



SCUOLA
NORMALE
SUPERIORE

SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA
CLASSE DI LETTERE
DISCIPLINE STORICHE
(PHD DISSERTATION)

I GESUITI TRA MARTE E LE *COSTITUZIONI*
Addomesticare le altre Fiandre: scrittura e circolazione politica-
religiosa nella Compagnia di Gesù (1568-1626)

Relatore: Prof. Adriano Prosperi

Correlatore: Prof. Claudio Rolle

Candidato: Rafael Gaune Corradi

Anno Accademico 2012/2013

INDICE

Elenco delle abbreviazioni	4
Premessa. Addomesticare le altre Fiandre	8
Uno sguardo storiografico. Rinnovamento mondiale e bilancio nazionale	14

PARTE PRIMA. IL CILE E IL MAPPAMONDO

1. Ripensando il *Flandes indiano*

L'uomo, il manoscritto, la fortuna	41
Fortuna storiografica	47
I tre tempi del gesuita: missionario, storico, antiquario	51

2. Oltre lo spazio coloniale

Le Fiandre, le altre Fiandre e la pace: sguardi paralleli	67
Tutte le strade portano a Roma? Un cantiere aperto	74
Lo scambio epistolare. Il buon governo gesuitico	82

PARTE SECONDA. I TRE TEMPI DELLA COMPAGNIA

3. Il desiderio (periferico) delle Indie (1568-1598)

Organizzando un altro desiderio delle Indie	98
Il gesuita come traduttore	112
Precarietà, salvezza, espansione meridionale	127

4. Guerra, pace, perdono (1598-1612)

Il sismografo gesuita-indigeno	134
Il linguaggio della pace: composizione, pratica sociale e ideale religioso	150

Fisionomia e prospettiva della missione:
Arauco e le risposte romane **158**

5. Tra Marte e le *Costituzioni* (1612-1626)

Un rito di passaggio: la Guerra difensiva **169**

Glossario e morfologia della conversione **178**

Antigesuiti o anti-Valdivia? **182**

PARTE TERZA.

LE BATTAGLIE DELLE PAROLE

6. *Embusteros*: il gesuita e il barbaro

Fare parlare l'indigeno. Le contraddizioni della guerra **193**

La cristianizzazione ai tempi di Anganamón **207**

7. Sguardi su Valdivia

Retrospezione (1642-1593) **218**

Lecture di Valdivia **230**

L'uso del martirio: poetica, politica, circolazione (1612-1614) **240**

Epilogo. Scale e topografia **252**

Bibliografia

Fonti

a) Manoscritti **255**

b) Imprese **256**

Dizionari e cataloghi **264**

Studi

a) Articoli e capitoli di libri **266**

b) Libri **283**

c) Tesi **297**

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Archivi e biblioteche

Archivio Storico di Propaganda Fide (Roma) <i>Congregatio de Propaganda fide</i>	ASPF
Archivo General de las Indias (Siviglia) <i>Chile</i> <i>Indiferente General</i> <i>Patronato</i>	AGI <i>Chile</i> <i>IG</i> <i>Pa.</i>
Archivo Histórico del Arzobispado de (Santiago) <i>Fondo Secretaria</i>	AAS <i>FS</i>
Archivo Nacional Histórico de Chile (Santiago) <i>Escribanos</i> <i>Cabildo de Santiago</i> <i>Fondo Claudio Gay</i> <i>Fondo Jesuita</i> <i>Fondo Morla Vicuña</i> <i>Fondo Vicuña Mackenna</i>	AN <i>Es.</i> CS CG FJ MV VM
Archivo Histórico Nacional (Madrid)	AHN
Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma) <i>Assistentia Hispaniae</i> <i>Congregationes Provinciarum</i> <i>Fondo Gesuitico</i> <i>Provincia Chilensis</i> <i>Provincia Peruviana</i> <i>Provincia Paraquiana</i> <i>Provincia Toletana</i>	ARSI AH <i>Congr.</i> FG. <i>Chil.</i> <i>Per.</i> <i>Par.</i> <i>Tol.</i>
Biblioteca Colegio San Ignacio (Santiago) <i>Documentos para la Historia de la</i> <i>Compañía de Jesús</i>	BCSI DHC

Biblioteca General Histórica (Salamanca) Universidad de Salamanca	BGH
Biblioteca Histórica, Universidad Complutense (Madrid) Fondo Antiguo	BH FA.
Biblioteca Nacional de Chile (Santiago) <i>Biblioteca Medina</i> <i>Manuscritos</i>	BN M Mss.
Biblioteca Nacional de España (Madrid) Biblioteca Digital Hispánica	BNE BDH
Biblioteca Universidad de Sevilla, Fondo Antiguo (Sevilla)	BUS FA
Charles E. Young Research Library, University of California, Los Angeles	YRL
Real Academia de la Historia (Madrid) Biblioteca Digital	RAH BD

Fonti imprese

<i>A mis manos han llegado. Cartas de los PP Generales a la antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)</i>	<i>A mis manos han llegado</i>
<i>Colección de documentos históricos del Archivo del Arzobispado de Santiago</i>	CDHAS
<i>Colección de documentos inéditos para la historia de Chile</i>	CDIHCh
<i>Colección de historiadores de Chile</i>	CHCh
Claudio Gay, <i>Historia física y política de Chile</i>	<i>Documentos</i>
<i>Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile</i>	FHTCh
Monumenta Historica Societatis Iesu <i>Epistolae Mixtae</i>	MHSI <i>Epp. M.</i>

<i>Epistolae Nadal</i>	<i>Epp. N.</i>
<i>Litterae Quadrimestres</i>	<i>Litt. Q.</i>
<i>Monumenta Peruana</i>	<i>MP.</i>
<i>Monumenta Paedagogica</i>	<i>MPae.</i>
<i>Polanci Complementa</i>	<i>Pol. C.</i>

Libri, dizionari, collane e cataloghi

<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>	<i>BAC</i>
<i>Biblioteca de Autores Españoles</i>	<i>BAE</i>
<i>Biblioteca Fundamentos de la Construcción en Chile</i>	<i>BFCh</i>
<i>Biblioteca Hispano-Chilena</i>	<i>BHCh</i>
<i>Biblioteca Hispanoamericana</i>	<i>BHisp</i>
<i>Biblioteca Jesuita de Chile</i>	<i>BJCh</i>
<i>Catálogo de los jesuitas en el Reino de Chile</i>	<i>Catálogo</i>
<i>Diccionario de Autoridades, Real Academia española</i>	<i>Diccionario de Autoridades</i>
<i>Diccionario Biográfico colonial de Chile</i>	<i>DBC</i>
<i>Diccionario Histórico de La Compañía de Jesús</i>	<i>DHCJ</i>
<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i>	<i>DBI</i>
<i>Dizionario Storico dell'Inquisizione</i>	<i>DSI</i>
<i>Documentos para la historia de Argentina</i>	<i>DHA</i>
<i>Tesoro de la lengua castellana o española</i>	<i>Tesoro</i>
<i>Riviste</i>	
<i>Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile</i>	<i>AHICH</i>

<i>American Anthropologist</i>	AA
<i>Annales. Économies, Sociétés, Civilisations</i>	<i>Annales. ESC</i>
<i>Annales. Histoire, Sciences Sociales</i>	<i>Annales. HSS</i>
<i>Archivum Historicum Societatis Iesu</i>	AHSI
<i>Boletín de la Academia de la Historia en Chile</i>	BACH
<i>Hispanic American Historical Review</i>	HAHR
<i>Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée</i>	MEFRIM
<i>Revista de Historia social y de las mentalidades</i>	RHSM

PREMESSA.

ADDOMESTICARE LE ALTRE FIANDRE

Nel 1962 il drammaturgo Fernando Debesa (1921-2006) scrisse *El guerrero de la paz*¹, opera teatrale che ruota intorno alla vita del gesuita spagnolo Luis de Valdivia (1561-1642) e alla sua battaglia per la ricerca della pace lungo la frontiera meridionale della Monarchia spagnola. Il 15 ottobre 1984, in una situazione storica segnata dalla dittatura militare, dalla crisi economica e dalla violenza politica, il testo di Debesa fu messo in scena al Teatro Antonio Varas dell'Università del Cile. In una realtà dispotica e violenta, com'è stata la dittatura, agli spettatori apparve un gesuita che era sinonimo di pace e di giustizia. Un gesuita del Seicento era trasposto in un altro contesto storico, adeguando ad esso i suoi discorsi e le sue pratiche. Egli è quindi ritornato dal passato con una straordinaria attualità.

Trentaquattro anni dopo, nel 1996, l'artista Mario Toral realizzò il murale "Memoria visuale della nazione" presso la fermata "Università del Cile" della metropolitana di Santiago, con lo scopo di avvicinare all'arte i cittadini che ogni giorno utilizzavano il mezzo pubblico. Dall'immaginario indigeno preispanico, il periodo di conquista, i percorsi coloniali, la formazione della nazione, fino alla modernità del Novecento, diversi personaggi e processi della storia del Cile convergono nella proposta artistica di Toral, il quale cerca di rintracciare un'identità cilena attraverso l'immagine e la memoria storica. Su un piccolo angolo del murale spicca un missionario che abbraccia con forza un indigeno. La scena è commovente e drammatica. Ancora una volta, il personaggio raffigurato è Luis de Valdivia. Toral inserisce su questo "luogo della memoria" il percorso storico più diffuso e conosciuto del gesuita.

Il fascino della lunga durata emerge con molta forza in queste due raffigurazioni del gesuita. Dal 1985 al 1996 due immagini molto eloquenti inquadrano le pratiche di Valdivia. Successivamente, nel 2008, la televisione pubblica del Cile (TVN) ha realizzato un concorso per un pubblico di massa - riproposto dalla BBC di Londra - per scegliere il personaggio storico più "grande" della storia cilena. Uomini e donne del passato si sono contesi il primato attraverso la deliberazione popolare via internet. È interessante osservare come tra i contendenti si trovassero tre gesuiti. Il primo è il già citato Luis de Valdivia. Il secondo, Juan Ignacio Molina (1740-1829), scrisse dall'esilio in Italia il *Compendio della Storia geografica, naturale e civile del Regno del Chile*. L'opera fu pubblicata a Bologna nel 1776², e in seguito tradotta in tedesco (1782)³, spagnolo (1788)⁴, francese (1789)⁵ e inglese (1808)⁶. Egli fu professore di greco e di storia naturale all'Università di Bologna. Un personaggio così erudito e poco conosciuto dal grande pubblico non arrivò alla finale del concorso; diversamente, Alberto Hurtado (1901-1952), dichiarato santo della Chiesa Cattolica dal Papa Benedetto XVI il 23 ottobre 2005, arrivò tra i dieci finalisti con un'alta votazione popolare. Hurtado studiò Giurisprudenza all'Università Cattolica del Cile e fece il suo dottorato in Educazione all'Università di Lovanio. Le sue quattro pubblicazioni molto note e polemiche - *¿Es Chile un País católico?* (1941), *El Humanismo Social* (1947), *El Orden Social Cristiano en los documentos de la Jerarquía Católica* (1949), *Sindicalismo, Historia, Teoría, Práctica* (1949) - evidenziavano le sue prospettive sui diritti

¹ Id., "El guerrero de la paz", *Mapocho* 18 (1969): 113-64.

² (Bologna: nella stamperia di S. Tommaso D'Aquino, 1776).

³ *Geschechte des Königreichs Chie* (Hamburg: Ben Carl Ernst Bohn, 1782).

⁴ *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*, II voll. (Madrid: Antonio de Sancha, 1788-1795).

⁵ *Essai sur l'histoire naturelle du Chili* (Paris: Chez Née de la Rochelle, 1789).

⁶ *The geographical natural and civil history of Chili*, II voll. (Middletown, 1808).

degli operai e sull'umanesimo cattolico-sociale, mentre veniva accusato dal mondo conservatore-cattolico di essere un "prete rosso". Considerato come il patrono dei lavoratori e del sindacalismo, Hurtado fece un lavoro di adattamento del cattolicesimo sociale, proveniente dal mondo conservatore, nei sindacati di sinistra, creando alla fine un sindacato nazionale di operai cattolici. Sebbene il sindacato oggi non esista più, sua opera di lunga durata è stata la fondazione, il 19 ottobre 1944, della "Casa di Cristo", istituzione di carità cattolica con lo scopo di soccorrere persone senza tetto e avvicinare la Compagnia al mondo popolare. È quasi certo che l'immagine sociale contemporanea della Compagnia di Gesù in Cile si deve soprattutto al messaggio di Alberto Hurtado, cioè di un Ordine religioso aperto verso la società e con una grande capacità di dialogo verso tutti gli strati sociali⁷.

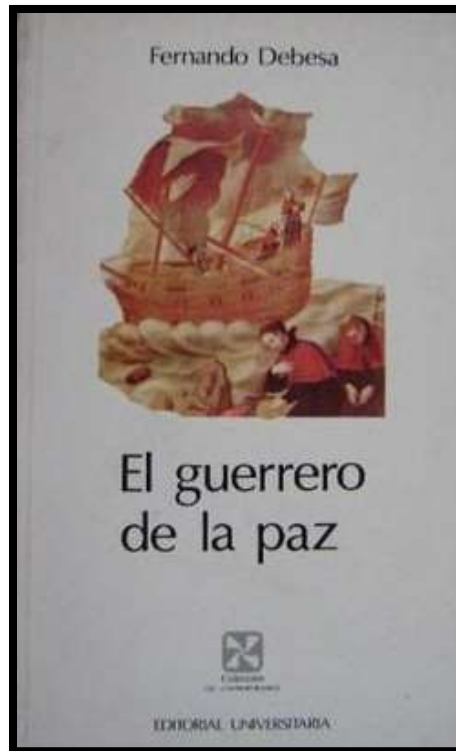


Fig. 1. Frontespizio di *El guerrero de la paz* (II edizione, 1984).

A volte nel discorso pubblico, proveniente dal mondo politico e accademico, si sentono altre voci riguardo i gesuiti. Spesso, dopo fatti di violenza nel sud del Cile, si auspica un ritorno verso una politica di colloqui (*parlamentos*) per tentare di rintracciare le soluzioni ai problemi politici e culturali, che fino ad oggi hanno segnato i rapporti tra lo Stato e le comunità indigene. In questo senso, un piccolo frammento di queste discussioni si è svolto il 30 agosto del 2012 a Temuco. È stato organizzato un convegno internazionale a cui hanno partecipato diversi professori e ricercatori specializzati sui gesuiti e i rapporti interetnici. I due argomenti analitici centrali del convegno sono stati i *parlamentos* e il gesuita Luis de Valdivia. Sin dall'inizio, anche se non in forma esplicita, il convegno è stato pensato dall'Università Cattolica di Temuco come

⁷ Il gesuita Jeffrey Klaiber definisce ad Alberto Hurtado come un personaggio che rappresenta un cattolicesimo militante e sociale in transizione verso il Concilio Vaticano II e la rinnovata Compagnia sotto il generalato di Pedro Arrupe in "Católicos, militantes y sociales: Fernando Vives, SJ y Alberto Hurtado SJ", in *Los jesuitas en América latina, 1549-2000. 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético* (Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007), 233-82.

una forma di dialogo tra il presente - segnato dal conflitto tra lo Stato cileno e le comunità mapuches che si trovano intorno alla città del convegno - e il passato, attraverso le pratiche gesuitiche e i loro parlamenti. I gesuiti, insieme ai mapuches, avrebbero commemorato i 400 anni del primo parlamento (1612). Il convegno ha avuto un'ottima discussione critica, ma anche un'eccellente accoglienza oltre i muri accademici. Infatti, erano presenti gesuiti che oggi lavorano all'interno delle comunità indigene, con l'intenzione di ascoltare le vicende passate dei luoghi dove lavorano come sacerdoti e missionari contemporanei. Tuttavia, si deve sottolineare che i gesuiti nel sud del Cile oggi non lottano contro l'idolatria e le ritualità indigene preispaniche bensì contro le confessioni evangeliche che tutti i giorni tolgono anime e fedeli al cattolicesimo. Vedere i gesuiti ascoltare e partecipare al convegno, colpiti dai problemi attuali e attenti alla storia gesuitica, conferma qualcosa che già conosciamo: la Compagnia è un Ordine religioso con memoria.



Fig. 2. Mario Toral, *Memoria visual de una nación* (1996).

Queste quattro immagini anacronistiche rispetto al periodo indagato in questa ricerca ci portano alla domanda che sta all'origine di questo lavoro: la capacità di adattamento dei gesuiti e il protagonismo della Compagnia di Gesù nei percorsi storici coloniali del Cile. Certamente queste immagini citate in precedenza ci dicono qualcosa sul filo che unisce il passato e il presente, ma anche sulle nostre domande e sulle ipotesi che partono dalle problematiche attuali. È quindi inevitabile che gli studi storici debbano ritornare alle fonti con nuove domande e nuove risposte.

Senza dubbio, non possiamo fermarci al livello anacronistico e dobbiamo collegare queste domande a una realtà storica, a un quadro cronologico-geografico e ad un linguaggio: il cosiddetto *Flandes indiano*. L'espressione utilizzata dal gesuita spagnolo Diego de Rosales (1603-1677), come sottotitolo della sua *Historia General del Reino de Chile* (1674), evoca un chiaro riferimento simbolico a un altro spazio e un'altra guerra. L'opera, divisa in dieci libri, descrive la storia naturale e politica del Cile tra il 1535 e il 1652. Dopo uno sguardo storico, una pratica antiquaria e un esercizio retorico, Rosales battezzò il Cile come il *Flandes indiano*.

Malgrado ciò, è davvero questo il suo principale riferimento? O ve ne sono altri? Che cosa significa ripensare il *Flandes indiano*? È importante ritornare a questo concetto? Il *Flandes indiano* rimanda ad uno dei problemi primordiali della storia cilena: come studiare, capire e

interpretare i rapporti interetnici, globali e di frontiera nel mondo coloniale? La questione si pone anche riguardo la geografia, la storia e i percorsi storici della Compagni di Gesù nella frontiera meridionale del vicereame peruviano, nonché i collegamenti periferici e centrali in età moderna. Inoltre, un'altra domanda che sorge da questo concetto è cosa significò per il Cile diventare “le altre Fiandre”. Si potrebbe pensare che l'appellativo non sia importante e non abbia una rilevanza analitica, oppure che non abbia uno sfondo metodologico o una trascendenza storica da analizzare. Tenteremo di dimostrare il contrario.

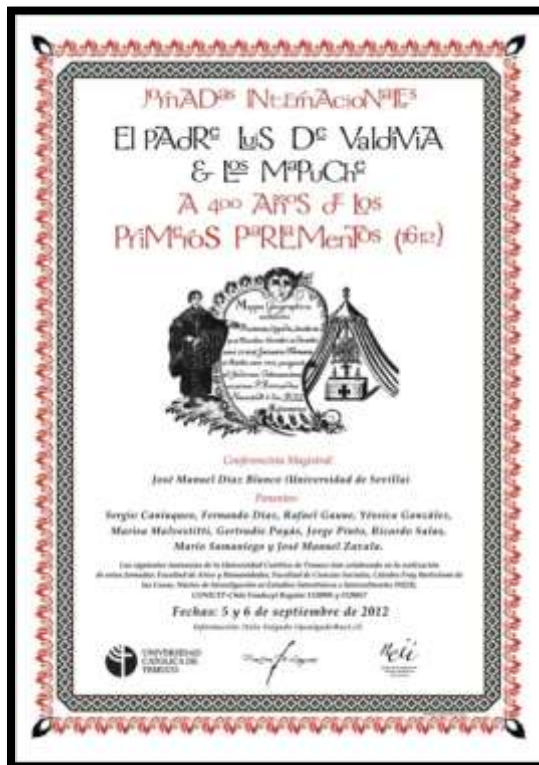


Fig. 3. Locandina del convegno, Università Cattolica di Temuco (5-6 settembre 2012).

L'espressione *Flandes indiano* è stata interpretata dalla storiografia solo in relazione alla guerra spagnola nelle Fiandre europee (1568-1648); quindi intesa come sinonimo di *guerra*. Crediamo che non sia del tutto corretto riferirla soltanto alla guerra spagnola nelle Fiandre. Questa evocazione significa di più. È un concetto con uno spessore da decifrare: fu la forma utilizzata per addomesticare lo spazio sconosciuto, ma anche filtro del gesuita per decifrare un territorio, e lo sforzo per definire la realtà. Infine, questo termine individuò il Cile nelle tessiture del mondo in età moderna.

Recentemente il *Flandes indiano* è diventato un concetto storiografico che aiuta ad inquadrare analiticamente i fenomeni di frontiera e di guerra nell'America coloniale tra il Cinquecento e il Settecento; ma è anche un termine che affiora dai documenti burocratici-coloniali: gli spazi americani sottoposti alle dinamiche di guerra e di violenza erano spesso definiti come le “Fiandre” americane, e il Cile non fu il solo ad essere definito così. Questa comparazione permise alla Monarchia spagnola di vedere in un'ottica universale i conflitti dove

l'esercito spagnolo era coinvolto e, allo stesso tempo, conferisce al concetto di *pax ispanica*⁸ un altro spessore storico-geografico, oltre le frontiere europee.

Sebbene questa ricerca non sia incentrata sul libro del gesuita Diego de Rosales, il termine *Flandes indiano* sarà utilizzato come inquadramento analitico e cornice geografico-temporale. Come punto di partenza della ricostruzione storica si prenderà l'anno 1568, quando la Compagnia di Gesù raggiunse il vicereame peruviano, e si procederà sino al 1625, anno in cui, attraverso una "Real Cédula" firmata da Filippo IV, finì il progetto di pace gesuitico nella frontiera meridionale del vicereame: la Guerra difensiva portata avanti dai gesuiti tra il 1612 e il 1626.

Si ritiene che il quadro analitico, temporale e geografico proposto da Rosales con il termine *Flandes indiano* ci consenta di capire da un lato, una specifica tradizione gesuitica (missionaria, politica, storica, culturale), e dall'altro, inquadrare i processi politici, culturali e religiosi. Il concetto ci permette anche di capire le azioni sviluppate dalla Compagnia di Gesù nel Cile in un'ottica missionaria globale. Scopo di questa ricerca è ricostruire le forme, le prospettive, i dialoghi e i tempi della prima Compagnia di Gesù in Cile, esaminando la circolazione globale e la mediazione⁹ da loro realizzata con la scrittura, nelle dimensioni politiche e religiose europee e americane (vicereame peruviano, Spagna e Roma), concentrando l'attenzione sui rapporti tra il Cile e Roma, e i circuiti dei generalati gesuiti¹⁰.

Questo lavoro affronta la storia di un piccolo frammento dei dialoghi locali-globali costruiti dalla Compagnia di Gesù intorno al proprio progetto di salvezza. Sebbene la Guerra difensiva - il maggiore disegno politico-religioso della Compagnia in quel periodo - fosse fallita, i gesuiti riuscirono a incorporare nelle tessiture coloniali/globali il loro progetto pedagogico di lunga durata, sostenuto dall'adattamento politico-religioso, dalla salvezza dei corpi e delle anime e dal disciplinamento religioso. Per dimostrare queste convergenze e divergenze a livello locale e globale, si è scelta la circolazione delle problematiche cilene, attraverso la mediazione gesuitica, come la prospettiva metodologica e analitica della ricerca. Questo dimostrerebbe che i discorsi, le pratiche e la realtà gesuitica non si comprendono senza il dialogo tra i centri di riferimento e i confini: aspetto della storia moderna tutt'altro che nuovo, tuttavia ancora tutto da affrontare per quanto riguarda le questioni sui percorsi storici cileni, in particolare quelle che hanno i gesuiti come protagonisti.

