Corona para no «perder la tierra» y apoyar a la orden.

Este texto nos permite dejar de ver la Guerra del Arauco como episodios de violencia disciplinadora. Al adentrarse en la lógica discursiva jesuita, Gaune convierte a la guerra en un debate político; así, informa de otras tensiones que experimenta la sociedad virreinal y presenta a una Compañía de Jesús reflejada en las virtudes guerreras y políticas de Anganamón, para finalmente dialogar con los centros de poder sobre su futuro como instituto misionero. Lo que queda claro es que Luis de Valdivia no logró convencer a sus contemporáneos de acabar con una guerra que redituó a operadores de todo nivel aún por unas décadas más. Chile, la última frontera del imperio, logró la paz más por agotamiento del represor que por victoria de los reprimidos, los anónimos hermanos e hijos de Anganamón. Las voces de estos mapuches creados por la historiografía religiosa colonial, usadas por los misioneros para dialogar con quienes buscaban la reforma del modelo imperial, pasaron de ser las voces de los victimarios a las de los interpeladores del orden virreinal.

Carlos Gálvez Peña
Pontificia Universidad Católica del Perú