L'obbiettivo è di dimostrare come i gesuiti si siano mossi tra *Marte*¹¹ (la realtà cilena segnata dalla guerra e dalla precarietà) e le *Costituzioni* (le tessiture locali e globali dei gesuiti)

⁸ John H. Elliot, *Imperial Spain 1469-1716* [1963] (London: Edward Arnold (Publisher) Limited, 1981). Sulla periodizzazione delle ribellioni nelle Fiandre si veda Geoffrey Parker, *España y la rebelión de Flandes* (Madrid: Nerea, 1989). Invece, da una prospettiva dei conflitti tra imperi, si veda Jonathan I. Israel, "Un conflicto entre imperios: España y los Países Bajos, 1559-1648", in *Poder y sociedad en la España de los Austrias* (Barcelona: Crítica, 1982), 145-97.

⁹ Certamente ci sono altri tipi di mediazioni e di circolazioni in età moderna; ad esempio: la circolazione di persone, la circolazione materiale e i diversi *passeur culturels* e i trasferimenti culturali tra diversi mondi. Abbiamo scelto la scrittura come un modo di mediazione che creò una circolazione - domande e risposte - dato che ci permette incorporare di forma più efficace la dimensione romana. La circolazione di persone è un argomento che si potrebbe analizzare attraverso i procuratori delle indie a Roma, i visitatori e i provinciali che giravano e oltrepassavano le frontiere in America coloniale. Senza dubbio tale circolazione permise la mediazione e la circolazione globale.

¹⁰ Sappiamo che i Generali e i circuiti gesuitici furono parte di un circuito romano maggiore: la Santa Sede e l'Inquisizione romana. Speriamo approfondire tali dimensioni e rapporti in altre ricerche. Qui, come un primo frammento di analisi, ci interessa studiare i rapporti tra i generalati e i gesuiti nel confino americano.

¹¹ L'uso dell'immagine mitica di *Marte* fa riferimento all'analogia tra il Cile, come uno spazio di guerra, e la divinità romana del dio della guerra. I gesuiti, senza dubbio, adattarono il loro lavoro tra Marte e le *Costituzioni*. L'analogia tra Marte e il Cile fu realizzata da Alonso de Ercilla nel canto I, X, della *La Araucana*. Il poeta scrisse che nel Cile non c'era spazio per l'amore (Venere) e tutto era dominato dall'iracondo Marte: "Digo que Norte Sur corre la tierra, / y baña la del Oeste la matina; / a la banda del Este va una sierra / que el mismo es donde el punto de la guerra / por uso y ejercicio más se afina; / Venus y Amor aquí

nel tentativo di addomesticare le altre Fiandre. Tale processo ebbe lo scopo di addomesticare lo spazio, ma anche ammaestrare i corpi, le anime e i tempi, utilizzando il linguaggio religioso e le pratiche politiche. In questo senso, e prendendo l'analogia proposta nel titolo, questa ricerca intende studiare il linguaggio, le pratiche, le tradizioni e la cultura della Compagnia di Gesù, in relazione all'ottica missionaria globale impostata da Roma; aspetti questi spesso trascurati dalla storiografia cilena¹².

Il presente lavoro è diviso in tre parti, a cui seguono un epilogo e una sezione bibliografica. La parte centrale, intitolato "I tre tempi della Compagnia", è impostata su una narrazione cronologica, con cui si ricostruisce il progetto di salvezza gesuitico, a sua volta suddiviso nell'organizzazione del desiderio delle Indie, la concettualizzazione del binomio perdono/pace e il progetto religioso della Guerra difensiva. Le altre due parti sono eterogenee e non hanno uno sviluppo cronologico. La prima parte, intitolata "Il Cile e il mappamondo", fornisce una visione globale e senza contiguità spaziale, inserendo le problematiche cilene nel mappamondo di età moderna tramite la ricostruzione filologica del termine *Flandes indiano* (composto dall'antiquaria e dall'adattamento) e lo scambio epistolare gesuitico tra Roma e il confine della Monarchia ispanica. La terza parte, "Le battaglie delle parole", anch'esso senza una successione cronologica, esamina la scrittura gesuita attraverso la figura dell'indigeno che concesse agli scrittori e ai missionari di problematizzare la cristianizzazione e la guerra giusta. Inoltre, sono analizzati i percorsi storici della scrittura ai tempi di Luis de Valdivia, tentando di rintracciare la dimensione religiosa e culturale del gesuita, a volte dimenticata dalla storiografia. Nell'Epilogo si trovano le scale e la topografia della ricerca, cioè i casi locali e le storie globali attraverso le divergenze e le convergenze della circolazione globale-locale generata dalla mediazione gesuita.

Nelle pagine introduttive si è evitato di inserire i riferimenti bibliografici con l'obbiettivo di trattarli nell'ambito del dibattito storiografico sullo studio decentrato della Compagnia di Gesù. Dal confronto tra il rinnovamento globale (soprattutto dalla storiografia europea e anglosassone) e le tradizioni storiografiche nazionali emergono altre domande riguardo le fonti e altri approcci interpretativi. In questo senso, le fonti scandagliate negli archivi e nelle biblioteche rispondono anche a quella convergenza: livello globale (Roma, Siviglia, Madrid, Salamanca) e livello locale (Santiago)¹³.

Infine, preme sottolineare che questa ricerca non è incentrata sulle missioni dei gesuiti, sulla frontiera, sulla guerra, sugli indigeni, o la vita di Luis de Valdivia (nonostante sia il principale protagonista del periodo): le nostre domande prendono avvio dai meccanismi

no alcanzan parte; / sólo domina el iracundo Marte", in *La Araucana* (Barcelona: Sopena, 1979), 11. La storiografia ha preso anche l'immagine di Marte per porre l'accento nelle dualità in età moderna. Si veda, ad esempio, Bartolomé Yun Casalilla, *Marte contra Minerva. El precio del imperio español, c. 1450-1600* (Barcelona: Crítica, 2004). Vincenzo Lavenia, utilizza anche l'immagine di Marte per studiare i rapporti tra la Compagnia di Gesù e la disciplina dell'esercito cattolico in "Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna", in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, a cura di Gian Paolo Brizzi e Giuseppe Olmi (Bologna: Clueb, 2008), 37-54.

¹² Spesso la storiografia cilena e latinoamericana utilizza le fonti scritte dai gesuiti per studiare diversi soggetti storici al di fuori delle problematiche gesuitiche. Questo, certamente, è permesso dalla complessità referenziale dei testi e la ricca documentazione prodotta dalla Compagnia di Gesù. Ma il problema analitico e metodologico di queste scelte non sono minori. Soprattutto, le relazioni missionarie sono inserite sulle dinamiche, sulla tradizione e sulla propria cultura dell'Ordine. Certamente la ricchezza dei documenti gesuiti consente accedere a diverse tematiche, ma è anche importante capire la cultura e i dialoghi interni dei testi gesuitici. Non è lo stesso, l'informazione raccolta da una relazione missionaria gesuita che le relazioni scritte dai francescani, da altri religiosi oppure dai politici.

¹³ Si deve indicare qualcosa sui criteri di trascrizione delle fonti. Sono state modernizzate le grafie di alcune parole, ma non di quelle che modificando la grafia viene modificata la fonetica. Questo criterio è accettato dalla filologia contemporanea. Non sono stati modificati i segni di punteggiatura originali delle fonti, ma è stata modernizzata la tilde dei documenti in spagnolo. Sono riportati in lingua originale i documenti (spagnolo, latino, italiano). Le parole in latino sono riportate in corsivo.

istituzionali della Compagnia e dalle dinamiche culturali dei gesuiti, quindi analizzano la costruzione delle reti globali e il linguaggio propriamente gesuita delle fonti, con il proposito di scoprire le ragioni storiche della multiforme presenza della prima Compagnia di Gesù nel sud del vicereame peruviano.

UNO SGUARDO STORIOGRAFICO.

RINNOVAMENTO MONDIALE E BILANCIO NAZIONALE

Le tematiche relative alle missioni e ai missionari hanno prodotto una tale quantità di monografie, convegni internazionali e tesi di dottorato che è quasi impensabile farne un conto sistematico. Ciò fa riflettere se sia possibile creare nuove interpretazioni storiche e nuovi atteggiamenti, o se si finisca solo in una interminabile discussione storiografica. Gli archivi locali e l'archivio generale di Roma sono invasi ogni anno da ricercatori a "caccia" di documenti inediti riguardanti la Compagnia. La frequentazione assidua degli archivi, l'accesso a nuovi documenti e tutte le monografie che ne conseguono vanno di pari passo con un altro fenomeno: l'avvio di nuove questioni, domande e ipotesi da portare avanti¹⁴.

La storiografia recente sui gesuiti, in particolare sulla storia delle missioni, fa appello allo studio decentrato delle missioni, cercando di rintracciare nuove strade e nuovi dialoghi tra il centro e le periferie, aggiungendo così un punto di vista transnazionale e comparato dei fenomeni della prima età moderna, in cui la Compagnia è stata un prezioso laboratorio di ricerca. Si tratta di un esercizio analitico e metodologico reso possibile dalla ricchissima documentazione prodotta dai gesuiti. In questo senso, l'obiettivo di questa trattazione storiografica è quello di presentare il rinnovamento verificatosi nell'ambito della storiografia sulle missioni, ora sviluppata in un contesto europeo continentale ed anglosassone; a cui segue un bilancio critico della storiografia cilena che nel corso del Novecento si è occupata dei missionari gesuiti e delle missioni, tuttavia senza nessuna intenzione di completezza. Questa indagine ha dei limiti configurati, quale può ad esempio essere la scelta delle lingue in cui sono stati scritti i testi: si sono esaminati quelli in italiano, francese, spagnolo, portoghese, inglese e tedesco, pur nella consapevolezza del taglio e dei limiti che potrebbero generare altre lingue. L'intento è di fare un'indagine approssimativa del rinnovamento a livello mondiale e dei suoi rapporti con la storiografia cilena.

Queste due dimensioni storiografiche ci dimostrerebbero i rapporti fra i rinnovamenti internazionali e una tradizione storiografica nazionale¹⁵, ma anche le prospettive di dialogo, di ricezione, di riproduzione, di fortune, di cantieri aperti e di nuove piste di ricerca per la

¹⁴ Sul rinnovamento storiografico si veda Bernard Dompnier, "L'histoire des missions du XVII^e siècle. Les chemins d'un renouveau historiographique", in *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie* (Debrecen: Universitaires Blaise Pascal, 2003). In particolare sui gesuiti Antonella Romano e Pierre-Antoine Fabre, "Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches historiographiques", *Revue de synthèse* 2-3 (1999): 247-60. Alcuni lineamenti incentrati in Brasile in Francesca Cantù, "I gesuiti tra vecchio e nuovo mondo. Note sulla recente storiografia", in *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici* (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2003), 173-187. Un altro sguardo in Paul Shore, "Recent Studies in Jesuit History", *Journal of Religious History* vol. 31: 3 (2007): 316-23. I rapporti tra missione e storiografia argentina in Óscar Ernesto Mari, "Las misiones jesuíticas en la historiografía argentina entre la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX", *Revista Complutense de Historia de América* 31 (2005): 101-14.

¹⁵ Questo intreccio è sottolineato da Maria Antonietta Visceglia, "Un convegno e un progetto. Riflessioni in margine", in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di Paolo Broglio, Francesca Cantù, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano (Roma: Morcelliana, 2007), 287-305.

storiografia cilena. In tempi in cui viene rivolta una critica alle tradizioni storiografiche nazionali, questo lavoro non si propone di discuterne l'importanza, bensì di evidenziare i nuovi argomenti di studio generati dal confronto incrociato tra le tradizioni nazionali e le prospettive mondiali. Fino ad oggi sono stati realizzati importanti lavori che sono figli delle tradizioni storiografiche nazionali¹⁶. Misconoscere l'importanza delle tradizioni nazionali per la conoscenza storica, non permette di fare ulteriori esperienze di rinnovamento storiografico.

Ciò nondimeno, fino ad oggi, l'apertura degli argomenti e la rinnovazione della storiografia non trovano spazio nella storiografia sui gesuiti in Cile, considerato che inquadrano le loro ricerche in dense frontiere nazionali. Si deve ricordare che il Cile, tra il 1607 e il 1625, fu parte della Provincia del Paraguay; e dal 1625 al 1683 fu una Vice Provincia dipendente dal Perù: due aspetti amministrativi che configurarono lo spazio politico e culturale della Compagnia. Questi due periodi attestano un tipo di organizzazione politica e le diverse reti in cui agirono i gesuiti. I membri della Compagnia sono scarsamente studiati nel contesto mondiale, diventando rapidamente "gesuiti cileni", senza rapporti esterni; quindi gesuiti verso l'interno e arbitrariamente *sui generis*.

Diversamente da quanto fatto dalla storiografia cilena, recentemente la Compagnia di Gesù e i loro membri sono stati inseriti in indirizzi interpretativi globali, comparati e connessi, da cui è emersa una rappresentazione dell'Ordine religioso con uno scopo planetario e di apostolato universale: un nuovo cantiere aperto per gli storici. Qui, ovviamente, non c'è contraddizione con la stessa formazione dei "compagni di Cristo", figli della Riforma cattolica¹⁷, l'espansione planetaria del cattolicesimo e la missione moderna: nella lettera apostolica di Paolo III, *Regimini militantis Ecclesiae* del 27 settembre 1540, l'impronta universale della Compagnia era già presente.

La storiografia quindi descrive, racconta e interpreta la coscienza mondiale che era già presente nei documenti e nelle pratiche dei primi gesuiti. Il motto *totus mundus nostra fit habitatio*, oramai diventato un topos interpretativo, fu una vera realtà in età moderna. Gli storici quindi hanno fatto il passaggio da una storiografia legata alle frontiere nazionali a una storiografia comparata di tipo planetario. Così, ad esempio, sono state studiate le lettere scritte dai missionari fuori l'Europa, le lettere *indipetae* e i documenti dalle "missioni interne". Il lontano e il vicino, l'esotico interno e l'esotico esterno compaiono in questa nuova storiografia, così come emerge che il centro e le periferie siano fortemente collegate da diverse vie e reti. L'intento è di ricostruire il circuito universale creato dai gesuiti fra il Cinquecento e Settecento, e quindi ricreare i circuiti pensati dai protagonisti e i loro linguaggi, anzitutto concepiti oltre le rigide frontiere.

Sulla comparazione come metodologia, già negli anni '20¹⁸, Marc Bloch suggerì agli storici di pensare e di interpretare comparativamente i fenomeni e i processi storici. Da questa premessa nacque *Les rois thaumaturges* (1924) con lo scopo di confrontare due realtà suscettibili di una "comparazione storica", e cioè due società in sintonia e con un simile percorso storico, come la Francia e l'Inghilterra; comparazione diversa da quella "antropologica" realizzata da James George Frazer nel *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (1890).

¹⁶ Un esempio recente è il *Dizionario storico dell'Inquisizione* diretto da Adriano Prosperi con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi (Pisa: Edizioni della Normale, 2010).

¹⁷ Su quest'argomento si vedano i libri scritti da Ronnie Po-chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750* (London-New York: Routledge, 1989) e *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)* (Bologna: Il Mulino, 2001).

¹⁸ Marc Bloch, "Per una storia comparata delle società europee" [1928], in *Storia e Storici* (Torino: Einaudi, 1997), 105-37 e "Comparazione" [1930], in *Storia e Storici*, 97-104.

Se la nuova forma di fare storia comparata ha avuto in Bloch un punto di partenza, la nuova storiografia sulle missioni e missionari trova anche un punto di riferimento teorico nella storiografia che si è occupata dell'espansione europea legata al colonialismo: fra i suoi principali esponenti emergono Pierre Chaunu, con i suoi libri *L'expansion européenne du XIII^e au XV^e siècle* (1969) e *Conquête et exploration des Nouveaux Mondes* (1969), Fernand Braudel con la sua ricerca sulla dinamica del capitalismo¹⁹, John H. Elliot²⁰, Anthony Pagden²¹ e Serge Gruzinski che studiano i meccanismi interni degli imperi in un'ottica universale.

Serge Gruzinski, nel suo testo *Les quatre parties du monde* (2004),²² esamina i fenomeni storici in una prospettiva di “mondializzazione” dopo la scoperta dell'America. Egli dimostra la “sfericità” e le “connected histories”²³ delle problematiche storiche dopo il 1492. Più precisamente, l'epigrafe che apre il suo libro, una citazione del testo *La Octava Maravilla* (1618) scritto da Lope de Vega, ci dimostra che: “el mundo se puede andar por tierra de Felipe”²⁴.

Da un lato la comparazione come metodologia, e dall'altro, gli studi sull'espansione coloniale europea, trasferiscono una forte impronta ai nuovi cantieri di studi sulla Compagnia di Gesù, trovando nuove prospettive e interpretazione nella storiografia francese e italiana. Tuttavia prima di questa prospettiva mondiale, si sono sviluppate fortemente le ricerche sulle “missioni interne”; pur avendo la coscienza dell'espansione planetaria dei gesuiti, è stato necessario studiare dapprima l'interno e successivamente aprire le ricerche verso l'esterno.

Nel 1980, in una lettera inviata a Marc Vernard prima di un convegno a Lione intitolato *Les reveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours*, lo storico francese Louis Châtellier aprì nuove prospettive di ricerca sui rapporti dialettici tra le missioni in Boemia, Canada e l'estremo Oriente²⁵. Sfumature già intuite da Jean Delumeau, nel suo libro *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*²⁶ (1971).

¹⁹ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, 3 voll. (Paris: Armand Collin, 1979).

²⁰ *The Old World and the New 1492-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830* (New Haven: Yale University Press, 2006); *Spain, Europe and the Wider World, 1500-1800* (New Haven-London: Yale University Press, 2009).

²¹ *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1982); *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800* (New Haven: Yale University Press, 1995); *Peoples and Empires. Europeans and the Rest of the World, from Antiquity to the Present* [2001] (London: Phoenix Press, 2002); *Worlds at War: the 2500-year Struggle between East and West* (New York: Random House, 2008).

²² Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation* (Paris: Éditions de la Martinière, 2004); *Quelle heure est-il là-bas: Amérique et islam à l'orée des Temps modernes* (Paris: Éditions du Seuil, 2008).

²³ Serge Gruzinski, “Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres ‘connected histories’”, *Annales HSS* vol. 56: 1 (2001) : 85-117. Cfr. Sanjay Subrahmanyam, “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, in *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to C. 1830*, edited by Victor B. Lieberman (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997), 289-315.

²⁴ Gruzinski, *Les quatre parties*, 15.

²⁵ “S'il y a Saint François Xavier, il y a, non moins important, sur les bords du Rhin, saint Pierre Canisius. S'il y a les missions canadiennes et de l'Extrême-Orient, il y a, à la même époque, les grands missions de Bohême e d'Allemagne. Quel rapport dialectique s'établit les unes et les autres? Si la réflexion à l'intérieur de la Compagnie de Jésus sur le ‘rites chinoise’ n'est pas sans incidences sur la façon de concevoir la ‘réunion’ des protestants, [...] la technique de la mission mise au point en Allemagne centrale et au Palatinat tout au long du XVII^e siècle [n'] est-elle [pas] sans conséquences Outre-mer? C'est ce que je m'attends de ce colloque la possibilité de comparer, celle aussi d'établir des relations entre des phénomènes qu'on a coutume de séparer, bref, la chance offerte de faire sauter certains blocages”, in Marc Vernard, “*Vos Indes son ici. Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié de XVII^e siècle*”, in *Les reveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (XII^e-XX^e siècle)* [Actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980] (Paris-Alençon: Beauchesne-Impr. Jugain, 1984), 83. Questo frammento è stato analizzato anche da Paolo Broggio in *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)* (Roma: Carocci, 2004), 19.

²⁶ Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971).

Interrogandosi sulle tecniche delle missioni e i rapporti fra l'esterno e l'interno, Châtellier rispose con il suo libro *La Religion des pauvres* (1993)²⁷, aggiungendo quindi nuove idee al lavoro realizzato da Louis Pérouas nel 1964²⁸. Nello stesso seminario in cui Châtellier propose questa pista di ricerca, Vernard indicò i nessi tra le missioni esterne e le missioni interne nel cattolicesimo francese²⁹; lo stesso approccio analitico fu utilizzato da Bernard Dompnier³⁰.

Tutti i testi succitati, senza dubbio devono molto alle ricerche avanguardiste realizzate da Robert Ricard negli anni '20 e '30 del Novecento, confluite nel testo "Indiens et morisques" (1926) e il fondamentale libro *Conquête spirituelle du Mexique* (1933), entrambi incentrati sulle strategie di evangelizzazione.³¹

Su questa linea si sono sviluppate tre importanti aperture di ricerca, che confermano ancora una volta l'importanza nella storiografia francese nel processo di cristianizzazione interna durante la lunga Controriforma. La prima è un dossier dal titolo *Les frontières de la mission*, incluso nei *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* (1997)³², da cui emergono importanti contributi sulle strategie missionarie e i rapporti con le popolazioni europee. La seconda è un convegno tenutosi a Ciampere nel 1999, *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle*³³. La terza è costituita dagli studi realizzati da Dominique Deslandres³⁴, che persegue gli stessi piani di ricerca intrapresi a partire dagli anni '80, e cioè trovare nelle missioni interne una complessa realtà storica in cui furono sviluppate anche sofisticate tecniche di cristianizzazione.

Nel frattempo, anche la storiografia italiana ha avviato lo studio delle missioni interne. Attraverso l'analogia con le "Indie di quaggiù" si sono scritti importanti contributi che dimostrano l'universalità, le differenze e le convergenze dei problemi di conversione. Al riguardo si devono ricordare i testi scritti da Mario Scaduto e pubblicati nella rivista *Archivum Historicum Societatis Iesu* (1946, 1966)³⁵: essi trattano delle missioni interne in Italia e rendono nota una grande quantità di documenti e riflessioni sulla vita religiosa del "Mezzogiorno". Lo

²⁷ Louis Châtellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno* [1993] (Milano: Garzanti Editore, 1994).

²⁸ Louis Pérouas, "Missions intérieures et missions extérieures françaises durant les premières décennies du XVII^e siècle", *Parole et Mission* 7 (1964): 644-59.

²⁹ Vernard, "Vos Indes son ici".

³⁰ Bernard Dompnier, "Mission lointaine et mission de l'intérieur chez les Capucins français de la première moitié du XVII^e siècle", in *Les réveils missionnaires*, 91-106; Id. "La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur", in *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, sous la direction de Luce Giard e Louis de Vaucelles (Grenoble: Jérôme Million, 1996), 155-79; Id. "Mission lointaine et spiritualité sacerdotale au XVII^e siècle", in *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles* [Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, Québec, 23-27 août 2001] (Québec: Éditions Karthala, Presses de l'Université Laval, 2002), 49-58.

³¹ Robert Ricard, "Indiens et Morisques (Note sur quelques procédés d'évangélisation)" [1926], in *Études et documents pour l'histoire de l'Espagne et du Portugal* (Louvain-Paris:AUCAM-Desbarax-J.M. Peigues, 1931); Id., "Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America", *The Americas* 14: 4 (1958); Id. *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523-1572* [1933] (Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1966).

³² *MEFRIM* 109: 2 (1997): 485-792.

³³ Christian Sorrel e Frédéric Meyer, *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle* [Actes du Colloque de Chambéry, 18-20 mars 1999] (Chambéry: Institut d'Études Savoyennes-Université de Savoie, 2001).

³⁴ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle* (Paris: Arthème Fayard, 2003); Cfr. Id. "Exemplo aequo ut verbo: The French Jesuits' Missionary World", in *The Jesuits. Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, edited by Jhon W. O'Malley (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 258-73.

³⁵ Mario Scaduto, "Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei gesuiti tra i valdesi della Calabria e delle Puglie", *AHSI* 15 (1946): 1-76; cfr. Id. "Cristoforo Rodríguez tra i valdesi della Capitanata e dell'Irpinia, 1563-1564", *AHSI* 35 (1966): 3-77.

stesso hanno fatto il catalano Miquel Batllori (1958)³⁶, Carla Faralli (1975)³⁷ e Mario Rosa (1976)³⁸.

Nel 1972, nel primo volume della *Storia d'Italia*, edita dalla casa editrice Einaudi, Carlo Ginzburg mise in relazione le "Indie di quaggiù" (l'Italia meridionale) e l'ottica missionaria mondiale: due piani che s'incrociano con l'evangelizzazione nelle Indie orientali e nelle Americhe³⁹. Tuttavia, questi livelli incrociati sono stati definiti da Adriano Prosperi: dapprima in un convegno tenutosi a Firenze nel 1980, col testo "*Otras indias: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*" (1982)⁴⁰, quindi ne "Il missionario" (1991)⁴¹ in cui Prosperi prende in esame, da un lato, il missionario Silvestro Landini, il quale, trovandosi a Bastia il 7 febbraio del 1553, si riferì alla Corsica come "la mia India", e dall'altro, il missionario spagnolo Cristoforo Rodríguez, il quale, il 27 aprile del 1556 a Gandia, studiò i problemi di cristianizzazione dei "moriscos" su un piano comparato con le "Indie"⁴². In seguito, nel libro *Tribunali della coscienza* (1996),⁴³ questi argomenti sono stati confrontati da Prosperi con l'Inquisizione romana, le pratiche della chiesa tridentina e il metodo missionario: i missionari scoprirono i "selvaggi interni" e cioè i contadini europei come "pagani" del Nuovo Mondo, creando dunque il confronto morfologico delle differenze culturali, ma anche raffigurando uno specchio nel quale i gesuiti potevano paragonare le loro esperienze missionarie nelle campagne europee con le lettere arrivate da oltremare. Insieme a questi importanti contributi, si possono aggiungere le ricerche sviluppate in Italia dagli anni '80 riguardo le missioni popolari, le strategie di cristianizzazione, le predicazioni e le confessioni dei gesuiti, tentando di tracciare il tessuto sociale della vita religiosa del sud: spazio nel quale le missioni dei gesuiti occuparono un ruolo fondamentale nella cristianizzazione e nella lotta alle eresie⁴⁴.

³⁶ Miquel Batllori, "Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento", in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento* [Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Bologna, 26-6 settembre 1958] (Padova: Editrice Antenore, 1960), 83-9.

³⁷ Carla Faralli, "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso", *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 138 (1975): 97-116.

³⁸ Mario Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento* (Bari: De Donato, 1976).

³⁹ "Ma ciò che rese ancora più significativa quest'opera di cattolicizzazione fu il fatto che essa fosse rivolta, soprattutto grazie ai gesuiti, in direzione del Mezzogiorno. La frase, tanto spesso citata, sulle 'Indie di quaggiù' – e cioè l'Italia meridionale – non era un'espressione retorica. Nel momento in cui la Chiesa assumeva, non senza contraddizioni, un'ottica missionaria mondiale, la penetrazione religiosa nelle campagne dell'Italia meridionale si configurava come un corrispettivo, su un altro piano, delle iniziative di evangelizzazione in Asia o nelle Americhe". Carlo Ginzburg, "Folklore, magia, religione", in *Storia d'Italia. I Caratteri originali* (Torino: Einaudi, 1972), 656-57.

⁴⁰ Adriano Prosperi, "*Otras indias: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*", in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* [Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 26-30 giugno 1980], a cura di Giancarlo Garfagnini (Firenze: Leo S. Olschki, 1982), 205-34; ma anche in *America e Apocalisse e altri saggi* (Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999), 65-87.

⁴¹ "Colui che è spesso ricordato come il primo, più consapevole e più appassionato missionario delle 'Indie di qua', inizio la sua carriera nelle montagne della Garfagnana andando a caccia di eretici e scontrandosi col clero locale su questioni come la grazie e il libero arbitrio. E in Spagna, dove non ci fu una penetrazione significativa della Riforma, il problema dominante fu quello delle minoranze maomettane da convertire: infatti, tra i primi a parlare di 'otras Indias' fu il padre Cristoforo Rodríguez, preoccupato per le difficoltà della conversione dei 'moriscos'. La nozione e l'immagine delle Indie serviva di buon auspicio, implicando una facile e larga messe da raccogliere secondo gli stereotipi della cultura missionaria dell'epoca; e confortava chi si sentiva impiegato in compiti minori rispetto all'ideale apostolico che lo muoveva verso le terre lontane", in Adriano Prosperi, "Il missionario", in *L'uomo barocco* [1991], a cura di Rosario Villari (Roma-Bari: Editori Laterza, 2005), 204.

⁴² "De los moriscos se confiesa algunos, y aun de los alfaquís. Juzgo in Domino, y no sólo yo, mas todos los que lo consideran, que si V.P. mandase que dos de los nuestros se empleasen omnino en la conversión de los moriscos, que abriría el Señor aquí otras Indias, convirtiendo á tanta multitud de ánimas de moriscos, que, según, sus muestras y obras, se van al infierno, porque claramente hazen sus pascuas, y ayunan el rabadán, y hazen otras ceremonias", in *Epp. M.* vol. V, 296.

⁴³ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* [1996] (Torino: Einaudi, 2009), 551-99.

⁴⁴ Elisa Novi Chavarria, "L'attività missionaria dei gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo", in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. II, a cura di Giuseppe Galasso e Carla Russo (Napoli: Guida, 1982), 159-85;

Nel frattempo, la storiografia spagnola si è posta la domanda sulla “missione interna”⁴⁵ attraverso la problematica dei “moriscos”. Cristianizzazione e riconquista militare vanno di pari passo con le missioni interne. L’abbondante bibliografia sulla minoranza religiosa morisca, ha come base di riferimento quattro importanti libri: l’*Historia de los heterodoxos españoles* (1877)⁴⁶ di Marcelino Menéndez Pelayo; la *Vida religiosa de los moriscos* (1915) di Pedro Longas⁴⁷; il polemico testo di Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948)⁴⁸; il libro di Julio Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada* (1957)⁴⁹, e l’eccezionale testo di Antonio Domínguez Ortíz e Bernard Vincent⁵⁰, *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría* (1978)⁵¹, in cui viene fatto uno studio approfondito dei “moriscos” in Spagna. Dieci anni dopo questo rilevante contributo, lo storico gesuita Francisco de Borja Medina scrisse “*La Compañía de Jesús y la minoría morisca*” (1988)⁵², incentrato sulla figura del missionario Ignacio de Las Casas, il “gesuita morisco”, e le sue strategie di cristianizzazione⁵³.

Per quanto riguarda la storiografia tedesca, pur consapevole dello scarso dialogo e della poca attenzione prestata dalla storiografia cilena, salvo alcune eccezioni, agli sviluppi analitici della produzione tedesca, importanti sono stati i contributi sul collegamento delle missioni interne e le missioni esterne attraverso lo studio dei missionari tedeschi, o di lingua tedesca, nelle Americhe. In questo repertorio, si distingue lo storico Johannes Meier, il quale ha lavorato sui contributi alle pratiche missionarie dei gesuiti dell’Europa centrale⁵⁴. In particolare, sul Cile egli

Cfr. Id. *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d’Italia. Secoli XVI-XVIII* (Napoli: Editoriale Scientifica, 2001); Armando Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti. Disegno storico-biografico delle missioni popolari dei gesuiti d’Italia dalle origini al Concilio Vaticano II* (Milano: Rusconi, 1988); Giacomo Martina e Ugo Dovere (a cura di), *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento* [Atti del X Convegno di Studi dell’Associazione dei Professori di Storia della Chiesa] (Roma: Edizioni Dehoniane, 1996); Luigi Fiorani, “Cercando l’anime per la campagna. Missioni e predicazioni dei gesuiti nell’agro romano nel secolo XVII”, in Martina e Dovere, *La predicazione in Italia*, 421-56; Giovanni Pizzorusso, “La Congrégation De Propaganda Fide et les missions en Italie au milieu du XVII^e siècle”, in Sorrel e Meyer, *Les missions intérieures*, 43-61; Bernadette Majorana, “Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne”, *Aevum* 73 (1999): 807-29; Id., “Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo: il teatro della compassione”, in Sorrel e Meyer, *Les missions intérieures*, 87-102; Id., “Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI^e-XVII^e siècle)”, *Annales HSS* vol. 57: 2 (2002) : 297-320; Giuseppe Maria Viscardi, *Tra Europa e Indie di quaggiù. Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005); Carlo Luongo, *Silvestro Landini e le nostre Indie: un pioniere delle missioni popolari gesuitiche del Cinquecento* (Scandicci: Firenze Atheneum, 2008).

⁴⁵ Sulle missioni interne in Spagna si vedano Francisco Luis Rico, “Las misiones interiores en la España postridentina”, *Hispania Sacra* 55 (2003), 109-29; Id., “Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el barroco”, *Revista de Historia Moderna* 21 (2003), 189-210; Id., *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración* (Valencia: Institución Alfons el Magnànim, 2006); Javier Burrieza, “Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII”, *Investigaciones Históricas* 18 (1998): 75-107.

⁴⁶ Id. *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid: CSIC, 1992), III voll.

⁴⁷ Id. *Vida religiosa de los moriscos* (Madrid: Impresa Ibérica, 1915).

⁴⁸ Id. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Barcelona: Crítica, 2011).

⁴⁹ Id. *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social* [1957] (Madrid: Istmo, 1976); Id., “Casta: la cuestión morisca”, in *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)* (Madrid: Sarpe, 1985), 521-32.

⁵⁰ Possiamo aggiungere anche il libro scritto da Vincent *Minorías y marginados en la España del siglo XVI* (Granada: Diputación Provincial de Granada, 1987).

⁵¹ Id. *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría* [1978] (Madrid: Alianza, 2003).

⁵² Id., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *AHSI* 57 (1988), 69-73; cfr., Pierre-Antoine Fabre, “La conversion infinie des *conversos*. Des ‘nouveaux-chrétiens’ dans la Compagnie de Jésus au 16^e siècle”, *Annales HSS* 4 (1999): 875-893.

⁵³ Uno sguardo generale su Ignacio de las Casas in Youssef El Alaoui, “Ignacio de las Casas, jesuita y morisco”, *Sharq al Andalus* 14-15 (1997-1998): 317-39.

⁵⁴ Id. e Fernando Amado Aymoré (a cura di), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 1: Brasilien (1618-1760)* (Münster: Aschen-dorff-Verlag 2005); Id. e Michael Müller (a cura di), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 2: Chile*

ha studiato la missione nell'isola di Chiloé⁵⁵. I rapporti tra i lavori dei missionari di lingua tedesca e le attività americane dei gesuiti sono sottolineati nel volume *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* (2007)⁵⁶, a cura di Karl Kohut e María Cristian Torales, che ha lo scopo di rilevare l'intreccio tra le pratiche gesuitiche, le reti imperiali e la cultura tedesca. In questa prospettiva, senza dubbio, la realtà delle missioni interne era parte dell'economia e del linguaggio dei missionari tedeschi che oltrepassarono i confini europei.

Importanti contributi vengono anche dalla storiografia "dei primi gesuiti", che indica sia l'universalità dell'idea di "missione" sia il compito planetario dei "compagni di Cristo". Sin dall'inizio i compagni del basco Loyola, soprattutto Jerónimo Nadal e Juan Alfonso de Polanco, dimostrarono le loro ambizioni globali di conversione. Premesse che Miquel Batllori aveva già sottolineato nel 1958 in un testo in polemica con lo storico messicano Silvio Zavala riguardo gli aspetti "internazionali" dei gesuiti⁵⁷.

Questa storiografia dimostra anche la trasformazione interna della missione, ossia il passaggio dal pellegrinaggio alla missione moderna che abita e trasforma lo spazio⁵⁸. Uno dei primi studiosi a utilizzare il termine "primi gesuiti" è stato il gesuita italiano Mario Scaduto, il quale nel suo testo "La strada e i primi gesuiti" (1971)⁵⁹, ricco di documenti sui percorsi dei compagni di Ignazio, sottolinea l'importanza del percorrere e dell'abitare gli spazi. La stessa premessa è stata sviluppata da Jhon W. O'Malley nel suo testo "To travel to any Part of the World"⁶⁰ (1984). Lo storico americano riprende poi il concetto di "primi gesuiti" nel libro *The First Jesuits* (1993)⁶¹, testo fondamentale per capire, da un lato, i percorsi intellettuali nella formazione della Compagnia, e dall'altro, il pensiero universale della conversione religiosa.

(1618-1771) (Münster: Aschendorff Verlag, 2011); Id. e Christoph Nebgen (a cura di), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 3: Neugranada (1618-1771)* (Münster: Aschendorff-Verlag 2008). Altri contributi sono: Id., "La importancia de la música en las misiones de los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica (siglos XVII y XVIII)", in *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, a cura di Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (Frankfurt/Madrid: Iberoamericana-Vervuet, 2007), 265-87; Id., "Totus mundus nostra fit habitatio. Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española", in *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: Da Europa para o mundo 1506-2006*, a cura di Zulmira Coelho dos Santos (Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007), 57-86; Id., "Seelsorge am Ende der Welt: Die Arbeit der Jesuitenmissionare im äußersten Süden Chiles (1769/70)", in *Das Leben in den Kolonien. Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, a cura di Eberhardt Schmitt e Thomas Beck (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003), 349-57.

⁵⁵ Id. "Chiloé- Ein Garten Gottes am Ende der Welt", in *Usque ad ultimum terrae. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773*, a cura di Johannes Meier (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 183-201.

⁵⁶ Questo volume è un ottimo punto di riferimento dello sviluppo storiografico tedesco in relazione agli studi delle missioni in America coloniale. Si vedano anche Michael Müller, "Jesuitas centro-europeos o 'alemanes' en las misiones de indígenas de las antiguas provincias de Chile y del Paraguay: (siglos XVII y XVIII)", in *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento*, 87-102 e Id., "Zentraleuropäische Jesuiten in Chile im 17./18. Jahrhundert – Eine Bilanz der bio-bibliographischen Forschung", in *Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert*, a cura di Rolf Decot (Mainz: Von Zabern, 2004), 41-65.

⁵⁷ Miquel Batllori, "Some International Aspects of the Activity of the Jesuits in the New World", *The Americas* vol. 14: 4 (1958): 432-36.

⁵⁸ Su quest'argomento si veda Adriano Prosperi, "L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione", *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1992), 189-220. Sui primi gesuiti e la missione si veda John W. O'Malley, "Mission and the Early Jesuits", *Ignatium Spirituality and Mission. The Way Supplement* 79 (1994): 3-10.

⁵⁹ Mario Scaduto, "La strada e i primi gesuiti", *AHSI* 40 (1971): 323-90. Cfr. François Curel, "La fin unique de la Compagnia de Jésus", *AHSI* 36 (1966): 186-211.

⁶⁰ Jhon W. O'Malley, "To travel to any part of the World. Jerónimo Nadal and the Jesuits Vocation", *Studies in the Spirituality of Jesuits* vol. 16: 2 (1984).

⁶¹ Jhon W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge: Harvard University Press, 1993). Cfr. Peter Duignan, "Early Jesuit Missionaries: a Suggestion for Further Study", *AA* 60 (1958): 225-299.

Dagli studi delle missioni interne, ma anche dei “primi gesuiti” negli anni ’70, ’80 e ’90 del Novecento, emerge il passaggio alla comparazione missionaria e alle prospettive globali sulla Compagnia di Gesù. Dall’anno 2000 in poi si sono sviluppate importanti ricerche su questo piano metodologico. Lo studio delle missioni interne e dell’immaginario religioso dei fondatori fa allargare lo sguardo analitico verso le missioni esterne (orientali e occidentali) dove esisteva una convergente morfologia: strategie, missioni, missionari e disciplinamento religioso.

Un importante tentativo per dimostrare l’universalità delle missioni è stata l’opera collettiva curata da Simon Delacroix *Histoire universelle des missions catholiques*⁶². Il secondo volume (1957) tratta del predominio delle missioni cattoliche negli spazi coloniali, in cui i gesuiti assumono un ruolo notevole. Invece, sulla storiografia interna, tra il 1912 e il 1925, il gesuita spagnolo Antonio Astrain scrisse la storia della “assistenza spagnola”: l’ *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*⁶³. Libro ricco in documenti, che segue un senso cronologico, ma anche assai istituzionale e apologetico. L’organizzazione dei dati ruota intorno ai periodi dei diversi Generali, indagando principalmente il generalato di Claudio Acquaviva⁶⁴. L’Europa e l’America compaiono in questi volumi con una straordinaria convergenza, grazie alle pratiche dei missionari e dei centralismi politici e religiosi progettati da Roma e da Madrid.

In questo senso, l’universalità del cattolicesimo e le missioni interne, vengono ora interpretati in processi comparati e globali. In parallelo al processo di globalizzazione, che oggi compone le strutture sociali, culturali, politiche ed economiche, la storiografia sui gesuiti risponde con studi che tentano di ricostruire i collegamenti, le convergenze e le divergenze, ma anche la centralità romana. Si confrontano le strategie, i metodi, il linguaggio utilizzato dagli attori, i rapporti con le popolazioni locali, i metodi usati per cristianizzare e disciplinare gli indigeni. Ovviamente non si possono tralasciare le realtà locali, dato che fu negli spazi locali dove l’universalità dei missionari interagì con le problematiche quotidiane. Ecco che compaiono quindi gli studi sulle grandi personalità della Compagnia che pensavano in termini universali: con un piede nella realtà locale, ma anche consapevoli del loro compito universale imposto dalla formazione gesuita e la centralità romana. Poiché i missionari pensarono la realtà dell’espansione del cattolicesimo in due sensi, cioè, locale e globale, la storiografia deve necessariamente descrivere questa forma di tradurre la realtà. L’intento è di dimostrare la “mondializzazione”⁶⁵ delle reti gesuitiche in età moderna, e come essa trovi nella Compagnia di Gesù importanti “mediatori culturali”. Intermediari che, nel caso dell’Indie occidentali, erano sostenuti dal sistema coloniale e dall’esercito spagnolo, elemento importantissimo per concepire lo sviluppo delle missioni in America⁶⁶.

Una via di mezzo fra lo studio dei “primi gesuiti” e la ricerca sulle pratiche dei gesuiti fuori l’Europa è costituita dai due volumi scritti da Jean Lacouture, *Jésuites. Une*

⁶² Simon Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions Modernes (XVII et XVIII siècle)*, vol. II (Paris: Librairie Grond, 1957).

⁶³ Antonio Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, 7 voll. (Madrid: Razón y Fe, 1912-1925).

⁶⁴ Su Claudio Acquaviva la voce scritta da Mario Rosa, “Acquaviva, Claudio”, in *DBI*, vol. I (Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1960), 168-178; sulle riforme spirituali nel suo Generalato si veda l’importante testo scritto da Michel de Certeau, “La réforme de l’intérieur au temps d’Acquaviva”, in *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d’une histoire* (Paris-Roma: Beauchesne-Centrum Ignatianum, 1974), 53-69. Sulle missioni ai tempi di Acquaviva si veda Broggio, Cantù, Fabre, Romano (edd.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*.

⁶⁵ Gruzinski, “La mondialisation ibérique”, in *Les quatres parties*, 17-41.

⁶⁶ Cfr. Ralph Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion* (Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1978).

*multibiographie*⁶⁷ (1991-1992), che fanno dialogare Roma, la Cina, la campagna in Francia e i gesuiti in Paraguay su uno stesso piano storico.

In lingua spagnola sono stati dati importanti contributi a quest'indirizzo, unendo gli spazi in cui si sono mossi i missionari e le principali strategie di cristianizzazione. Tra i testi più importanti sull'argomento, si distingue quello dello storico Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI* (1960), che indaga i metodi di approvazione del cristianesimo negli indigeni americani⁶⁸; tuttavia tralascia alcuni aspetti fondamentali: da un lato, l'idea di "missione" che portarono i missionari in America, e dall'altro, impostando lo studio sulla cristianizzazione in forma unidirezionale, l'universo culturale indigeno appare in forma passiva.

Nel 1992, in concomitanza con la commemorazione dei 500 anni della scoperta dell'America, è stato pubblicato un importante libro: *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial* (1992-1993).⁶⁹ L'autore, Manuel Marzal, storico spagnolo gesuita che lavorò in Perù, fa un'analisi dei rapporti tra gli indigeni e i gesuiti. Nello stesso anno, anche la storiografia spagnola getta uno sguardo generale sui gesuiti, conferendo alle storie gesuitiche in America una forte impronta di partecipazione alla commemorazione dei 500 anni dell'arrivo di Colombo⁷⁰. Dopo queste trattazioni generali, tra gli anni '90 e il 2000, sono stati pubblicati testi e opere collettive che evidenziano l'unità degli spazi missionari attraverso pratiche che oltrepassano tutti i confini americani: frontiera, economia, schiavitù ed evangelizzazione. Ancora una volta Marzal, con Sandra Negro (1997 e 2005)⁷¹ e Luis Bacigalupo (2007)⁷², ha curato volumi in cui si studiano le attività dei gesuiti e i loro rapporti con lo spazio coloniale.

Un altro incentivo alla ricerca viene fornito dalla storiografia gesuita con il *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*⁷³, edito a Madrid e a Roma nel 2001 e curato da Charles E. O'Neil e da Joaquín Domínguez. Si tratta di quattro volumi contenenti biografie e termini che costituiscono uno strumento e una chiave di lettura del mondo gesuitico, e allo stesso tempo avviano lo sviluppo della storiografia interna.

Con una ricerca affine, Marzal Teófanos Egido, nel suo testo *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico* (2004), ha contribuito allo studio dei rapporti fra Spagna e il mondo ispanico, sviluppando i multiformi vincoli tra i missionari spagnoli e le loro pratiche nelle terre

⁶⁷ Jean Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie. I. Les Conquérants* (Paris: Éditions du Seuil, 1991); Id., *Jésuites. Une multibiographie. II. Les Revenants* (Paris: Éditions du Seuil, 1992).

⁶⁸ "Los métodos de cristianización, tal como los entendemos aquí, son los medios a que se recurrió en Indias, de una manera consciente, para provocar la aceptación del cristianismo por parte de los indígenas. Tenían, por lo tanto, un fin exclusivamente interno. Presuponen los métodos de evangelización y se complementan con los de cura pastoral. Abarcan no sólo el estadio de la conversión de los nativos, sino todo el conjunto de la cristianización. Iban dirigidos a provocar el asentamiento de los indios, pero no se agotan las causas por las que éstos aceptaron el cristianismo. Generalmente hablando, la causa hay que buscarlas en los métodos; pero, a veces, los indios podían hacerse cristianos movidos por resortes que escapaban al poder de los métodos mismos", in Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI* (Madrid: CSIC, 1960), 10; cfr., León Lopetegui, *El padre José de Acosta, S.I., y las misiones* (Madrid: CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942).

⁶⁹ Manuel Marzal, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, 2 voll. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992-1994).

⁷⁰ Ángel Santos, *Los jesuitas en América* (Madrid: MAPFRE, 1992).

⁷¹ Sandra Negro e Manuel M. Marzal, *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial* [1997] (Lima-Quito: Pontificia Universidad Católica del Perú, Abya-Yala, 2000); Id. *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005).

⁷² Manuel Marzal e Luis Bacigalupo (edd.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549-1773* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andino, 2007).

⁷³ Charles E. O'Neil e Joaquín Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, 4 voll. (Madrid-Roma: Institutum Historicum, Universidad Pontificia Comillas, 2001).

americane⁷⁴. Lo stesso studio hanno fatto i curatori del volume *La misión y los jesuitas en la América española* (2005)⁷⁵, orientando le loro domande verso i percorsi di cambiamento e di continuità delle missioni. Javier Burrieza ha invece rivolto la sua ricerca un panorama generale dello sviluppo missionario dei gesuiti in America come emerge nel suo libro *Jesuitas en Indias* (2007)⁷⁶. Sebbene non si tratti di ricerche comparate, esse ampliano lo sguardo sui lavori missionari, conferendo alle missioni un carattere universale e connesso al centralismo spagnolo: argomento fondamentale per capire le reti di potere della Compagnia⁷⁷. È interessante notare come questi testi stimolino ad osservare parallelamente le problematiche affrontate dai missionari nell'America coloniale. Un altro contributo spagnolo è stato pubblicato nel 2012, a seguito di un convegno internazionale tenutosi a Barcellona. Con il titolo *Jesuitas e Imperios de Ultramar*⁷⁸, il libro tenta di rintracciare i due universalismi dell'epoca: il progetto universale della Compagnia e l'universalità della Monarchia spagnola.

Negli ultimi anni anche la storiografia italiana ha rivolto uno sguardo universale alle ricerche sulla Compagnia. Al riguardo, è importante il libro scritto da Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie* (2001)⁷⁹: egli, attraverso una lettura sistematica delle lettere *indipetae* spedite al Generale dai giovani gesuiti, ha esaminato la ricerca della santità e il desiderio della conversione universale. Allo stesso modo Roscioni ha focalizzato la sua attenzione sui giovani italiani; mentre Paolo Broglio si è dedicato al versante ispanico. Portando avanti le ricerche di dottorato, Broglio ha scritto un libro interessante in cui la premessa dei missionari era “evangelizzare il mondo” (2004)⁸⁰, osservando quindi le divergenze e le convergenze fra le missioni in Spagna fra “moriscos” e le missioni in America fra “indios”. I collegi, le missioni e i principali missionari sono presentati in questo libro con grande coerenza, per poi essere approfonditi nel volume collettivo *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva* (2007)⁸¹, in cui sono affrontate le problematiche mondiali che emersero durante il generalato di Acquaviva. In questa raccolta di saggi il testo di Pierre-Antoine Fabre, “Saggio di geopolitica delle correnti spirituali”, evidenzia in forma chiara come un personaggio, in questo caso il gesuita spagnolo Alonso Sánchez, può ricreare le problematiche della Compagnia nella geopolitica di età moderna⁸². Un piano di ricerca simile al precedente è stato sviluppato dall'orientalista italiana Elisabetta Corsi, in una raccolta di saggi intitolati *Órdenes religiosas entre América y Asia. Idea para una historia*

⁷⁴ Teófanos Egido, Javier Burrieza, Manuel Revuelta, *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico* (Madrid: Marcial Pons, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004).

⁷⁵ José Jesús Hernández e Rodrigo Moreno, *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias* (Sevilla: CSIC, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2005).

⁷⁶ Javier Burrieza, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna* (Valladolid: Universidad de Valladolid); cfr. *Misión a las indias: de Roma a Lima. La misión a las indias, 1619 (razón y visión de una peregrinación sin retorno, por el Padre Gregorio Pallas)*, a cura di José Jesús Hernández (Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2006).

⁷⁷ Cfr. Javier Burrieza, “La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía hispánica”, *Hispania Sacra* 121 (2008): 181-229.

⁷⁸ Alexandre Coello de la Rosa, Javier Burrieza e Doris Moreno (a cura di), *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XIX* (Madrid: Sílex, 2012).

⁷⁹ Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani* (Torino: Einaudi, 2001).

⁸⁰ Broglio, *Evangelizzare il mondo*.

⁸¹ Broglio, Cantù, Fabre, Romano, *I gesuiti*. Cfr. Diego Poli (a cura di), *Una pastorale della comunicazione: Italia, Ungheria, America e Cina: l'azione dei gesuiti dalla fondazione allo scioglimento dell'ordine* [Atti del convegno di studi, Roma-Macerata, 24-26 ottobre 1996] (Roma: Il Calamo, 2002); cfr. Gabriella Zarri, (a cura di), *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina* [Atti del seminario di Roma 21-22 giugno 2001] (Lecce: Congedo Editore, 2003).

⁸² Id., “Saggio di geopolitica delle correnti spirituali. Alonso Sánchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma (1579-1593), in *I gesuiti*, 185-203.

misionera de los espacios coloniales (2008)⁸³. Corsi propone un'analisi comparativa delle missioni fra l'America e l'Asia, una chiave di lettura dell'universo culturale gesuita moderno.

Questa storiografia comparativa si è sviluppata anche in Francia. Notevole è la tesi di dottorato scritta da Youssef El Alaoui, *Jésuites, morisques et indiens* (1998), in cui si esaminano in parallelo le strategie di José de Acosta e Ignacio de Las Casas⁸⁴. Nel 2007 sono uscite due raccolte di saggi che orientano le loro domande sulla comparazione e l'universalità delle missioni. La prima, *Les Jésuites en Espagne et en Amérique: jeux et enjeux du pouvoir (XVIe-XVIIIe siècles)*⁸⁵, è incentrata sullo spazio missionario ispanico, mentre la seconda, *Missions religieuses modernes. Notre lieu est le monde*⁸⁶ a cura di Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent, riprende il motto proposto da Jerónimo Nadal sulla conversione mondiale. Un altro contributo è stato curato da Charlotte de Castelneau-l'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky e Ines G. Zupanov: le autrici analizzano l'intreccio tra la missione e la circolazione dei saperi tra il Seicento e l'Ottocento⁸⁷.

Senza dubbio, nell'ultimo decennio la storiografia anglosassone ha contribuito, in una prospettiva planetaria, allo studio dei fenomeni missionari. Riguardo le Americhe, è stata pioniera la ricerca di Herbert Eugene Bolton sulla missione come una "istituzione di frontiera" (1917)⁸⁸. Il nuovo approccio non si capisce senza i contributi dello storico Kenneth Scott Latourette - il quale scrisse una storia di lunga durata delle missioni nel suo libro *A History of the Expansion of Christianity (1937-1945)*⁸⁹ - e del missionario anglicano Stephen Neill, che scrisse tre importanti libri sulle missioni⁹⁰, sui rapporti fra il colonialismo e la missione⁹¹ e sul dialogo delle religioni⁹². Questo processo viene delineato anche nel libro *Christianity and Missions, 1450-1800*⁹³ (1997), curato da J.S. Cummins, in cui egli raccolse vari saggi sull'espansione del cristianesimo, scritti e pubblicati tra il 1929 e il 1980. In questo libro, compaiono, per esempio, David Brading⁹⁴, Magnus Mörner⁹⁵, John Patrick Donnelly⁹⁶, John Leddy Phelan⁹⁷ e David E. Mungello⁹⁸ che s'interrogarono sulla propagazione della fede cristiana in epoca moderna.

⁸³ Elisabetta Corsi (a cura di), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (México: El Colegio de México, 2008).

⁸⁴ Youssef El Alaoui, *Jésuites, morisques et indiens: étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)* (Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses, 1998).

⁸⁵ Anne Molinié, Alexandra Merle, Araceli Guillaume-Alonso, *Les Jésuites en Espagne et en Amérique: jeux et enjeux du pouvoir (XVIe-XVIIIe siècles)* (Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007).

⁸⁶ Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent, *Missions religieuses modernes. Notre lieu est le monde* (Roma: École Française de Rome, 2007).

⁸⁷ Id., *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI e XVIII siècle* (Madrid: Casa de Velázquez, 2011).

⁸⁸ Herbert Eugene Bolton, "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies", *American Historical Review* 23 (1917): 42-61.

⁸⁹ Id., *A History of the Expansion of Christianity*, 7 voll. (New York-London: Harper and Brothers, 1937-45).

⁹⁰ Id., *A History of Christian Missions* [1964] (New York: Penguin Books, 1986).

⁹¹ Id., *Colonialism and Christian Missions* (London: Lutterworth Press, 1966).

⁹² Id., *Christian Faith and Other Faiths. The Christian Dialogue with Other Religions* (London-New York: Oxford University Press, 1961).

⁹³ Id. (edited by), *Christianity and Missions, 1450-1800. An Expanding World*, vol. 28 (Aldershot: Ashgate, 1997).

⁹⁴ Id., "Prophet and Apostle: Bartolomé de las Casas and the Spiritual Conquest of America" [1984], in Cummins, *Christianity and Missions*, 117-38.

⁹⁵ Id., "The Guaraní Missions and the Segregation Policy of the Spanish Crown" [1961], in Cummins, *Christianity and Missions*, 197-216.

⁹⁶ Id., "Antonio Possevino's Plan for World Evangelization" [1988], in Cummins, *Christianity and Missions*, 37-56.

⁹⁷ Id., "Pre-Baptismal Instruction and the Administration of Baptism in the Philippines during the Sixteenth Century" [1955], in Cummins, *Christianity and Missions*, 139-160.

⁹⁸ Id., "Sinological Torque: the Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth-Century Missionary Interpretations of Confucianism" [1978], in Cummins, *Christianity and Missions*, 217-36.

Riguardo le missioni, l'espansione e la cultura gesuita, il convegno internazionale tenutosi a Boston (1999-2002) e organizzato da Jhon W. O'Malley, ha contribuito non solo ad ampliare la visione sulle attività dei missionari, ma ha anche avviato un'apertura storiografica dall'interno verso una storiografia dall'esterno. I volumi, *The Jesuits* (1999) e *The Jesuits II* (2006)⁹⁹, entrambi frutto di importanti collaborazioni, analizzano in una prospettiva mondiale le diverse pratiche artistiche, economiche, culturali e di conversione religiosa in ogni angolo del mondo. La stessa logica è seguita da Gauvin Alexander Bailey, il quale focalizza le sue domande sulle trasformazioni artistiche portate avanti dai gesuiti¹⁰⁰. Altri contributi, con le stesse premesse analitiche citate in precedenza, sono: *Why have you come here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America* (2006)¹⁰¹, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (2006)¹⁰² e *The Cambridge Companion to the Jesuits* (2008)¹⁰³.

Una volta inseriti nei processi globali, i gesuiti sono stati introdotti anche negli studi sulla mediazione culturale. Essi sono personaggi che oltrepassarono le frontiere e pensarono la realtà in due sensi; quello definito dalla storiografia francese come *passeurs culturels*¹⁰⁴. In un dossier pubblicato dalla rivista *Archivum Historicum Societatis Iesu* (2005)¹⁰⁵, Diogo Ramada Curto indaga il ruolo di "intermediari" svolto dai Gesuiti in diverse popolazioni. Con una raccolta di saggi che spaziano dal Cile ai problemi dell'*accommodatio* in Cina, questo dossier ci dimostra la capacità gesuita della mediazione culturale, la traduzione, il dialogo dall'alto e dal basso, la conversione religiosa e il disciplinamento politico-culturale.

Questo è il panorama della storiografia sui gesuiti sviluppata negli ultimi anni, soprattutto ad opera di studiosi francesi, italiani, spagnoli e anglosassoni. L'approccio analitico e metodologico è stato quello della comparazione, ma si è sviluppata anche l'idea dell'ambizione planetaria dei gesuiti sia nelle Indie orientali sia nelle Indie occidentali, ma anche nelle missioni europee.

Gli studi sull'espansionismo europeo trovano nella Compagnia di Gesù importanti argomenti di studio con i quali dimostrare ipotesi. In questo senso, le tesi di dottorato, le monografie e i convegni, che si tengono nei centri di ricerca e nelle università, dimostrano l'importanza dei gesuiti come agenti della prima età moderna: mediatori della Riforma cattolica e operatori globali del disciplinamento sociale e religioso.

Un bilancio nazionale

Perché questo rinnovamento storiografico non è arrivato in Cile?

⁹⁹ *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, edited by John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy (Toronto: University of Toronto, 1999); Id. *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, (Toronto: University of Toronto, 2006).

¹⁰⁰ Gauvin Alexander Bailey, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773* (Toronto: Toronto University Press, 1999).

¹⁰¹ Nicholas P. Cushner, *Why have you come here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America* (New York: Oxford University Press, 2006).

¹⁰² Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Id., "Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early Modern Pacific", *Journal of Global History* 1 (2006): 41-58.

¹⁰³ Thomas Worcester (edited by), *The Cambridge companion to the Jesuits* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

¹⁰⁴ Su quest'argomento si vedano Berta Ares e Serge Gruzinski, *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997) e Serge Gruzinski e Louise Bénat-Tachot, *Passeurs culturels. Mécanisme de métissage* (Paris: Presses Universitaires de Marne-la-Vallée, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001).

¹⁰⁵ Id. "The Jesuit and Cultural Intermediacy in the Early Modern World", *AHSI* 74 (2005): 3-22.

Com'è stato sottolineato, i gesuiti e la Compagnia di Gesù diventano velocemente “gesuiti cileni”: le frontiere nazionali assorbono i diversi argomenti di studio, ovviamente non solo riguardo i gesuiti. Situare in rigide frontiere, quando neanche i propri personaggi pensavano in quelle coordinate, dato che erano immerse su una rete di potere imperiale e coloniale, crea interpretazioni che non rendono comprensibili tutti i fenomeni storici. Pur nella consapevolezza che le categorie di “nazionale” e di “nazione” abbiano contribuito a rilevanti analisi sullo sviluppo delle società regionali, tuttavia non hanno consentito lo studio delle complessità dei processi interregionali delle Americhe. Il multiforme tessuto delle comunità latinoamericane si è svolto fra loro, ma anche con il mondo, sfidando i limiti territoriali e le sovranità nazionali.

Recentemente gli storici stranieri hanno focalizzato la loro attenzione sui processi storici del Cile, soprattutto sul Novecento: il Fronte Popolare, il decennio del '60, il periodo delle grandi trasformazioni sociali, il governo dell'Unità Popolare (1970-73), la Dittatura militare (1973-1989) e la transizione democratica del '90. E questa storiografia dunque ha tentato di includere il globale e il locale su uno stesso piano di ricerca, influenzata anche dagli studi sulla Guerra fredda che nell'ultimo tempo ha studiato le periferie del conflitto globale attraverso il termine “sud globale”¹⁰⁶.

La storia coloniale cilena, a differenza dei due grandi poli geografico-culturali, quali furono i vicereami messicani e peruviani, non ha ricevuto una grande attenzione internazionale. Diverso è il caso dei mapuches che in genere affascinano gli antropologi, interessati ai loro processi di etnogenesi nel periodo coloniale, ma anche alla loro acculturazione e alla guerra contro gli spagnoli¹⁰⁷. La storiografia sul Cile coloniale diventa quindi locale, incentrata sulle frontiere nazionali e senza una maggiore preoccupazione scientifica a livello internazionale¹⁰⁸. In

¹⁰⁶ Un esempio in Odd Arne Westad, *The Global Cold War: Third World Interventions and the Making of Our Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) ma anche in *The Cambridge History of the Cold War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

¹⁰⁷ L'antropologo Louis Faron è stato uno dei principali ricercatori sui mapuches. Si vedano: “Araucanian Patri-Organization and the Omaha System”, *AA* 58: 3 (1956): 435-56; “The Effects of Conquest on the Araucanian Picunche during the Spanish Colonization of Chile: 1536-1635”, *Ethnohistory* vol. VII: 3 (1960): 239-307; *Mapuche Social Structure. Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile* (Illinois: The University of Illinois Press, 1961); “The Dakota-Omaha Continuum in Mapuche Society”, *The Journal of the Royal Anthropological* vol. XCI: 1 (1961): 11-22; Id., “La montaña mágica y otros mitos de origen de los mapuches de Chile central”, *Nütram* año IV: 2 (1988). Per altri studi si vedano Joseph Claude, “La vivienda araucana”, *Anales. Universidad de Chile* vol. I: serie 3 (1931); Id., “Costumbres araucanas”, *Revista Universidad de Chile* vol. XVIII (1933): 1053-74; Id., “Costumbres araucanas”, *Revista Universidad de Chile* vol. XIX (1934): 1053-74; Id., “Death and Fertility Rites of the Mapuche (Araucanian) Indians of Central Chile”, *Ethnology* vol. 2: 2 (1963): 135-56; Id., “The Magic Mountain and Other Origin Myths of the Mapuche Indians of Central Chile”, *The Journal of American Folklore* vol. 76: 301 (1963): 245-48. Ernesto Wilhelm de Moebach, *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX* (Santiago: Imprenta universitaria, 1936); Emil Housse, *Une épopée indienne: les araucans du Chili* (Paris: Libr. Plon, 1939); Donald Brand, “A Brief History of Araucanian Studies”, *New Mexico Anthropologic* vol. V: 2 (1941): 19-35; Al. Hallowell, “Araucanian Parallels to the Omaha Kinship Pattern”, *AA* vol. XLV: 3 (1943): 489-91; John Cooper, “The Araucanians”, in *Handbook of South American Indians* vol. II, edited by Julian Steward (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1946), 687-766; Alfred Métraux, “Le shamanisme araucan”, *Revista Instituto Antropología Universidad Nacional de Tucumán* vol. II (1942): 309-62; Inez Hilger, *Araucanian Child Life and Its Cultural Background* (Washington, D.C.: Smithsonian, 1957). Si veda anche Mischa Titiev, *Araucanian culture in transition* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1951). L'antropologa cilena, Ana Mariella Bacigalupo, ha contribuito anche con importanti ricerche da una prospettiva di genere: “Rethinking Identity and Feminism: Contributions of Mapuche Women and Machi from Southern Chile”, *Hypatia* vol. 18: 2 (2003): 32-57; “Ritual Gendered Relationships: Kinship, Marriage, Mastery, and Machi Modes of Personhood”, *Journal of Anthropological Research* vol. 60: 2 (2004): 203-29; “The Mapuche man who became a woman shaman: Selfhood, gender transgression, and competing cultural norms”, *American Ethnologist* vol. 31: 3 (2004): 440-57; “The Creation of a Mapuche Sorcerer: Sexual Ambivalence, the Commodification of Knowledge, and the Coveting of Wealth”, *Journal of Anthropological Research* vol. 61: 3 (2005): 317-36.

¹⁰⁸ Qui ovviamente non faccio riferimento alla fortuna della storiografia cilena coloniale a livello internazionale, bensì alla produzione nazionale, e pure, allo scarso interesse di storici stranieri sulle problematiche del Cile coloniale. Questa premessa si

questo senso, la storiografia sui gesuiti, salvo alcuni studi¹⁰⁹, non è stata un'eccezione alla regola. Si deve sottolineare che quando il Cile viene studiato dall'esterno, ciò si verifica principalmente attraverso ricerche e libri che esprimono una visione generale delle Americhe, e non una particolare preoccupazione riguardo le problematiche cilene¹¹⁰.

In questo lavoro si presenta un quadro, certamente non complessivo e con alcuni tagli arbitrari, della storiografia del Novecento, che si è occupata dei percorsi della Compagnia di Gesù in Cile; si fa quindi distinzione in base ai soggetti di studio e ai lineamenti analitici e metodologici. A prima vista sembra di trovarsi di fronte a una bibliografia sterminata, tuttavia ci sono ancora grandi vuoti, soprattutto riguardo alcuni personaggi e i collegamenti interni ed esterni.

La storiografia dell'Ottocento, sviluppata particolarmente dagli storici liberali, i quali interpretarono le azioni dei gesuiti in epoca coloniale come parte del "colonialismo"¹¹¹ spagnolo, è caratterizzata da considerazioni assai critiche e polemiche riguardo i gesuiti e le loro pratiche religiose: superstizioni, intromissioni politiche e gesuiti utopici. Tuttavia fu riconosciuto il grande lavoro educativo e l'importanza delle opere scritte dai gesuiti, che utilizzarono come fonti per scrivere le loro stesse storie e le loro descrizioni politiche del Cile.

Diversamente, nel Novecento sono apparse due tipi di storiografia sui gesuiti: l'una con un chiaro scopo apologetico, l'altra distaccata e con un approccio più analitico e interpretativo. Questi processi di rinnovamento intellettuale, sia degli studi apologetici sia di quelli interpretativi, ci dimostrano l'importanza dei gesuiti nella storiografia cilena del Novecento, ma anche le forti assenze, qual'è ad esempio la necessità di comprendere e studiare i gesuiti nella loro dimensione globale e non soltanto nell'ambito della realtà locale.

Per creare un catalogo della Compagnia di Gesù in Cile, si devono distinguere gli argomenti e i diversi approcci di studio. Si è quindi suddivisa la storiografia in otto soggetti, seguendo un ordine cronologico in modo da evidenziare lo sviluppo delle tematiche e delle metodologie.

Il primo gruppo è costituito delle storie generali, di cui trattano principalmente tre libri: il testo, in due volumi, dello storico gesuita Francisco Enrich, pubblicato a Barcellona nel 1891, dal titolo *Historia General de la Compañía de Jesús en Chile*¹¹². Sebbene contenga degli errori per mancanza di documenti, ancora oggi è di fondamentale importanza e, soprattutto, si può considerare la migliore storia generale scritta sui gesuiti¹¹³. Una maggiore quantità di dati e personaggi è presente - anche se, com'è stato già segnalato, con un taglio fortemente apologetico - ne l'*Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, dello storico spagnolo Astrain¹¹⁴. L'*Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1974)*¹¹⁵ scritta dal gesuita cileno Walter Hanisch, è un testo che ci permette di verificare le cronologie e dare uno sguardo generale alle dimensioni in cui si sono mossi i gesuiti. La particolarità di queste storie è che

dovrebbe confrontare con una ricerca sistematica delle tesi dottorali realizzate nelle università anglosassoni, europee, orientali e latinoamericane. Senza dubbio, ci saranno interessanti ricerche da analizzare.

¹⁰⁹ Si vedano gli studi di ricercatori stranieri sui gesuiti in Cile nelle prossime pagine.

¹¹⁰ Si veda ad esempio Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* vol. I (Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963), 223-228; Antonio Egaña, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur* (Madrid: BAC, 1966), 235 e ss.; Ángel Santos, SJ., *Los jesuitas en América* (Madrid: MAPFRE, 1992), 149-173; Manuel Marzal, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, II vol. (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992-1994), 17 e ss.

¹¹¹ Concetto peggiorativo in confronto al colonialismo spagnolo.

¹¹² Id., *Historia General de la Compañía de Jesús en Chile*, II voll. (Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal, 1891).

¹¹³ Ho consultato il terzo volume, ancora non pubblicato, nella BCSI.

¹¹⁴ Id., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*.

¹¹⁵ Id., *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)* (Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1974).

provengono dall'interno della Compagnia. Ad oggi, manca una storia generale scritta dall'esterno¹¹⁶.

Nel corso del Novecento si è sviluppata la tendenza a raccogliere i documenti scritti dai gesuiti. Sotto l'influsso del testo "Monumenta Historica Societatis Iesu", che raccolse i documenti dei gesuiti, anche la storiografia cilena ha sviluppato questa tradizione. Dapprima, sono state pubblicate quattro nuove edizioni de l'*Histórica relación del Reino de Chile*, scritta da Alonso de Ovalle, e pubblicata a Roma nel 1646¹¹⁷. Il testo del missionario Diego de Rosales, *Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano* (1674), è stato riproposto attraverso l'eccezionale edizione curata da Mario Góngora nel 1989¹¹⁸. Prima di questa data, sono state pubblicate raccolte di frammenti a cura di Alfonso Calderón (1969)¹¹⁹, nonché una trascrizione di un capitolo inedito dell'*Historia General* (1981)¹²⁰. Dello stesso Rosales, sono stati pubblicati i ritrovati frammenti dell'opera *Conquista spiritual* e la seconda parte del *Flandes indiano*, con il titolo *Seis misioneros en la frontera mapuche*, per volontà di Gustavo Valdés (1991)¹²¹. Altre biografie di gesuiti scritte da Rosales sono comparse in diverse riviste¹²². Il libro scritto dal gesuita cileno esiliato in Italia, Juan Ignacio Molina, *Compendio de la Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*¹²³, e il libro scritto da Manuel Lacunza, *Venida del Mesias en Gloria y Majestad*¹²⁴, sono stati ugualmente pubblicati in nuove edizioni, favorendo la lettura dell'attività dei due fondamentali pensatori per la moderna Compagnia di Gesù. Mentre, lettere e relazioni missionarie, sono state pubblicate in riviste accademiche¹²⁵. Fino ad oggi, l'epistolario di Ignacio Molina (1979), raccolto da Walter Hanisch e Charles Renane, e le *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica, 1680-1778* (1969-2001), costituiscono i lavori più completi di selezione e raccolta di lettere¹²⁶.

Sulle relazioni inviate dal Cile a Roma e viceversa, Carlos Leonhardt pubblicò nel 1927 le lettere annue della Provincia del Paraguay, scritte fra il 1609 e il 1614, quando il Cile era parte

¹¹⁶ In questo giorni si prepara un progetto editoriale coordinato da Claudio Rolle per fare una storia della Compagnia di Gesù nel Cile repubblicano, dalla restaurazione fino al Novecento.

¹¹⁷ a cura di Raúl Silva Castro (Santiago: Zigzag, 1961); (Santiago: Instituto de Literatura chilena, 1969); a cura di Walter Hanisch (Santiago: Editorial Universitaria, 1974); (Santiago: Pehuén, 2003). Il 2012 è stata stampata una versione facsimilare del volume custodito nella BGH, Salamanca. Ancora non c'è un'edizione critica.

¹¹⁸ Diego de Rosales, *Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano* [1674], a cura di Mario Góngora, II voll. (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1989).

¹¹⁹ Diego de Rosales, *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, a cura di Alfonso Calderón (Santiago: Editorial Universitaria, 1969).

¹²⁰ Adolfo Ibáñez, "Un capítulo inédito de la *Historia General del Reino de Chile* del Padre Diego Rosales", *Historia* 16 (1981): 367-381.

¹²¹ Diego de Rosales, *Seis misioneros en la frontera mapuche* (Temuco: Centro Ecuménico Diego de Medellín-Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1991).

¹²² "Vida del padre Alonso de Ovalle de la Compañía de Jesús", *BACHH* 10 (1930): 351-382; "Vida del misionero Juan Moscoso (1581-1663)", *AHICH* 5 (1987): 155-181; il viaggio di Nicolás Mascardi fu pubblicato da Miguel Luis de Amunátegui, in *La cuestión de los límites entre Chile i la República Argentina*, tomo III (Santiago: Imprenta Nacional, 1880), 76-104.

¹²³ a cura di Walter Hanisch (Santiago: Editorial Universitaria, 1978); *Ensayo sobre la historia natural de Chile, Colonia 1810*, a cura di Rodolfo Jaramillo (Santiago: Editorial Maule, 1987); (Santiago: Pehuén, 2000).

¹²⁴ a cura di Mario Góngora (Santiago: Editorial Universitaria, 1969); *Tercera parte de la venida del Mesías en Gloria y Majestad*, a cura di Adolfo Nordenflucht (Madrid: Editora Nacional, 1978).

¹²⁵ Salvador Canals, "Cartas de jesuitas", *Revista chilena de historia y geografía* (1911): 657-666; Walter Nepomuceno, "Estado de la provincia de la Compañía de Jesús en el reino de Chile, desde el mes de marzo de 1757, hasta esta fecha del presente año de 1762", *Historia* 6 (1967); Mauro Mathei, "Noticias del misionero jesuita P. Nicolás Kleffert acerca del alzamiento araucano de 1723", *AHICH* 19 (2001), 195-215.

¹²⁶ Charles Renan e Walter Hanisch, *Epistolario de Juan Ignacio Molina* (Santiago: Editorial Universitaria, 1979); *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica, (1680-1778)*, 5 voll, a cura di Mauro Mathei e Rodrigo Moreno (Santiago: Universidad Católica de Chile, 1969-2001).

di tale provincia¹²⁷. La raccolta più importante è costituita dagli otto volumi dei *Monumenta Peruana*, pubblicati da Antonio Egaña ed Enrique Fernández fra il 1954 e il 1986¹²⁸. Importante è stata anche la pubblicazione delle lettere scritte dai Generali Claudio Acquaviva e Muzio Vitelleschi, fra il 1608 e il 1639, e indirizzate alla Provincia paraguayana. Questo lavoro, realizzato dal gesuita Martín María Morales, apre la nova serie della “Monumenta Historica Societatis Iesu” (2005)¹²⁹.

Indispensabili sono i dizionari, in cui compaiono i nomi dei gesuiti che lavorarono in Cile. Il *Diccionario biográfico colonial de Chile* (1906)¹³⁰, di José Toribio Medina, include descrizioni, dati e rapporti familiari dei diversi gesuiti che trascorsero la loro vita nel Cile coloniale. Diversamente, l'ancora inedito *Diccionario histórico biográfico de jesuitas chilenos (1593- 1767)*¹³¹, di Arturo Fontecilla, raccoglie in forma complessiva la vita dei gesuiti “cileni”. Della stessa forma, il dizionario curato da Charles O'Neill e Joaquín Dominguez (2001)¹³² comprende biografie e tematiche gesuitiche, includendo anche alcune voci biografiche dei gesuiti che furono attivi in Cile.

Attualmente si sta sviluppando la “Biblioteca Jesuita de Chile” (*BJCh*) con la finalità di pubblicare monografie sui gesuiti, ma anche raccolte ed edizioni critiche di documenti. Il primo volume ad essere stato pubblicato è il *Catálogo de Jesuitas de Chile (1593-1767)*, ad opera dello storico gesuita Eduardo Tampe e pubblicato nel 2008¹³³. Il secondo è costituito dai testi inediti del gesuita Luis de Valdivia, curato dallo spagnolo José Manuel Díaz Blanco, e intitolato *El alma en la palabra* (2011)¹³⁴. Il terzo volume è la tesi di dottorato del teologo Freddy Parra sul millenarismo del gesuita Lacunza (2012)¹³⁵. In corso di stampa sono le raccolte delle lettere annue della provincia cilena, curata da Jaime Valenzuela tra il 1609 e il 1690¹³⁶, e le relazioni della visita effettuata da Andrés de Rada a Santiago, tra il 1665 e il 1666, oltre la polemica tra Paraguay, Roma e Santiago per il progetto di unione fra il Cile e il Paraguay¹³⁷.

Un terzo gruppo si può individuare nelle ricerche sulle missioni e i missionari¹³⁸ - in cui rientrano anche le tematiche sul martirio, specificamente, sui martiri a Elicura (1612) - e vari

¹²⁷ Carlos Leonhardt, *Iglesia. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614)* (Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser, 1927).

¹²⁸ *MP* (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1954-1986).

¹²⁹ Martín María Morales, SJ. *A mis manos han llegado. Carta de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Monumenta Historica Societatis Iesu (nova serie), vol. I (Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005).

¹³⁰ Id, *Diccionario biográfico colonial de Chile* (Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1906).

¹³¹ Id, *Diccionario histórico biográfico colonial de jesuitas chilenos (1593-1767)*. Questo dizionario si trova nella BCSI.

¹³² O'Neill e Dominguez, *DHCJ*.

¹³³ Id, *Catálogo de jesuitas de Chile (1593-1767). Catálogo de regulares de la Compañía en el antiguo Reino de Chile y en el destierro, BJCh*, tomo I (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, DIBAM, 2008).

¹³⁴ Id, *El alma en la palabra. Escritos inéditos del Padre Luis de Valdivia, BJCh*, tomo II (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011).

¹³⁵ Id, *El reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza, BJCh* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012).

¹³⁶ *Cartas anuas de la Compañía de Jesús en Chile (1615-1690), BJCh* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile) [in preparazione].

¹³⁷ Rafael Gaune, *Jesuitas rebeldes y naturales. La Viceprovincia de Chile de la Compañía de Jesús y la visita de Andrés de Rada, S.J. 1665-1666, BJCh* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado-Facultad de Filosofía y Humanidades, Pontificia Universidad Católica de Chile-Instituto de Historia) [in preparazione].

¹³⁸ Gaspar Cardemil, “Los jesuitas de la época colonial de Chile”, *Revista Católica* 19 (1910); Juan Ramón Ramírez, “Los jesuitas en el coloniaje”, *Revista Católica* 20 (1911); Crescente Errazuriz, “Establecimiento en Chile de la Compañía de Jesús”, in *Obras I. Páginas Escogidas* (Santiago, Editorial Zigzag, 1936); Tomás Thajer Ojeda, “Jesuitas alemanes en Chile durante la época colonial”, *BACH* 37 (1947); Mauro Matthei, “Los primeros jesuitas germanos en Chile (1686-1722)”, *BACH* 34 (1967): 147-89; Mariano José Campos, *Nahuelbuta* (Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1972).

contributi, molto apologetici¹³⁹, che peraltro non contribuiscono alla discussione sui significati del martirio nella Compagnia di Gesù, o sulla dimensione politica del martirio. Come un'analisi rigorosa e una ricostruzione delle varie dimensioni dopo la morte dei tre gesuiti, si possono leggere il libro *Jesuitas y Mapuches* (1996)¹⁴⁰, scritto dall'antropologo Rolf Foerster, e *Razón de Estado y Buen Gobierno* (2010)¹⁴¹, scritto da Díaz Blanco; testi che analizzano le problematiche simboliche e politiche generate dal martirio. Tuttavia, il libro più completo sul martirio è *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte* (1937)¹⁴², scritto dal gesuita José María Blanco: esso raccoglie i documenti scritti dopo la morte dei tre gesuiti.

In sintonia con lo sviluppo storiografico della storia locale sono stati scritti vari contributi sulle problematiche delle missioni, situate in un contesto micro territoriale¹⁴³. Dal 1928 al 2005, troviamo testi che studiano le specificità dell'isola di Chiloé: modellata dall'architettura sviluppata dai gesuiti, una strategia circolare e volante di fare missione e la complessità geografica dell'isola meridionale¹⁴⁴.

Senza dubbio, lo storico Jorge Pinto ha contribuito con importanti testi sulle vicende gesuitiche nel Cile meridionale. Partendo proprio dal sud, e includendo quindi problematiche indigene contemporanee, egli analizza i vari intrecci del passato coloniale, nei quali si possono ritrovare le questioni del presente. Dall'uso della parola missionaria come strategia di cristianizzazione, ai rapporti fra francescani e gesuiti, i principali personaggi, e le problematiche di frontiera, Pinto ha sviluppato le sue ricerche con interessanti dimostrazioni¹⁴⁵.

Un quarto gruppo si è sviluppato intorno alla cristianizzazione portata avanti dai gesuiti. Questi testi ci dimostrano un'apertura della storiografia verso l'esterno della Compagnia. C'è dunque un passaggio dalla storia interna, rappresentata dagli storici gesuiti, all'apertura accademica degli argomenti. Negli ultimi anni sono stati dati importanti contributi alle strategie

¹³⁹ “Los mártires de Elicura. Su futura beatificación”, *Revista Católica* 4 (1903); Eduardo Vicuña, “Los mártires de Elicura. PP. Martín de Aranda Valdivia, Horacio Vecchi y Hno. Diego de Montalbán”, *San Javier* 3 (1930); Alejandro Hunneus, “Los mártires de Elicura”, *Revista Católica* 74 (1938); Enrico Rosa, “Un ternario di martiri cileni e il IV centenario del cristianesimo nel Cile”, *Civiltà Católica* 4 (1938).

¹⁴⁰ Id, *Jesuitas y Mapuches, 1593-1767* (Santiago: Editorial Universitaria, 1996).

¹⁴¹ Id. *Razón de Estado y Buen Gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010).

¹⁴² Id, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del Hermano Diego de Montalbán de la Compañía de Jesús, mártires de Elicura en Arauco* (Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1937).

¹⁴³ Reinaldo Muñoz, “Los jesuitas en Chillán en el siglo XVIII”, *Revista chilena de Historia y Geografía* 36 (1920); Benjamín García, “El camino de Vuriloche. Frailes misioneros jesuitas y franciscanos”, *Revista chilena de Historia y Geografía* 108 (1946); Walter Hanisch, “Los jesuitas en La Serena: 1627-1767”, *BACH* 102 (1991-1992); “Los jesuitas en San Felipe de Aconcagua, 1740-1767”, *AHICH* 8 (1990).

¹⁴⁴ Francisco Cavada, “Breve estudio histórico. Los primeros misioneros de Chiloé”, *Revista Católica* 55 (1928); Joseph Harter, “Los jesuitas en Chiloé y Valdivia, 1610-1767”, *San Javier* 7 (1934); Id, “Los jesuitas en Chiloé: 1610-1767”, *Revista San Javier* (1934); Eduardo Tampe, *Tres siglos de misiones en Chiloé* (Santiago: Editorial Salesiana, 1981); Id, “Chiloé: misión circular”, *Mensaje* 420 (1993), 224-27; Id, “Domingo Lázaro de las Casas SJ (1609-1661)” *AHICH* 24 (2006): 7-10; Ramón Gutiérrez, “Las misiones circulares de los jesuitas en Chiloé. Apuntes para una historia singular de la evangelización”, *Apuntes* vol. 20: 1 (2007): 50-69; Rodrigo Moreno, “Metodología misionera jesuita en la Periferia austral de América”, in Hernández e Moreno, *La misión y los jesuitas en la América española*; Id, “El modelo pastoral jesuítico en Chiloé colonial”, *Veritas* vol. I: 14 (2006): 183-203; Id, *Misiones en Chile Austral: los jesuitas en Chiloé 1608-1768* (Sevilla: CSIC, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2007); Id, “El archipiélago de Chiloé y los jesuitas: el espacio geográfico para una misión en los siglos XVII y XVIII”, *Magallania* vol. 39: 2 (2011): 47-55.

¹⁴⁵ Id, “Misioneros y mapuches. El proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile”, *Serie Nuevo Mundo, Cinco Siglos* 1 (1988); Jorge Pinto, “Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía 1600-1900”, in *Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*, a cura di Jorge Pinto (Bogotá: CELAM, 1990); “Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía”, *Nütram* año VII: 2 (1991); “Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía, (1600-1900)”, *Revista Complutense de Historia de América* 19 (1993); “La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena (siglos XVI y XVIII)”, *Revista de Indias* vol. 53: 199 (1993).

di cristianizzazione, l'approvazione religiosa e i mediatori interetnici¹⁴⁶. Interessanti sono gli apporti dell'antropologo francese Guillaume Boccard¹⁴⁷, e anche del cileno Rolf Foerster¹⁴⁸, i quali esaminano le strategie di cristianizzazione, l'adattamento dei simbolismi cristiani e l'etnogenesi coloniale dei mapuches¹⁴⁹.

Il quinto gruppo, in cui si concentra la maggiore quantità degli studi, è incentrato sui principali personaggi della Compagnia nel Cile coloniale. Questo dimostrerebbe, da un lato, l'importanza nella storiografia cilena della dimensione individuale della storia, rappresentata nei percorsi storici di questi personaggi; dall'altro, la ricostruzione dall'alto dei processi storici. Ovviamente, non tutti i personaggi che abitano e lavorarono in Cile sono presenti in questo repertorio, bensì quelli che sono stati studiati in maniera sistematica dagli storici: in primo luogo, personaggi con un'alta qualità intellettuale, con influenza interna e progetti che trascendevano il livello locale, dai "primi gesuiti" in Cile ai lavori di Niccolò Mascardi; quindi i gesuiti espulsi

¹⁴⁶ Ricardo Delgado Capeans, "Los primeros evangelizadores de Chile", *BACH* 2 (1933); Fernando Márquez, "Los textos Millcayac del P. Luis de Valdivia (con un vocabulario español-allentiac-millcayac)", *Revista del Museo de la Plata* 2 (1942); Rodolfo Oroz, "La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI", *BACH* 6 (1962); Campos, *Nahuelbuta*; Fernando Casanueva, "La evangelización periférica en el reino de Chile, 1667-1796", *Nueva Historia* 2 (1982): 5-30; Joaquín Matte, "En torno al tercer concilio límense (1582-1583) y su proyección en Chile", *AHICH* 3 (1985); Carlos Oviedo, "Influencia del Tercer concilio de Lima en los Sinodos chilenos", en *AHICH* 6 (1988); Jorge Pinto, Maximiliano Salinas, Rolf Foerster, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización en Chile* (Temuco: Universidad de la Frontera, 1991); Maximiliano Salinas, "El Evangelio, el Imperio Español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia", in Pinto, Salinas, Foerster, *Misticismo y violencia*; Paolo Broggio, "I gesuiti come pacificatori in età moderna: dalle guerre di frontiera nel Nuovo Mondo americano alle lotte frazionarie nell'Europa mediterranea", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XXXIX: 2 (2003); Id., "I gesuiti come mediatori nella guerra d'Arauco: el padre Luis de Valdivia e il sistema dei *parlamentos de indios* (XVII secolo)", *AHSI* 75 (2005); María Aedo, "El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia", *Acta literaria* 30 (2005); Guillermo Bravo, "Entre la paz y la guerra: estrategias misioneras jesuitas en el Reino de Chile (1593-1767)", *Avances de Investigación*, UMCE 6 (2005); Thierry Noualle, *La guerre et l'évangélisation dans l'œuvre du père Diego de Rosales: Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano*, thèse pour l'obtention du doctorat d'Études Ibériques et Ibéro-américaines (Bordeaux : Université de Bordeaux 3, Université des lettres Michel de Montaigne, 2005); Gabriel Guarda, "Metodología misional en Chile. Siglos XVI-XVIII", in *Historia de la Iglesia en Chile. En los caminos de la conquista espiritual* (Santiago: Editorial Universitaria, 2009); Jaime Valenzuela, "Revisitando el 'indigenismo' jesuita: en torno a los 'bárbaros' de Arauco, la guerra y la esclavitud mapuche en el siglo XVII", in *Fronteiras e identidades. Encontros e desencontros entre povos indígenas e missões religiosas*, a cura di G. Chamorro, Th. L. Cavalcante y C. Barros Gonçalves (São Bernardo do Campo (São Paulo): Nhanduti Editora, 2011); Id., "Misiones jesuitas entre indios 'rebeldes': límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (siglo XVII)", in *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, a cura di Guillermo Wilde (Buenos Aires: Editorial SB, 2011); Id., "El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII", in *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*, a cura di Roberto Rusconi e René Millar (Roma: Viella, 2011); Id., "La cruz en la cristianización jesuita de Chile meridional: signo, significados y paradojas (1608-1655)", in *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas desde España y América*, a cura di Gertrudis Payàs e José Manuel Zavala (Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2012); Rafael Gaune, "Organizando el otro deseo de las Indias: la expansión periférica de la Compañía de Jesús en América (Chile, 1568-1593)", *Estudios humanísticos. Historia* 10 (2011): 297-320; Id., "La Santa Sede y la Guerra defensiva: una historia por reconstruir. Redes de información e historia global en los confines del Imperio español (1612-1626)", *Rechtsgeschichte* 20 (2012); Id., "El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598", *Historia Crítica* (2013) [in corso di stampa].

¹⁴⁷ Id., "Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuches del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)", *Revista de Indias* vol. 56: 208 (1996); *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi* (Paris: L'Harmattan, 1998) [trad. spagnola *Los vencedores. Historia del pueblo Mapuche en la época colonial* (Santiago: Universidad Católica del Norte, Línea Editorial Iam, Ocho libro editores, Universidad de Chile, 2009)]; "Etnogénesis Mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)", *HAHR* vol. 79: 3 (1999); Id e Sylvia Galindo(a cura di), *Lógicas mestizas en América* (Temuco: Instituto de estudios indígenas, Universidad de La Frontera, 1999); "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial", *Anuario de Estudios Americanos* 56 (1999).

¹⁴⁸ Id., "La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía", *Nütram* año VI: 3 (1990); Id., *Jesuitas y mapuches*.

¹⁴⁹ Cfr. José Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín* [2003] (Santiago: Catalonia, 2008).

dall'America e accolti in Italia; mentre, rimangono ancora da ricostruire le vite dei personaggi vissuti dalla seconda metà del Seicento a tutto Settecento¹⁵⁰.

Sembrirebbe che Luis de Valdivia, il gesuita spagnolo che segnò i percorsi della Compagnia di Gesù coloniale, sia stato oggetto della maggior quantità di studi. In realtà, il personaggio più studiato fino oggi dagli storici è il gesuita cileno, naturalista e storico, Juan Ignacio Molina (1740-1829). Certamente la sua trascendenza internazionale, i suoi libri scritti dall'Italia, la sua raffinatezza intellettuale, ma anche le polemiche sulla "natura delle Indie" occidentali, hanno reso Molina un personaggio affascinante per gli studiosi contemporanei. Articoli¹⁵¹ e monografie compongono il vasto catalogo su Molina¹⁵²; nonostante ciò, gli

¹⁵⁰ Un caso eccezionale fu il procuratore Miguel de Viñas. Ancora non c'è nessuna monografia oppure articolo sulla vita di questo importante gesuita.

¹⁵¹ Medina, *DBC*, 541-544; Hugo Gunckel, "Don Juan Ignacio Molina: sus obras y su importancia científica" (Valdivia: 1926), 276-287; Arturo Fontecilla, "El Abate Molina y Parmentier" (Santiago: 1929), 223-225; Ricardo Donoso, "El Abate Molina en los países anglo-sajones", *Miscelánea Paul Rivet* 2 (1958): 645-60; Enrique Laval, "La medicina en el abate Molina", *Anales chilenos de historia de la medicina* (1965); Hugo Gunckel, "Interpretaciones botánicas de las dos especies chilenas del género *Curcubita* descritas por Juan Ignacio Molina en 1782" (Santiago: 1966), 15-25; Id., "Un error de traducción en la edición española del *Compendio de Historia Natural de Chile* de Juan Ignacio Molina (Santiago: 1966), 27-31; Rodolfo Jaramillo "Diario inédito del Abate Juan Ignacio Molina", *Atenea* tomo 159: 409 (1965): 127-36; Id., "Descubrimiento de un diario manuscrito inédito del abate Don Juan Ignacio Molina en el que se registran sucesos de política internacional europea, principalmente guerras napoleónicas, entre 1809 y 1815", *Revista Universitaria* vol. 50-51: 1 (1965): 7-14; Id., "El abate Juan Ignacio Molina, primer evolucionista y precursor de Teihard de Chardin", *Mapocho* tomo 3: 2 (1963-65); Id., "Memorias de historia natural: segunda fase de la obra escrita por Molina (1812-1822)", *Revista Universitaria* vol. 52: 30 (1967): 85-104; Id., "La teoría antropológica del abate Juan Ignacio Molina sobre el primitivo poblamiento del continente Americano (1821) y su comprobación por la ciencia del siglo XX", *Anales de la Academia chilena de Ciencias Naturales* 31 (1968): 145-54; "Teoría antropológica de Giovanni Ignazio Molina (1821) sulle origini dell'uomo primitivo nel continente americano e sua verifica nella scienza del ventesimo secolo" (Bologna: Tipografica Compositori, 1971), 45-56; Julio Jiménez, "Un estudiante humanista de nuestro siglo XVIII: revelador inédito de nuestro futuro Abate Molina", *Teología y Vida* 14 (1973): 180-210; Id., "El Abate Molina, humanista clásica y sabio cristiano", *Anales de la Facultad de Teología* 24 (1973): 111-388; Walter Hanisch, "Sabio de su tiempo", *Montalbán* 3 (1974): 205-308; Id., "Juan Ignacio Molina, exiliado y heresiarca", *Universum* año 2: 1 (1987): 5-8; Hugo Gunckel, "El abate Juan Ignacio Molina y los moai de Rapa Nui", *Revista chilena de Historia y Geografía* 156 (1988): 322-324; Francisco Javier Pinedo, "Reflexión en torno a Juan Ignacio Molina, la Ilustración y el Ensayo sobre Historia Natural de Chile", *Universum* 7 (1992): 21-40; Patricio Oyadener, "Para una historia del gusto: Memoria V del Abate Molina, El Café", *Atenea* 472 (1995): 141-160; Hugo Ramírez Rivera, "El Abate Juan Ignacio Molina y Opazo, su descripción del Reyno de Chile", *Revista de Geografía Norte Grande* 22 (1995): 11-115; Augusto Salinas, "El abate Molina y la ciencia de su época", *Universum*, (1998): 211-226; Francisco Javier Pinedo, "Walter Hanisch, descubridor de Juan Ignacio Molina", *Universum* 15 (2000): 451-456; O'Neill e Domínguez, *DHCJ* vol. III, 2717-2718; Zenobio Saldivia, "Juan Ignacio Molina, primer científico chileno", *Humanidades em foco. Revista de Ciencia, Educação e Cultura* 2 (2004); Silvia Navia Méndez-Bonito, "Las historias naturales de Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio Molina y Juan de Velasco", in *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*, coordinado por Luis Millones Figueroa e Domingo Ledezma (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005), 225-250; José Stuardo, "Trascendencia del primer *Saggio sulla storia naturale del Chili* de J.I. Molina, su traducción, el *Compendio anónimo* y el Bicentenario", *Atenea* 495 (2007): 83-107; Luis Hachim, "De la Historia moral a la Historia civil en el *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile* (1787) del abate Juan Ignacio Molina", *Literatura y lingüística* 19 (2008): 21-37; Hugo Mollano, "En el tercer centenario del nacimiento de Carlos Lineo: Lineo y Molina develadores de la biodiversidad chilena", *Gayana*, vol. 72: 2 (2008): 127-130; Catalina Fuenzalida, "Apología del pueblo chileno: contexto e implicaciones del discurso de Juan Ignacio Molina", *Estudios Humanísticos. Historia* 8 (2009): 225-247; Adolfo de Nordenflycht, "Tensiones entre literatura, ciencia, experiencia e historia en un intelectual de la Sattelzeit hispanoamericana", *Alpha* 29 (2009): 23-40; Francisco Orrego, "Juan Ignacio Molina y la comprensión de la naturaleza del *Finis Terrae*. Un acercamiento desde la historia (cultural) de la ciencia", *Revista Arbor* vol. 187: 751 (2011): 961-76; Reynaldo Charrier e Francisco Hervé, "El abate Juan Ignacio Molina: una vida dedicada a la *Historia natural y civil del reino de Chile*", *Revista de la Asociación Geológica Argentina* vol. 68: 3 (2011): 445-63. Per una bibliografía actualizada si vedano Orrego, "Juan Ignacio Molina", 974-76 e Charrier e Hervé, "El abate Juan Ignacio Molina", 461-63.

¹⁵² Hugo Gunkel, *Las obras del abate D. Juan Ignacio Molina (anotaciones bibliográficas)* (Santiago: 1929); Ricardo Latcham, *Don Juan Ignacio Molina y las ciencias naturales* (Santiago: Soc. Impr. y Lit. Universo, 1929); Arturo Fontecilla, *El Abate Molina y Parmentier*, (Santiago de Chile: 1929); Id., *El abate Juan Ignacio Molina* (Santiago: Imprenta Cervantes, 1929); Francisco Hederra, *El Abate Juan Ignacio Molina (1740-1829)* (Talca: Imprenta Poblete, 1929); Alcibíades Santa Cruz, *El abate don Juan Ignacio Molina: su vida y su obra* (Santiago: Editorial Nacimiento, 1940); Id., *La flora médica del Abate Molina* (Santiago: Prensas de la Universidad de Chile, 1940); Eduardo Jordán, *El Abate D. Juan Ignacio Molina* (Santiago: Talleres Gráficos Gutenberg, 1940); Januario Espinoza, *El abate Molina: uno de los precursores de Darwin* (Santiago: Editorial Zigzag,

argomenti sulla vita e sull'opera di questo importante gesuita non sono ancora esauriti. Stessa cosa riguardo i percorsi storici di Luis de Valdivia.

A prima vista la bibliografia su Valdivia sembra sterminata; invece è curioso notare come a questo personaggio che, tra il 1593 e il 1619, segnò non soltanto i gesuiti, bensì tutta la storia coloniale del Cile, fino ad oggi, siano state dedicate solo due monografie¹⁵³. Dalla critica ottocentesca contro il “gesuita utopico” realizzata da Diego Barros Arana e da Benjamín Vicuña Mackenna, alla polemica fra Crescente Errázuriz e Pablo Hernández¹⁵⁴ sul progetto di “Guerra difensiva”¹⁵⁵ nel Novecento, Valdivia è stato ripreso negli anni ‘60 come immagine di “lottatore della pace”. Fortuna questa che si è tradotta in tre scritti contemporanei, due provenienti dalla storiografia, scritti da Armando de Ramón (1961)¹⁵⁶ ed Eugene H. Korth (1968)¹⁵⁷, l'altro proveniente dalla drammaturgia, scritto da Fernando Debesa (1962)¹⁵⁸; tutti e tre attribuiscono a Valdivia il ruolo di di “Las Casas cileno”. Sebbene siano stati fatti diversi studi su Valdivia¹⁵⁹, non rimangono da approfondire alcuni aspetti della sua vita, per esempio i suoi percorsi intellettuali, protoetnografici e spirituali¹⁶⁰.

Altri due gesuiti del Settecento sono stati studiati dalla storiografia: Alonso Ovalle e Diego de Rosales. Si tratta di personaggi rilevanti, che hanno lasciato importanti scritti riguardo

1946); Armando Rojas, *Semblanza del Abate Molina* (Iquique: 1962); Vicente Pérez D'Angello, *Los insectos en el “Saggio” de Molina* (Santiago: Museo Nacional de Historia Natural, 1967); Hernán Briones, *El abate Juan Ignacio Molina: ensayo crítico-introductorio a su vida y obra* (Santiago: Andrés Bello, 1968); Julio Jiménez, *El abate Molina: humanista clásico y sabio cristiano* (Santiago: Universidad Católica de Chile, 1974); Walter Hanisch, *Juan Ignacio Molina: sabio de su tiempo* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974); Id., *El arte de cocinar de Juan Ignacio Molina* (Santiago: Ediciones Nihil Mihi, 1976); Id., *Un ataque dieciochesco a Juan Ignacio Molina* (Santiago: Ediciones Nihil Mihi, 1976); Julio Jiménez, *Talquino de cuna y alma: exposición de los vínculos fundamentales del Abate Molina con Talca* (Santiago: Universidad Católica de Chile, 1979); José Antonio González, *La Compañía de Jesús y la ciencia ilustrada: Juan Ignacio Molina y la historia natural y civil de Chile* (Antofagasta: Universidad Católica del Norte, 1993); Hernán Briones, *El abate Juan Ignacio Molina y González y Elegías a la ruina de Concepción* (Santiago: 1997); Walter Hanisch, *Juan Ignacio Molina y sus obras* (Talca: Editorial Universidad de Talca, 1999); Miguel Rojas Mix, *El fin del Milenio y el sentido de la historia. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina*, (Santiago: LOM, 2001); Charles Renan, *Juan Ignacio Molina: the World's Windows on Chile* (New York: Lang, 2002).

¹⁵³ Horacio Zapater, *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1992); Díaz Blanco, *Razón de Estado y Buen Gobierno*.

¹⁵⁴ Su questa polemica si veda José Manuel Díaz Blanco, “Una diatriba historiográfica en torno al padre Luis de Valdivia, S.I. (1876-1914)”, *Estudios humanísticos. Historia* 8 (2009): 269-91.

¹⁵⁵ Crescente Errázuriz, “Fin de una antigua polémica. El Padre Luis de Valdivia y el proyecto de guerra defensiva”, *Revista chilena de historia y geografía* 11 (1914); “El Padre Luis de Valdivia”, *Obras II* (Santiago: Edición Zigzag, 1936); Pablo Hernández, “El Padre Luis de Valdivia propuesto para obispo de Concepción de Chile. Estudio histórico de los documentos”, *Revista Católica* 15 (1908); *El Padre Luis de Valdivia S.I. Con nuevos documentos* (Santiago: Imprenta Chile, 1908); “El Padre Luis de Valdivia S.I en Madrid y en Lima antes de emprender su último viaje a Chile. Estudio histórico sobre los documentos”, *Revista Católica* 19 (1910-11).

¹⁵⁶ Id., “El pensamiento político social del Padre Luis de Valdivia”, *BACH* 28 (1961).

¹⁵⁷ Id., *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700* (Stanford: Stanford University Press, 1968).

¹⁵⁸ Id., “El guerrero de la paz”, *Mapocho* 18 (1969).

¹⁵⁹ Medina, *DBC*, 895-904; Beatrice Blum, “Luis de Valdivia, Defender of the Araucanians”, *Mid-America* 24 (1924); Domingo Amunátegui, “Un apóstol de carne y hueso”, in *Jesuitas, gobernantes, militares y escritores* (Santiago: Biblioteca Americana, 1934); Federico Schwab, “Los textos millcayac del P. Luis de Valdivia y la antigua biblioteca de los jesuitas en el Cuzco”, *Boletín bibliográfico* 13 (1943); Walter Hanisch, “La familia del Padre Luis de Valdivia en Granada”, *BACH* 77 (1967); Jaime Concha, “Luis de Valdivia, defensor de los indios”. *Araucaria* 37 (1987): 123-132; Enrique García Ahumada, “Luis de Valdivia, nuestro primer catequeta”, *AHICH* 13 (1995), 9-16. Foerster, *Jesuitas y mapuches*; Salinas, “El Evangelio, el Imperio Español y la opresión contra los mapuches”, in Pinto, Salinas, Foerster, *Misticismo y violencia*; O’Neill e Domínguez, *DHCJ*, vol. IV, 3870; Broggio, *Evangelizzare il mondo*; Id., “I gesuiti come mediatori”; Tampe, *Catálogo de jesuitas de Chile*, 257; Burrieza, *Jesuitas en Indias*; José Manuel Díaz Blanco, “Luis de Valdivia y la articulación espacial de Chile”, *RHSM* 15:2 (2011): 89-107; Gertrudis Payàs, Mario Samaniego, José Manuel Zavala, “Al filo del malentendido y la incompreensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”, *Historia* 45: 1 (2012): 69-90.

¹⁶⁰ Ho tentato di studiare tali sfumature in “*flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor*. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia”, in *Devozioni, pratiche e immaginario religioso*, 383-406.

non solo il nostro passato coloniale, i rapporti ispano-indigeni, e i percorsi degli indigeni coloniali, ma anche sulla cultura gesuita del Settecento. Il far riferimento alle loro storie, l'*Histórica relación del Reino de Chile* (Roma, 1646) di Ovalle; e l'*Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano* (1674), di Diego de Rosales, ha avuto effetti sulla nostra coscienza coloniale e sulla forma di approccio al nostro passato, con una straordinaria fortuna nella storiografia del Novecento.

Su Ovalle c'è la monografia scritta da Walter Hanisch, che esplora la dimensione del gesuita storico (1976)¹⁶¹; tuttavia risultano ancora insufficienti gli studi su questo gesuita che diede origine ad un'immagine del Cile attraverso i suoi scritti¹⁶². Interessanti sono le nuove interpretazioni su Ovalle proposte da Alfredo Jocelyn-Holt, il quale collega Ovalle oltre il Cile e la Spagna, centrando la sua analisi su cosa significa scrivere a Roma un libro sulla storia del Cile. Invece su Rosales ci sono più studi, incentrati sulla sua vita, i problemi indigeni nella sua opera e la cristianizzazione mapuche¹⁶³. Questi due personaggi sono legati attraverso due fili: da un lato, l'importanza delle loro storie e, dall'altro, le carenze storiografiche riguardo le loro vicende.

Le stesse problematiche si incontrano con l'italiano Niccolò Mascardi (1624-1674)¹⁶⁴ e il cileno Manuel Lacunza¹⁶⁵. Il primo, missionario ed esploratore del territorio australe, morì

¹⁶¹ Id., *El historiador Alonso de Ovalle* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1976).

¹⁶² Alcuni studi sono Medina, *DBC*, 630-4; Ester Matte, "El Padre Alonso de Ovalle y su *Histórica relación del reino de Chile*", *Atenea* 88 (1947); Alfonso Escudero, "Tres jesuitas de nuestra colonia", *Revista Universitaria* 33 (1948); Lawrence C. Wroth, "Alonso de Ovalle's Large Map of Chile, 1646", *Imago Mundi* 14 (1959): 90-5; Eduardo Solar Correa, *Semblanzas Literarias de la Colonia* (Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1960); Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana* (Madrid: Editorial Gredos, 1964); F. Astorquiza, *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980* (Santiago, 1982); *DHCJ*, vol. III, 2936; Alfredo Jocelyn-Holt, *Historia General de Chile. Amos y patricios*, vol. III (Santiago: Planeta, 2007); Andrés I. Prieto, "Maravillas, monstruos y portentos: la naturaleza en la *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), de Alonso de Ovalle", *Taller de Letras* 47 (2010) 9-27.

¹⁶³ Francisco Ferreira, *Vida del P. Diego de Rosales* (Santiago: Imprenta Santiago, 1890); Medina, *DBC*, 764-67; Escudero, "Tres jesuitas de nuestra colonia"; Solar Correa, *Semblanzas Literarias*; Esteve Barba, *Historiografía indiana*; Walter Hanisch, "La formación del historiador Diego de Rosales", *BACH* 94 (1983): 115-144; Id., "El linaje del historiador Diego de Rosales, SI.", *Revista de Estudios Históricos* 28 (1983): 41-68 "El manuscrito de la *Historia General de Chile* y su larga peregrinación", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 22 (1985): 69-98; Mario Orellana, "La influencia de Jerónimo Vivar en la crónica de Diego de Rosales", *Historia* 23 (1988): 253-266; Fernando Casanueva, "Chile, el Reino de la Guerra sin fin: la visión del P. Diego de Rosales S.J. (1603-1677)", in *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine. À Jean Pierre Berthe*, textes réunis par Alain Musset et Thomas Calvo (Paris: ENS Éditions, 1998); *DHCJ*, vol. IV, 3411-12; Noualle, *La guerre et l'évangélisation*; Tampe, *Catálogo*, 226.

¹⁶⁴ Su Mascardi Medina, *DBC*, 517; Guillermo Furlong, "Vida apostólica y glorioso martirio del venerable P. Nicolás Mascardi", *Anales del Museo de la Patagonia* 1 (1945): 195-235; T. Terjes, "El P. Nicolás Mascardi, evangelizador de Araucanía", *En Viaje* (1946): 39-43; Giuseppe Rosso, "Niccolò Mascardi, missionario gesuita, esploratore del Cile e della Patagonia (1624-1674)", *AHSI* 19 (1950): 3-74; Guillermo Furlong, *Nicolas Mascardi y su Carta Relacion* [1670] (Buenos Aires: Teoría, 1963); M. Porcel, *Biografía de Nahuelhuapi* (Buenos Aires, 1964); Hugo Storni, "Jesuitas italianos en el Río de la Plata", *AHSI* 48 (1979); Id., "Niccolò Mascardi, SI., 1624.1674", *Quaderni Franzoniani* 5 (1992): 87-91; *DHCJ*, vol. III, 2552-53; Ximena Urbina, *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, DIBAM, 2009).

¹⁶⁵ Su Lacunza: Medina, *DBC*, 440-43; Guillermo Furlong, "Las ediciones castellanas de los libros de Lacunza", *Estudios* 36 (1928): 144-150; André Vaucher, "Las traducciones de la obra del Padre Lacunza", *Revista Chilena de Historia y Geografía* 87 (1939): 162-169; Id., *Une célèbre oubliée: le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1783-1801) de la Societe de Jésus auteur de La venue du Messie en gloire et majesté* (Collonges-sous-Saleve: Imprimerie Fides, 1941); Francisco Mateos, "El Padre Manuel Lacunza y el milenarismo", *Revista Chilena de Historia y Geografía* 115 (1950): 134-161; B. Villegas, *El milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza* (Valparaíso, 1951); Mario Góngora, "Un memorial de Lacunza", *Revista chilena de Historia y Geografía* 123 (1954-1955): 7-65; Esteve Barba, *Historiografía indiana*; Walter Hanisch, "El Padre Manuel Lacunza (1731-1801). Su hogar, su vida y la censura española", *Historia* 8 (1969): 157-234; Id., "Manuel Lacunza SI., y el milenarismo", *AHSI* 40 (1971): 496-511; Id., "Lacunza o el temblor apocalíptico", *Historia* 21 (1986): 157-232; Mario Góngora, "La obra de Lacunza en la lucha contra el espíritu del siglo en Europa, 1770-1830", *Historia* 15 (1980): 7-65; Freddy Parra, "Historia y esperanza en la obra de M. Lacunza", *Teología y Vida* 35 (1994): 135-152; Id., "El fin del mundo según Lacunza", *Teología y Vida* 41 (2000): 64-80; Id., "Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano",

martire alla ricerca della città dei “cesari perduti”. Il secondo è noto per la sua interpretazione millenarista dell’Apocalisse, nel testo *Venida del Mesias en Gloria y Majestad*¹⁶⁶. Pur trattandosi di due importanti gesuiti, ad oggi non sono stati ancora indagati nelle loro diverse dimensioni. Altri due gesuiti studiati sono gli storici, anche loro esiliati, Felipe de Vidaurre e Miguel de Olivares. Anche se le storie e i percorsi dei grandi personaggi della Compagnia sono stati più apprezzati dagli storici, questo non significa l’esaurimento degli argomenti: per esempio, la cultura di questi gesuiti non è ancora stata studiata da vicino; inoltre sarebbe opportuno rapportarli al contesto mondiale in cui si sono mossi.

Un sesto gruppo storiografico si può intitolare “l’educazione, la cultura gesuita e la società coloniale”, in cui si includono tutti i testi che trattano della dimensione sociale della Compagnia attraverso l’educazione, la cultura e l’arte. In questo ambito, il libro di Andrés I. Prieto, *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*¹⁶⁷ inaugura un rapporto da esplorare nel Cile: le missioni gesuitiche e la storia culturale della scienza nel vicereame peruviano.

In questo gruppo acquisiscono valore i rapporti fra la Compagnia e i suoi collegi, ma anche le particolarità dell’architettura gesuita nell’isola di Chiloé¹⁶⁸. In questi studi si manifesta

Teología y Vida vol. XLIV (2003): 167-83; J.R. Seibold, “La Sagrada Escritura y la independencia americana. El jesuita Lacunza y su milenarismo profético” *Stronata* 56 (2000): 227-251; *DHCJ*, vol. III, 2255-2256; Claudio Rolle, “Un jesuita utópico”, *Artes y Letras, El Mercurio* (2001): E, 11 (17 de junio); Tampe, *Catálogo*, 150. Per una bibliografia actualizzata si veda Parra, *El Reino que ha de venir*, 377-94.

¹⁶⁶ C’è il testo, già riportato, scritto da Freddy Parra.

¹⁶⁷ Id., *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810* (Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2011).

¹⁶⁸ Pablo Hernandez, “La instrucción pública en el reino de Chile durante la dominación española”, *Razón y fe* 13 (1905); Diego Barros Arana, “El jesuita Miguel de Olivares y su obra: *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*”, in *Estudios histórico-bibliográficos* (Santiago: Imprenta Cervantes, 1911); Arturo Fontecilla, “Recuerdos de los jesuitas de Calera de Tango”, *BACH* 19 (1941); Schwab, “Los textos millcayac”; Enrique Laval, *Botica de los jesuitas de Santiago* (Santiago: Asociación de asistencia social, 1953); Isidoro Vázquez de Acuña, *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana* (Santiago, 1955); Walter Hanisch, “Del primer colegio jesuita al Instituto Nacional”, *BACH* 68 (1963); Steve Barba, *Historiografía indiana*; Fidel Araneda, “El barroco jesuita chileno”, *Atenea* 165 (1967); Horacio Aránguiz, “Notas para el estudio de la hacienda de la Calera de Tango, 1685-1783”, *Historia* 6 (1967); Korth, *Spanish Policy*; Solar Correa, *Semblanzas literarias*; Mario Ferreccio Podestá, “Presupuestos para una edición crítica de la *Histórica relación del reino de Chile de Alonso de Ovalle*”, *Revista chilena de Literatura* 2-3 (1970); Walter Hanisch, “El P. Carlos Haimbhausen SJ precursor de la industria chilena”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat* 10 (1973): 133-206; Claudio Ferrari, “La influencia de los jesuitas bávaros en la arquitectura y el arte chilenos del siglo XVIII”, in *Symposium internazionale sul barocco latino americano* (Roma: IILA, 1980), 200-25; Walter Hanisch, “Esclavitud y libertad de los indios de Chile”, *Historia* 16 (1981); Hernán Godoy, “La cultura jesuita y el barroco”, in *La cultura chilena* (Santiago: Editorial Universitaria, 1982); Walter Hanisch, “Calera de Tango, cuna industrial de Chile”, *BACH* 93 (1982): 159-89; Gabriel Guarda, *Iglesias de Chiloé* (Santiago: Ediciones Universidad Católica, 1984); Rodolfo Urbina, “El tiempo religioso en las misiones jesuíticas e Chiloé en los siglos XVII-XVIII”, in *Actas de la 1 y 2 Jornadas Internacionales en torno al barroco europeo y americano, 1981 y 1983* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1985), 151-158; Id., “Aspectos de la actividad misional del colegio jesuita de Castro en los siglos XVII y XVIII”, *AHICH* 4 (1986): 77-96; Ignacio Modiano, “Iglesias de Chiloé. Riqueza iconográfica dentro de una acción racionalista”, in *La ciudad en la obra de Borromini* (Santiago: Ediciones del Pirata, 1988); Jaime Caiceo, “Principales expresiones de la filosofía tomista en Chile”, *AHICH* 8 (1990), 107-27; *Las iglesias misionales de Chiloé. Documentos*, a cura di Hernán Montecinos, Ignacio Salinas, Patricio Basaez (Santiago: Universidad de Chile, 1995); Víctor Rondón, “Música jesuita en Chile en los siglos XVII y XVIII: primera aproximación”, *Revista musical chilena* vol. 51: 188 (1997); Beth K. Aracena, *Singing Salvation: Jesuit Musics in Colonial Chile, 1600-1767* (Chicago: Phd Thesis University of Chicago, 1999). Ignacio Modiano, *Chiloé: un legado universal* (Santiago, 2001); Id., *Iglesias chilotas: Patrimonio de la Humanidad* (Santiago, 2001); Víctor Rondón, “Música y evangelización en el cancionero Chilidúgu 1777 del padre Havestadt, misionero jesuita en la Araucanía durante el siglo XVIII”, in *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber en el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, a cura di Manfred Tietz (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuet, 2001), 557-79; Gauvin Alexander Bailey, “Iglesia de Santa María de Achao (Chiloé), Chile”, in *Fundaciones jesuitas en Iberoamérica*, a cura di Luisa Elena Alcalá (Madrid: Ediciones El Viso, 2002); Id., “The Calera de Tango of Chile (1441-67): the Last Great Mission Art Studio of the Society of Jesus”, *AHSI* 74: 147 (2005): 175-212; Id., “Cultural Convergence at the Ends of the Earth: the Unique Art and Architecture of the Jesuit Missions to the Chiloé Archipelago (1608-1767)”, *The Jesuits II*, 211-239; Id., “La Calera de Tango (1741-1767) y los talleres de arte misional de la Compañía de

lo stesso problema del precedente gruppo, e cioè la necessità di studiare la cultura gesuita da vicino. Ciò significherebbe tracciare, da un lato le recezioni culturali, e dall'altro, le diverse fortune di libri e di manoscritti in circolazione in Cile. Lavoro realizzato soprattutto in Perù e in Messico¹⁶⁹, grazie all'intenso flusso di libri e stampe dall'Europa che consentirono dunque la diffusione, la circolazione e la riproduzione culturale.

Nel settimo gruppo sono stati inclusi tre soggetti dissimili fra loro, che hanno la particolarità di avere approssimativamente la stessa quantità di studi. Il primo riguarda i percorsi economici dei gesuiti nel Cile coloniale: argomento scarsamente studiato, ma a cui sono state dedicate importanti monografie che sviluppano le problematiche sulla ricchezza dei gesuiti e beni temporali¹⁷⁰. Un secondo argomento è costituito dalle missioni come spazio di frontiera¹⁷¹: la storiografia sulla frontiera meridionale è ampia e caratterizzata da grandi testi che cambiarono le interpretazioni sui rapporti interetnici. I parlamenti, i "tipos de frontera", la "mescolanza razziale", culturale e simbolica, il commercio e l'acculturazione compaiono in questa storiografia sviluppata dagli anni '80 e che ha avuto Sergio Villalobos¹⁷² come capo scuola. Importanti contributi sono stati scritti principalmente sui "tipos de frontera", che anticipano il termine *passeurs culturels* proposto dalla storiografia francese negli anni '90. Tuttavia rimane ancora da osservare e studiare l'intreccio fra la missione e la frontiera e, soprattutto, le percezioni sulla frontiera dei missionari gesuiti, ma anche come gestirono, concettualizzarono e abitarono lo spazio.

Su quest'argomento, cioè sulle diverse frontiere del Cile coloniale, sono state scritte a Siviglia due tesi di dottorato, ora pubblicate, in cui sono studiate due frontiere che hanno avuto altre rilevanze storiche, ma che non erano ancora state analizzate in forma sistematica. La frontiera di "arriba", in altre parole, lo spazio fra il fiume Biobío e Chiloé, trova nello studio di Ximena Urbina una monografia sistematica, approfondita, con riferimento intelligente alle fonti (2009)¹⁷³. Lo stesso si può dire del lavoro di Rodrigo Moreno sull'isola di Chiloé, incentrato sulle missioni e i lavori avanguardisti svolti dai gesuiti nella frontiera australe (2007)¹⁷⁴.

Jesús en Chile colonial", in Marzal e Bacigalupo, *Los jesuitas y la modernidad*; Raúl Sánchez, "Entre la cruz y la razón: el Colegio jesuita San Francisco Javier de la limpia Concepción (Chile, 1610-1767)", *Revista de Historia de América* 137 (2006): 167-200; Víctor Rondón, "Sung Catechism and College Opera: Two Musical Genres in the Jesuit Evangelization of Colonial Chile", *The Jesuits II*, 479-497; Stefan Eim, *The Conceptualization of Mapuche Religion in Colonial Chile (1545-1787)* (Heidelberg: Phd Thesis Universität Heidelberg, 2010); Rafael Gaune, "Anganamón entre los jesuitas. Voz indígena y cristianización en Chile colonial, siglo XVII", *Quaderni Thule, Atti del XXXII Convegno Internazionale di Americanistica*. Perugia: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", 2011; Id., *Flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor*.

¹⁶⁹ Uno sguardo generale in *Leer en tiempos de la Colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, a cura di Idalicia García e Pedro Rueda (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010).

¹⁷⁰ Diego Barros Arana, *Riqueza de los Antiguos Jesuitas* (Santiago: Ercilla, 1932); Guillermo Bravo, *La riqueza temporal de la Compañía de Jesús en el Reyno de Chile (1593-1767)*, 1985; Id., "Los bienes temporales jesuitas en el Reino de Chile (1593-1820). Cuantificación y administración por la Monarquía", *Revista de Historia* (Monterrey) 1 (1986): 19-66; Gustavo Valdés, *El poder económico de los jesuitas en Chile* (Santiago, 1988); Guillermo Bravo, "La administración económica de la hacienda jesuita de San Francisco de Borja de Guanquehua", in Marzal e Negro, *Esclavitud, economía y evangelización*, 377-394; Id., *Señores de la tierra... los empresarios Jesuitas en la sociedad colonial* (Santiago: UMCE, 2005).

¹⁷¹ La frontiera come uno spazio costruito attraverso la parola e la retorica in Rafael Gaune, "Habitando las incomidades del paraje con palabras. Un ejercicio jesuita de adaptación política y dominio territorial en la frontera sur de Chile, 1700", *RHSM* vol. 15: 2 (2011): 41-68.

¹⁷² È ampia la bibliografia scritta da Villalobos, si vedano, ad esempio l'importante libro curato da Villalobos con altri storici *Relaciones Fronterizas en la Araucanía* (Santiago: Ediciones de la Universidad Católica, 1982), e anche il testo: *Araucanía. Temas de historia fronteriza* (Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera 1987); Id. *Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1995). Per uno sguardo critico sulla scuola storiografica degli studi di frontiera si veda Boccara, *Los vencedores*.

¹⁷³ Urbina, *La frontera de arriba*.

¹⁷⁴ Moreno, *Misiones en Chile Austral*.

L'ultimo tema riguarda l'espulsione dei gesuiti dai territori americani nel 1767. Eccetto gli scritti su Molina, gesuita esiliato in Italia, fino ad oggi il principale testo di riferimento è stato quello di Walter Hanisch (1972)¹⁷⁵, paradossalmente scritto l'anno prima di un altro flusso di esiliati in Europa. Con importanti contributi dalla storiografia spagnola e italiana¹⁷⁶, nel Cile le ricerche si sono concentrate non solo sulle vie intellettuali dei gesuiti espulsi in Italia¹⁷⁷, ma anche sui contributi alla cultura storica e naturale del Cile attraverso i gesuiti scrittori: il citato Molina e gli storici Olivares e de Vidaurre, così come il millenarista Lacunza. Essi furono tutti esiliati in Italia e concepirono la realtà in due sensi: la realtà europea ma con uno sguardo verso la "patria" lontana e perduta.

Alcune considerazioni finali

Come lineamenti generali di questo percorso storiografico si possono indicare alcune morfologie che emergono dall'intersezione fra il rinnovamento storiografico sui gesuiti e la produzione storiografica cilena nel Novecento. Certamente la fortuna di questo rinnovamento negli storici cileni meriterebbe ulteriori approfondimenti. Se questa rinnovazione viene accolta come lettura e circolazione di libri, non è ancora stata presa in considerazione come modello da seguire o modello interpretativo, che ci consenta di osservare i fenomeni storici da un'altra prospettiva. Ovviamente non si ritiene che tutto ciò che è oggetto di ricerca nei centri intellettuali, principalmente europei e statunitensi, debba per forza essere accolto in Cile come paradigma analitico valido. Tuttavia, sembra superato il modello in base a cui si debba seguire soltanto un percorso unidirezionale dal centro verso le periferie. La circolazione, la ricezione, la diffusione e la fortuna della conoscenza seguono percorsi molto più complessi.

Comunque, oltre questa premessa metodologica, e dopo l'irruzione degli studi postcoloniali, una premessa politica, il rinnovamento storiografico sulle missioni e sui missionari vissuta nelle storiografie europee e anglosassoni costituisce un rinnovamento che la storiografia cilena deve prendere in considerazione, soprattutto, per affrontare nuovi soggetti di studio in relazione con le Americhe e il mondo. È necessario dunque recuperare e ricostruire il linguaggio degli attori che pensarono la loro realtà in un contesto coloniale globale e in permanente espansione. Per esempio, il comparare le strategie gesuitiche nei diversi spazi di guerra in

¹⁷⁵ Id., *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1972).

¹⁷⁶ Si veda ad esempio M. Fabbri, "I gesuiti spagnoli ed ispano-americani in Emilia e Romagna dopo l'espulsione del 1767. Letterati, scienziati, lettori dello Studio di Bologna", in *Ateneo e Chiesa in Bologna. Convegno di Studi, Bologna, 13-15 aprile 1989* (Bologna: Istituto per la storia della Chiesa di Bologna, 1992), 243-250; E. Giménez López (a cura di), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, (Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1997); Niccolò Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli espulsi (1767-1798). Política, economía, cultura* (Pisa: PhD Thesis, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2005), pubblicata nel 2006 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006).

¹⁷⁷ Pablo Hernandez, "Los obispos de Chile y los jesuitas extrañados por Carlos III", *Revista Católica* 19/20 (1910-1911); José Manuel Encalada, "Noticias sobre jesuitas chilenos expulsos en Europa. Carta de Don... a Don Estanilao de Recabarren", *Revista chilena de Historia y Geografía* 1 (1911); Giuseppe Mazzini, *Gesuiti cileni in Imola (1768-1839)* (Bologna: Cooperativa Tipografia Azzoguidi, 1938); "En el segundo centenario de la expulsión de los jesuitas, 1767-1967", *Revista chilena de Historia y Geografía* 135 (1967); Gabriel Guarda, "Escuelas del Rey en Chiloé después de la expulsión de la Compañía", *BACH* 83-84 (1970): 207-17; Walter Hanisch, "Los jesuitas y la Independencia de América y especialmente de Chile", *BACH* 82 (1969); Hugo Ramírez Rivera, "La Compañía de Jesús y la propaganda satírica iconográfica contra el rey don Carlos III de España, 1769-1772", *AHICH* 5 (1987): 33-46; Lionel Edwards, "La expulsión de los jesuitas", *Revista Chilena de Historia y Geografía* 158 (1990): 226-231; Johannes Meier, "Los jesuitas expulsados de Chile (1767-1839), sus itinerarios y sus pensamientos", in Manfred Tietz e Dietrich Briesemeister, *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII* (Madrid-Frankfurt-Main: IberoAmericana-Vervuert, 2001), 423-441; Fernando Casanueva, "Felipe Gómez de Vidaurre: un jesuita expulso, chileno y patriota", in Tietz e Briesemeister, *Los jesuitas españoles*, 207-235.

America amplificherebbe la comprensione delle tecniche sviluppate dai missionari in contesti di violenza, così come la loro teorizzazione della pace. Lo studio dei visitatori della Compagnia di Gesù, inviati da Roma in l'America, è un chiaro indizio che ci consentirebbe di illustrare il pensiero gesuita che raccoglie la nuova storiografia: ragion di stato universale, buon governo delle provincie e viceprovincie, geopolitica e universalità degli spazi. Questi personaggi pensarono e lasciarono molte relazioni sugli spazi gesuitici come un'unità territoriale, che doveva essere controllata e guidata sotto il "buon governo" universale della Compagnia da Roma.

Quest'apertura verso un rinnovamento storiografico non significa tralasciare le problematiche locali, piuttosto ci consente studiare tali problematiche non come fenomeni unici e irripetibili, bensì in convergenza con altre problematiche locali e americane che vanno in parallelo. Il "modo gesuita", ad esempio, in tutte le colonie americane trovò opposizioni politiche e dispute teologiche. Quindi, scrivere una storia delle polemiche politiche contro i gesuiti in America ci farebbe capire che i discorsi contro la Compagnia erano gli stessi, non solo nelle colonie, bensì in tutto il mondo. Inoltre si capirebbe come la formazione educativa, i libri, le loro letture influirono nelle pratiche americane, e che le trasformazioni delle politiche nei generalati a Roma influirono direttamente nelle pratiche missionarie di oltremare. Il caso di Luis de Valdivia ci serve come esempio per illustrare i rapporti centro-periferia. Dalla Guerra difensiva sotto la guida di Filippo III a Madrid Per e Claudio Acquaviva a Roma, al progetto difensivo con Filippo IV e Muzio Vitelleschi, ci sono numerose differenze che rispondono al contesto globale della Monarchia, ma anche al nuovo giro religioso imposto da Vitelleschi a Roma.

Per quanto riguarda i rapporti centro-periferia, sarebbe ingenuo, e anche analiticamente impreciso, non riconoscere che in un contesto monarchico, il centro, in questo caso Madrid, e nel caso gesuita Roma, non abbia influenzato direttamente le diverse colonie. Nonostante ciò, studiare i rapporti fra America Latina ed Europa attraverso, ad esempio, lo scambio epistolare, ci dimostrerebbe che la circolazione delle notizie fondata sul percorso domande e risposte, che approssimativamente durava due anni, in molte occasioni creava in America autonomie che sfuggivano ai controlli centrali. Studiare questo in prospettiva comparata con le altre provincie americane può ricondurre a diversi fenomeni accaduti a seguito della lontananza di Roma e Madrid.

Da questo percorso storiografico sulla produzione cilena si può individuare anche chi è stato lo storico con più contributi; e questo certamente conferma qualcosa della storiografia cilena. Lo storico gesuita Walter Hanisch è stato il ricercatore che ha indagato il maggior numero di dimensioni, tessiture e tematiche sui gesuiti. Nella sua vasta bibliografia compaiono i personaggi, la storia generale, l'educazione, lo studio del latino e la filosofia.

Importanti sono stati i suoi contributi sui gesuiti Molina e Ovalle, ma anche quelli sull'educazione nel Cile coloniale. Diversi soggiorni di studio compiuti negli archivi e nelle biblioteche europee (Roma, Madrid, Siviglia), hanno consentito Hanisch di acquisire una conoscenza sistematica, costante e rigorosa della Compagnia di Gesù. Pur trattandosi di una storiografia fatta dall'interno della Compagnia, quella di Hanisch ha la particolarità di non essere né apologetica né trionfalistica nei confronti dei suoi antichi compagni, così come succede spesso riguardo altri storici gesuiti in tutto il mondo. La sua è una scrittura intelligente, che avvicina le problematiche dei "compagni di Cristo" al mondo degli storici. Senza dubbio i suoi scritti - dovuti principalmente al formidabile lavoro svolto in archivi americani ed europei¹⁷⁸ - sono

¹⁷⁸ La maggior espressione del lavoro in archivio di Hanisch è il monumentale *Documentos para la Historia de la Compañía de Jesús en Chile* in cinque volumi. Il manoscritto inedito è custodito nella Biblioteca del Collegio di San Ignazio a Santiago.

fondamentali per capire e studiare i gesuiti coloniali. Egli ha esercitato l'influsso principale sulle ricerche dei gesuiti in Cile. Sebbene non si possa parlare di una scuola storiografica legata a Hanisch – si ritiene che questa non fosse la sua intenzione – fino ad oggi, i suoi scritti sono citati e utilizzati come uno strumento metodologico e analitico. Persino il suo testo più generale, concepito come un manuale, *l'Historia de la Compañía de Jesús en Chile* (1974), ci serve per capire la lunga durata e le cronologie della Compagnia.

In relazione con l'argomento degli storici, si possono inquadrare chiaramente le tematiche sul Cile coloniale studiate dagli storici stranieri o da esponenti di altre discipline: l'antropologia, l'etnogenesi del popolo mapuche e i suoi percorsi coloniali, focalizzano l'attenzione internazionale. Sui gesuiti, invece, suscitano una certa attenzione nella storiografia straniera l'architettura delle chiese gesuitiche in Chiloé, e alcuni personaggi, come Juan Ignacio Molina, oppure l'esilio in Italia.

Questo rinnovamento storiografico che sin dagli anni '80 produce in forma sistematica ricerche in ogni angolo del mondo, non ha ancora trovato una ricezione nella storiografia cilena. Si potrebbe spiegare la sfortuna storiografica di queste problematiche negli anni '80 a seguito della chiusura culturale imposta dalla dittatura: non ci fu solo isolamento a livello internazionale ma anche un mondo accademico con altri tipi di domande e di risposte sul presente e sul passato¹⁷⁹.

Oggi, sotto l'influsso del *global turn*¹⁸⁰, si possono fare domande promettenti, così come sviluppare ricerche su un altro tipo di contesto globalizzato: le reti gesuitiche ai tempi coloniali. Fare quest'esercizio analitico è fondamentale per aprire la storiografia sulla Compagnia di Gesù in Cile a un rinnovamento storiografico, ma anche per collegare i diversi spazi coloniali e il complesso tessuto sociale, culturale e politico in cui si sono mossi i missionari all'interno delle missioni americane. Ampliare quindi l'orizzonte geografico delle domande, non soltanto per interpretare le missioni, ma anche per l'intera storia coloniale, amplificherebbe dunque le risposte e la nostra comprensione del passato.

Questa discussione bibliografica non significa che le ricezioni, i flussi d'idee o la produzione storiografica degli storici cileni non siano importanti, o che tutte le nuove interpretazioni sulla Compagnia siano fatte attraverso l'intreccio dei piani locali e globali. Senza gli studi già compiuti, l'apertura verso un rinnovamento storiografico non sarebbe possibile. Una volta studiato il livello locale, si ha l'opportunità di allargare le domande e le risposte attraverso i dati incrociati, le fonti, i personaggi, l'accesso ai documenti, nonché il collegamento degli spazi coloniali. Riprendendo la proposta di Marc Bloch che incitava gli storici europei a una ricerca comparata di società con affinità temporali, culturali e un simile percorso storico, sembra che per i soggetti e le tematiche specifiche di questa discussione bibliografica sia la ricerca più promettente da produrre.

¹⁷⁹ Ad esempio, uno dei più importanti intellettuali cileni degli anni '80, proveniente dalla storia, Mario Góngora, si pone la domanda sull'origine dello Stato cileno ai tempi dello smantellamento delle proprietà statali dai *Chicago boys* e dalla dittatura.

¹⁸⁰ È sterminata la bibliografia su questa metodologia storiografica. Alcuni lineamenti in Charles H. Parker, *Global Interaction in the Early Modern Age* (Cambridge: Cambridge University, 2010) e in Patrick O'Brien, "Historiographical traditions and modern imperatives for the restoration of global history", *Journal of Global History* 1 (2006): 3-39. Ma soprattutto si veda l'importante testo sulla "storia decentrata" e sui rapporti tra la dimensione locale e la dimensione globale in Natalie Zemon Davis, "Decentering history: local stories and cultural crossing in a global world", *History and Theory* vol. 50: 2 (2011): 188-202.

PARTE PRIMA
IL CILE E IL MAPPAMONDO

CAPITOLO I RIPENSANDO IL *FLANDES INDIANO*.

L'UOMO, IL MANOSCRITTO, LA FORTUNA

Ci sono libri che ritornano una e mille volte al presente. Sono delle tracce del passato che ci fanno rivisitare le nostre immagini storiche. Una di queste tracce è il libro del gesuita Diego de Rosales, storico eccezionale, missionario e insegnante. Dopo quarantasette anni trascorsi lavorando come missionario, professore, scrittore e Viceprovinciale, egli morì il 3 giugno 1677 a Santiago¹⁸¹, città in cui probabilmente non gli piaceva abitare, dato che si allontanava dal Biobío, e quindi, delle missioni, dei viaggi e, soprattutto, di fare le cartografie dello “stato spirituale” del Cile. Un'altra città lo segnò: Madrid. Rosales nacque nella capitale spagnola nel 1603¹⁸² da una ricca famiglia che gli permise di frequentare una buona scuola e di compiere studi classici. Prima di entrare nella Compagnia, tra il 1618 e il 1622, studiò filosofia all'Università di Alcalá; università influenzata da personaggi come Ignazio di Loyola, Francisco de Quevedo, Juan Ginés de Sepúlveda, Juan de Mariana, Juan de Avila e Francisco Suarez. Egli lesse e fece gli *Esercizi Spirituali* e subito dopo, nel 1622, all'età di diciannove anni, entrò nel noviziato di Madrid. Nella “lettera edificante” scritta dal gesuita Francisco Ferreira nel 1677, si afferma che a Madrid Rosales alimentava da tempo il “desiderio delle indie” e l'evangelizzazione degli infedeli¹⁸³. Egli insegnò grammatica nel Collegio Imperiale di Madrid e nel Collegio di Huete; quindi ricevette il suo primo voto come gesuita il 19 marzo 1624. Il catalogo pubblico della Provincia di Toledo del 1624 lo definisce così: “Diego de Rosales, naturale di Madrid, Diocesi di Toledo, 21 anni, buone forze, 3 anni nella Compagnia, studiò quattro anni di Arti, ministeri: un anno di Grammatica”¹⁸⁴. Nello stesso anno viene descritto così dal catalogo segreto: “Buon ingegno, giudizio e prudenza, buona complessione, sa ragionevolmente le lettere umanistiche”¹⁸⁵.

Nel 1628, all'età di ventiquattro anni Rosales riprese a studiare filosofia a Murcia, ma non finì il corso, dato che partì per l'America: giunto a Lima in dicembre, con ogni probabilità iniziò i suoi studi di teologia nel Collegio di San Paolo. Nel settembre del 1630 si recò in Cile a fare il missionario tra gli indigeni. Tuttavia, prima delle attività missionarie, egli tenne lezioni di filosofia in un Collegio gesuita del Cile. Il viaggio-pellegrinaggio dalla Spagna verso il Nuovo Mondo è stato documentato dalle lettere dei suoi compagni. Mentre viaggiavano, ogni giorno a pranzo leggevano il libro del gesuita spagnolo Alonso de Sandoval (1576-1652), *De Instauranda Æthiopum Salute*, pubblicato a Siviglia nel 1627, che fa riferimento al catechismo e al battesimo degli schiavi africani portati nelle Indie occidentali. In seguito questo testo verrà citato da Rosales nel suo libro¹⁸⁶. Il viaggio non significava soltanto soddisfare il “desiderio delle indie”, bensì acquisire strategie di cristianizzazione che successivamente avrebbero messo in pratica.

¹⁸¹ Su Rosales si vedano O'Neill e Domínguez *DHCJ*, vol. IV, 3411-412; Tampe, *Catálogo*, 226; José Toribio Medina, *Historia de la literatura colonial de Chile*, tomo II (Santiago: Imprenta de la Librería de El Mercurio, 1878), 243-87; Medina scrisse la stessa biografia in *DBC*, 764-67; Hanisch, “La formación del historiador”; Id., “El manuscrito”; Id., “El linaje del historiador”, 41-68; Ferreira, *Vida del P. Diego de Rosales*.

¹⁸² La sua nascita fluttua tra il 1603 e il 1605. Si veda Tampe, in *Catálogo*, 226.

¹⁸³ Ferreira, *Vida del P. Diego de Rosales*.

¹⁸⁴ ARSI, *Tol.* vol. 22, fol. 127.

¹⁸⁵ ARSI, *Tol.* vol. 22, foll. 144 e 204.

¹⁸⁶ Questo volume fu citato da Rosales nel capitolo XXII del libro IV.

Rosales ottenne il suo ultimo voto come gesuita il 22 aprile 1640 a Concepción, dove fu rettore del Collegio tra il 1655 e il 1661; carica che detenne anche presso il Collegio di Santiago (1667-1672), per poi ricoprire quella di Viceprovinciale della Compagnia di Gesù fra il 1662 e il 1665; e quindi essere nuovamente rettore dal 1670 e il 1672. Nonostante i suoi studi e impegni istituzionali nella Compagnia, la sua vita è segnata dall'attività missionaria, che lo occupò per ben venticinque anni, in cui imparò perfettamente il *mapudungun* come meccanismo di evangelizzazione, e cominciò la stesura del suo manoscritto. Nelle sue lettere fa sempre riferimento alle attività di missionario. Da qui comprendiamo lo scopo dell'*Historia General*: fare una storia delle conquiste temporali e spirituali del luogo in cui lavorò come missionario gesuita.

L'*Historia General de Chile, Flandes indiano*, è un testo erudito, profondo, sistematico e con una grande ambizione narrativa: diviso in dieci libri, ripercorre cronologicamente la storia del Cile dal 1535 al 1652 (libri III al X); inoltre rivela le origini degli indigeni cileni (libro I) e la storia naturale (libro II). Sin dall'inizio, si capisce che Rosales distinse la descrizione sistematica delle origini, riti e costumi degli indigeni dagli avvenimenti politico-militari, configurando la "conquista temporale", che doveva aggiungersi alla "conquista spirituale", e quindi completando una storia generale del "regno del Cile".

Purtroppo, la "conquista spirituale", pensata da Rosales come un libro con le biografie dei missionari, non è stata ancora compiuta, dal momento che fino ad oggi sono stati pubblicati solo alcuni frammenti¹⁸⁷. Sappiamo che il libro ebbe problemi di censura, principalmente a seguito del decreto di Papa Urbano VIII del 15 marzo 1625, con cui si vietava l'impressione di libri riguardanti la santità, martiri, miracoli, rivelazioni, senza un'approfondita ricerca. Rosales lo cita nella "protesta dell'autore". Lo storico Walter Hanisch ha trascritto una lettera del segretario del Generale della Compagnia di Gesù, al Procuratore dei gesuiti cileni a Roma, l'italiano Giuseppe Adami, datata 24 ottobre 1682, con cui la Compagnia non dava autorizzazione di stampa alla "seconda parte", poiché "contenía algunas cosas poco averiguadas, y aun ajenas de la verdad"¹⁸⁸.

La stesura dell'*Historia General* si può inquadrare attraverso le parole dello stesso gesuita, il quale scrisse e indicò l'anno 1674 come una data conclusiva. Nello stesso anno Rosales revisionò il suo manoscritto e aggiunse una strana dedica in stile omerico al Re Carlo II. Dal periodo del governatore Francisco Laso de la Vega (1629-1639), egli si inserisce nella storia come "testimone oculare" degli avvenimenti: vedere e descrivere è per lui il vero modo di fare storia.

Mario Góngora sostiene che il libro fosse già finito nel 1666, anno in cui Rosales ricevette l'approvazione ecclesiastica. Una prova di ciò è costituita dal fatto che proprio in quell'anno il manoscritto fu inviato in Europa per essere pubblicato. Ad avvalorare questa ipotesi contribuisce il fatto che egli visitò le missioni fino al 1655, anno segnato dalla ribellione indigena e in cui il gesuita accetta impegni burocratici nella Compagnia. Quindi, una prima fase della stesura si può individuare tra il 1655 e il 1666, quindi, egli revisionò il manoscritto nel 1674.

¹⁸⁷ Il manoscritto si trova nella BN, *Mss M.* vol. 307. Ci sono trentatré biografie di gesuiti. Alcune biografie pubblicate sono "Vida del padre Alonso de Ovalle", 351-382; "Vida del misionero Juan Moscoso", 155-181; Rosales, *Seis misioneros*. Il frammento custodito nell'AN, Fondo Antiguo, vol. 39 è stato pubblicato da José Anadón, *Prosistas coloniales del siglo XVII: Rosales y Pineda y Bascuñan* (Santiago: Seminario de Filología Hispánica, 1978). Miguel Luis de Amunátegui pubblicò il viaggio di Niccolò Mascardi alla città dei cesari perduti in *La cuestión de los límites*, 76-104.

¹⁸⁸ Hanisch, "El manuscrito", 87.

La fortuna che ha avuto l'*Historia* nella storiografia è eccezionale: si va dalla prima edizione in tre volumi, realizzata da Benjamín Vicuña Mackenna a Valparaíso (1877-1878)¹⁸⁹, alla selezione di frammenti, trascritti da Alfonso Calderón nel 1969, alla trascrizione del capitolo XIII del libro V che Vicuña non incorporò nell'edizione del 1877¹⁹⁰, alla dedica inedita al Re Carlo II trascritta da Walter Hanisch¹⁹¹ e, soprattutto, alla seconda edizione completa del 1989¹⁹² in cui Mario Góngora incorporò le note di Rosales e corresse i problemi di trascrizione della prima edizione.

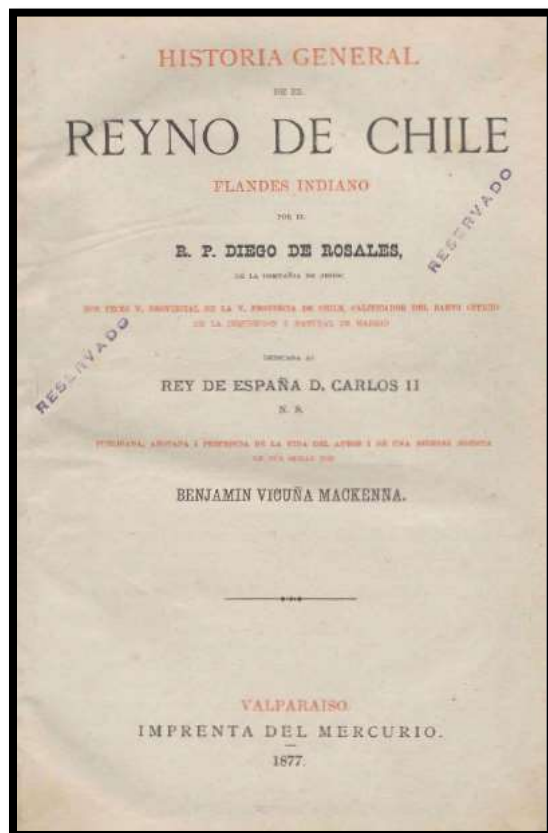


Fig. 4. Frontespizio della prima edizione di *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano* (1877).

Questa fortuna non si è verificata soltanto a livello editoriale, ma anche del manoscritto: lo stesso Rosales fece riferimento a questa possibilità. Egli riferì che Alonso de Ovalle aveva utilizzato il suo manoscritto come una fonte per la stesura dell'*Histórica relación del Reino de Chile*, libro stampato a Roma in spagnolo e italiano nel 1646. Rosales insistette sulla possibilità

¹⁸⁹ Diego Rosales, *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, III voll. a cura di Benjamín Vicuña Mackenna (Valparaíso, Imprenta de El Mercurio, 1877-1878). Anche se non verrà utilizzata questa edizione perché ci sono problemi di trascrizioni, com'è stato sottolineato da Mario Góngora nel 1989, l'edizione di Vicuña Mackenna ebbe un forte sfondo storico: la compra da Vicuña Mackenna del manoscritto a Parigi e l'occupazione militare dell'Araucania da parte dello Stato cileno. Quest'occupazione ebbe un forte sostegno, precisamente, da Vicuña Mackenna. Per un'analisi dei discorsi di Vicuña da una prospettiva di "civiltà" contro "barbarie" si veda Alejandra Bottinelli, "El oro y la sangre que vamos a prodigar. Benjamín Vicuña Mackenna, la ocupación de la Araucanía y la inscripción del imperativo civilizador en el discurso público chileno", in *Historias de racismo y discriminación en Chile*, a cura di Rafael Gaune e Martín Lara (Santiago: Uqbar editores, 2009), 105-21.

¹⁹⁰ Ibáñez, "Un capítulo inédito", 367-81.

¹⁹¹ Hanisch, "El manuscrito", 95-97.

¹⁹² Rosales, *Historia General*.

che Ovalle “se remitió varias veces por haber escrito en España y no tener las noticias suficientes”¹⁹³. Questo fatto porta a due possibili conclusioni: la prima, che Rosales possa aver cominciato la stesura prima del viaggio di Ovalle a Roma (1640); la seconda, che Ovalle abbia preso alcuni appunti dal manoscritto di Rosales mentre scriveva il suo libro in Europa.

Un'altra traccia di circolazione si trova nei preliminari dell'*Historia General*, più precisamente nell'approvazione scritta dal Frate Valentin de Cordoba, Provinciale della Provincia di San Lorenzo del Cile, il 4 gennaio del 1666:

“Los impacientes deseos, que todo este Reino de Chile ha tenido, de ver salir a luz en cuerpo entero su lucida Historia general (que en circuncisos fragmentos y menudas noticias han estampado algunos Autores) solicito el mío de ver la Historia general que en cuatro Tomos, dos de la Conquista Temporal y otros de la Espiritual, ha trabaxado el M.P.R. Diego de Rosales”¹⁹⁴

Lo storico gesuita Miguel de Olivares, nel suo libro *Historia militar, civil y sagrada del Reino de Chile*¹⁹⁵, approvato nel 1762 e stampato nel 1864, si riferì alla “parte temporale” dell'*Historia* di Rosales come perduta e con grandi lacune. Un altro gesuita esiliato in Italia, Juan Ignacio Molina, nel suo *Compendio de la Historia civil del Reyno de Chile*¹⁹⁶, pubblicato a Bologna nel 1776, incluse un “Catalogo di scrittori delle cose del Cile” in cui sostiene: “Historia General de Chile. Il Ms. è a Parigi”¹⁹⁷. Un altro scrittore che affermò aver di aver letto il manoscritto di Rosales, è il militare Vicente Carvallo y Goyeneche. Nella *Descripción histórica-geográfica del Reino de Chile*, redatta nel 1796, ma pubblicata per la prima volta solo nel 1875, egli cita i volumi I¹⁹⁸ e III¹⁹⁹, sulla “conquista spirituale”.

In Spagna, nel *Semanario Erudito que comprehende varias obras inéditas*²⁰⁰, pubblicato a Madrid nel 1788, volumi 7 e 8, il manoscritto di Rosales viene citato cinque volte in riferimento alle erbe utilizzate dagli spagnoli, la geografia, gli animali e i saccheggi degli olandesi in America; inoltre, come nel testo di Molina, si sostiene che si trovi a Parigi. Quindi, lo ritroviamo inserito nella *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques* di Augustin Backer²⁰¹. Con ogni probabilità Backer ne venne a conoscenza attraverso il catalogo dell'orientalista proprietario del manoscritto, Louis-Mathieu Langlés²⁰².

¹⁹³ Rosales, *Historia General*, libro I, 115. Questa ipotesi è stata rovesciata da Walter Hanisch: “Rosales dice que a su historia se remite Ovalle varias veces, y esto ha de entenderse del proyecto, porque cuando escribió Ovalle, Rosales, según su propio testimonio, aún no se ocupaba de ello”, in *El historiador Alonso de Ovalle*, 285.

¹⁹⁴ “Aprobacion M.R.P Predicador General Fray Valentin de Cordoba, Provincial de la M. Religioso Provincia de S. Lorenzo de Chile, Tucuman y Rio de la Plata de el Orden de Predicadores”, in Rosales, *Historia General*, 9.

¹⁹⁵ Miguel de Olivares, *Historia militar, civil y sagrada del Reino de Chile*, in *CHCh* tomo IV (Santiago: Imprenta de El Ferrocarril, 1864), 11.

¹⁹⁶ Juan Ignacio Molina, *Compendio de la Historia civil del Reyno de Chile* (Madrid: Imprenta de Sacha, 1795).

¹⁹⁷ Molina, *Saggio sulla Storia civile del Cile* (Bologna: Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1787), 327.

¹⁹⁸ Vicente Carvallo y Goyeneche, *Descripción histórica-geográfica del Reino de Chile*, vol. I, in *CHCh* tomo VIII (Santiago: Imprenta de la librería de El Mercurio, 1875), 228, 327, 330.

¹⁹⁹ Carvallo, *Descripción* vol. III, in *CHCh* tomo X (Santiago: Imprenta de la librería de El Mercurio, 1876), 80, 107.

²⁰⁰ Antonio Valladares, *Semanario Erudito que comprehende varias obras inéditas, criticas, morales, instructivas, políticas, históricas, satíricas, y jocosas, de nuestros mejores autores antiguos y modernos*, voll. 7-8 (Madrid: Blas Ramón, 1788), vol. 7: 257; vol. 8: 5, 8, 80, 117.

²⁰¹ “*Historia general de el reyno de Chile, e nueva Estremadura*, por el P. Diego de Rosales, vice-provincial de la provincia en el Chile, fol. MS. Original et inédit, dedié au roi d'Espagne Charles II: il est accompagné de diverses approbations de 1666, dont celle du censeur. L'ouvrage est divisé en 10 livres, e forme 2 vol. de 748 feuillets (Catalogo Langlés, n°4335)”, in *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques*, vol. 3, Augustin de Backer (con Alois de Backer e Charles Sommervogel (Lyon: Chez l'Auteur Charles Sommervogel, 1876), 338.

²⁰² *Catalogue des livres imprimés et manuscrits composant la bibliothèque de M. Louis Mathieu Langlés, administrateur, conservateur de manuscrits orientaux de la bibliothèque du Roi, dont la vente se fera le jeudi 24 mars 1825* (Paris : 1825), n° 4355, 532. Catalogo riportato da Vicuña, *Historia General*, XX.

Diversamente, nell'edizione romana del 1676 della *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*²⁰³ non ci sono tracce dell'*Historia* di Rosales.

Fino ad oggi, l'articolo di Walter Hanisch pubblicato nel *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* (1985)²⁰⁴ è stato fondamentale per conoscere il percorso del manoscritto. Tuttavia, questo lavoro non svilupperà questo argomento che ha più domande che risposte. Si faranno ipotesi solo sul motivo per cui un manoscritto di un commissario dell'Inquisizione di Lima, un gesuita due volte Viceprovinciale e, soprattutto, un manoscritto con tutte le approvazioni ecclesiastiche non sia stato pubblicato.

Con l'intento di dare una risposta, Vicuña Mackenna riprende l'ipotesi del libraio spagnolo Vicente Salva, secondo il quale i problemi furono creati dalle critiche alle conquiste spagnole oppure dalla mancanza di denaro per la stampa²⁰⁵. Congettura questa, ripresa da Mario Góngora²⁰⁶ e da Eduardo Solar Correa²⁰⁷, i quali pensarono che la critica realizzata alla conquista a "sangue e fuoco" fu la principale causa dei problemi editoriali. Lo storico gesuita Francisco Enrich²⁰⁸ formulò l'ipotesi di conflitti fra Rosales e alcune famiglie descritte nell'*Historia*, che avrebbero determinato il ritardo della pubblicazione.

Con una ricerca più completa e varie prove, Hanisch propone due strade: la prima, secondo cui il manoscritto viaggiò in Europa nel 1666 attraverso Lorenzo de Arizábalo, il quale morì nel viaggio di ritorno in Cile, e quindi andò distrutto; la seconda, in base a cui la censura della "conquista spirituale" e il successivo smarrimento del manoscritto crearono una nebulosa riguardo la pubblicazione. L'ultima notizia, prima della sua scomparsa e posteriore riapparizione a Parigi, è fornita dal Procuratore in Europa, Miguel de Viñas, il quale sollecitò da Santiago che si verificasse cosa fosse accaduto alla stampa del testo di Rosales²⁰⁹.

Tutte le ipotesi contengono tracce di veridicità: problemi interni in Cile, la mancanza di denaro, le polemiche per le sue idee sulla schiavitù, i viaggi in Europa, la scomparsa e l'acquisto da parte dei librai che diedero quindi avvio alla sua circolazione fra Madrid, Londra, Parigi e Valencia. A queste motivazioni si potrebbero aggiungere problemi interni fra Rosales e Roma, che troverebbero conferma in alcune lettere del visitatore Andrés Rada a Diego de Rosales, trovate nell'Archivio Gesuita di Roma, e più precisamente nel quinto libro della Provincia *Chilensis*²¹⁰. Rada fu un noto visitatore, ma anche un personaggio polemico e molto importante per la struttura dell'informazione di Roma.

²⁰³ Pedro Ribadeneria e Philippe Alegambe, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* (Romae: Ex Typographia Iacobi Antonii de Lazzaris Varesii, 1676).

²⁰⁴ Hanisch, "El manuscrito", 69-98.

²⁰⁵ "¿Careció de dineros su autor para darlo a la costosísima estampa de aquellos años, como era más frecuente todavía? ¿O, como piensa el célebre bibliófilo Salva de este propio libro, la Corte Española le miró con desagrado y le proscribió de sus imprentas por la libertad excesiva de sus opiniones americanas?", in Rosales, *Historia General*, VI.

²⁰⁶ "Pero mucho tememos, como lo piensa Salva, que es entusiasta celo por la causa de los araucanos, en oposición a sus propios compatriotas, según observaremos más adelante, fue el motivo que impidió la publicación de su historia hasta los presentes días", in Rosales, *Historia General*, nota 2, 124.

²⁰⁷ "Quizás esta atrevida impugnación de la conquista española, contenida particularmente en el capítulo XXIV del Libro III, nos explique el que la obra de Rosales no fuese publicada en su época", in Solar Correa, *Semblanzas Literarias*, nota 59, 132.

²⁰⁸ "Recelamos, con todo, que el haber desaparecido del último libro la mayor parte de sus capítulos, habrá sido precisamente por resentimientos de las familias, que durante aquel período tan triste papel tenían que hacer en la historia; o por ventura, a causa de haberlos reservado, guardándolos a parte del cuerpo de la obra, los superiores de la Compañía por idéntico motivo. ¿Quién sabe si esta sería la causa principal porque no se publicara desde luego en España trabajo tan importante? De sentir es que con la tardanza se diera ocasión a que se perdieran, o quedaran relegados hasta el presente al olvido este fragmento y casi todo el segundo tomo de la obra, ó sea. la parte eclesiástica, que tan capital interés debía de encerrar para nosotros", in Enrich, *Historia*, vol. I, 767-68.

²⁰⁹ Hanisch, "El manuscrito", 85-94.

²¹⁰ ARSI, *Chil.* vol. 5, foll. 68-153.

Egli fu coinvolto in due grandi polemiche riguardo il “modo gesuita”: la prima contro il vescovo di Puebla Juan Palafox, e la seconda, contro il vescovo di Asunción, Bernardino de Cardenas. Lo storico spagnolo Javier Burrieza ritiene che tali polemiche furono poi riprese per giustificare l’espulsione dei gesuiti dai territori americani nel 1767”²¹¹. Anche la sua attività in Cile fu fonte di polemiche.

Tra il 1665 e il 1666, Rada fu inviato da Roma ad occuparsi della Viceprovincia del Cile, dei collegi, delle missioni e degli studi. L’idea era quella di esercitare un controllo generale per unire la Viceprovincia del Cile alla Provincia del Paraguay, come si apprende da una lettera del Generale Giovanni Paolo Oliva ad Andrés de Rada, datata 30 giugno 1662: “Si se hace la unión de Chile y Paraguay, V. R. será Provincial, no solamente del Paraguay, sino también de Chile, y cuanto antes pueda, nos avisará de lo que hubiere determinado y ejecutado”²¹².

Se Rada avesse ritenuto opportuna l’unione, essa sarebbe stata realizzata ed egli stesso sarebbe diventato il nuovo Provinciale. Il progetto andò in porto e Rada nominò Vicente Alcina come nuovo Vice-provinciale del Cile. Rosales, l’ultimo Viceprovinciale, si oppose, argomentando che Rada non aveva avuto l’autorizzazione da Roma per eseguire un tale disegno, ed inviò lettere molto polemiche sia a Rada sia al Generale della Compagnia Oliva (1600-1681). Egli accusò Rada di non avere giurisdizione in Cile, e sostenne che l’unione delle due provincie fosse un’invenzione “mentale”. Rosales non riconobbe né il nuovo Provinciale (Rada) né il nuovo Viceprovinciale (Alcina). Tuttavia, l’atto più grave di Rosales fu nominare proprio lui il nuovo Viceprovinciale, un suo amico, Juan Lopez Ruiz, nello stesso momento in cui Alcina prendeva ufficialmente il titolo di Viceprovinciale. L’operazione di Rosales rimase sconosciuta sia in Paraguay sia in Perù, sia a Roma. Rada e Alcina avevano avuto il riconoscimento da Roma, cosa di cui Rosales era invece all’oscuro. Nel 1667 il Generale Oliva venne a conoscenza della situazione del Cile e scrisse una lettera, datata il 4 dicembre 1667, al Provinciale del Perù:

“La horrenda y escandalosa rebelión de aquellos Padres contra la santa obediencia, nos ha consternado. Si los demás fuesen como ellos, la Compañía no sería santa y se habría hecho más vil y baja que las órdenes religiosas relajadas”²¹³

Lo stesso Generale valutò questa vicenda guidata da Rosales come una “ribellione” contro l’obbedienza gesuita. Tra il 1912 e il 1925, lo storico gesuita spagnolo Antonio Astrain pubblicò sette volumi di raccolte con tutte le notizie più importanti sui gesuiti in Spagna e in America: egli sostenne che questi avvenimenti furono singolari e che non si fosse verificato niente di simile “nella nostra storia”²¹⁴. La punizione inflitta a Rosales e agli altri gesuiti ci è nota grazie a una lettera di Francico Burges, Provinciale del Cile dal 1695 al 1699:

“El P. Juan López Ruiz fue Viceprovincial intruso más de tres años, hasta que en 1669 llegó la respuesta de Roma nombrando Viceprovincial de Chile al P. Alonso Rodríguez de León, quien ejecutó las órdenes de nuestro Padre, castigando a los culpados con capelos y disciplinas en el refectorio, privación de voz activa y pasiva y destierro del colegio máximo a las misiones y a otras partes retiradas”²¹⁵

²¹¹ Burrieza, *Jesuitas en Indias*, 401.

²¹² Lettera citata da Antonio Astrain, *Historia de la Compañía*, vol. VI, 727-28.

²¹³ Juan Pablo Oliva al Provincial de Perú, 4 de diciembre 1667 citata da Astrain, *Historia de la Compañía*, vol. VI, 734.

²¹⁴ Astrain, *Historia de la Compañía*, vol. VI, 726. Walter Hanisch scrisse: “(...) fue erigida la Provincia de Chile, después de una fracasada unión con el Paraguay y una breve unión al Perú, la primera de las cuales ocasionó una bullada crisis interna de obediencia que tuvo como raíz el excesivo afecto a la independencia o una confusión en la obediencia a las órdenes de Roma”, in *Historia de la Compañía de Jesús*, 55.

²¹⁵ Citata da Astrain, *Historia de la Compañía*, vol. VI, 734.

Questa sanzione colpì Rosales nel momento in cui rivedeva il suo testo: probabilmente continuò a farlo in “misiones y partes reitaradas”. L’ipotesi secondo cui il castigo imposto da Roma gli avesse creato problemi editoriali, è confutata dal fatto che Rosales, fra il 1670 e il 1672, riprese il suo incarico di Viceprovinciale. Tuttavia, il fatto di non aver rispettato la gerarchia imposta da Roma, anche se in modo non consapevole, in un Ordine così disciplinato e verticistico, deve aver recato problemi al “gesuita indisciplinato”, addirittura definito come un “ribelle” dal Generale Oliva. L’ipotesi dei problemi fra Rosales e Roma è rafforzata dal fatto che, quando Rosales venne scelto come Procuratore per andare a Roma nel 1673²¹⁶, non poté partire perché ancora non “avevano risolto le difficoltà interne”²¹⁷.

Eccetto le annotazioni romane citate da Hanisch, ad oggi non sono noti né commenti al manoscritto né critiche agli argomenti sostenuti nel libro in Spagna.

Se si aggiungono i problemi interni alla Compagnia alle ipotesi sopra formulate, si può concludere che la mancata pubblicazione dell’*Historia General* fu dovuta a fattori molteplici.

FORTUNA STORIOGRAFICA

Nel corso del Novecento l’uso dell’*Historia General* come fonte incrementò grazie alle due pubblicazioni complete del manoscritto. Nessuna problematica antropologica o storica non può non considerare questo libro come una fonte valida. Inoltre si deve sottolineare la fortuna storiografica goduta dal concetto proposto da Rosales: il *Flandes indiano*.

In questa sede, non si parlerà dell’uso dell’*Historia General* come fonte, bensì dell’uso storiografico realizzato dagli storici per definire un periodo storico di forma olistica.

Nel 1948, lo storico Jaime Eyzaguirre, nel suo libro *Fisonomía histórica de Chile*, intitolò il capitolo terzo “Flandes indiano”. Egli ne evidenziò la principale caratteristica, cioè la comparazione:

“España, que había paseado sin obstáculos de mar a mar y había cogido medio globo en el puño, sólo vino a saber lo que era hallar resistencia en las llanuras de Flandes y en las selvas de Arauco. Por eso un escritor del siglo XVII, el padre Diego de Rosales, quiso hacer pasar a Chile al marco como la piedra detención de las más grande potencia del mundo y llamó a esta tierra Flandes Indiano, nombre que habla mucho de hazañas pero también de grandes desalientos para la caballería”²¹⁸

Nel testo di Eyzaguirre ci sono le comparazioni, le epiche spagnole e il battesimo del Cile come le nuove Fiandre. Con l’uso dell’evocazione di Rosales, lo storico tentò di porre l’accento sul coraggio, le prodezze castigliane e sul valore dell’esercito spagnolo. L’universo indigeno compare soltanto come lo spazio in cui gli spagnoli dimostrarono il loro coraggio. Le altre Fiandre furono solo guerre.

Diversamente, lo storico Álvaro Jara, nel suo libro *Guerra y sociedad en Chile* (1961), definì i secoli XVI e XVII come una configurazione portata avanti dall’“assorbente argomento bellico”. Tutte le cronache, i documenti e i poemi coloniali contengono questi argomenti:

“En el Chile de los siglos XVI y XVII sería difícil no percibir la absorbente temática bélica que parece dominar toda la sociedad. La guerra está presente en las crónicas, en los poemas, en las relaciones y en los documentos. Es un motivo constante dentro de esa sociedad estructurada por la violencia, en cuya conformación el elemento conquistador jugó un rol decisivo [...] Se ha tenido también en cuenta que la

²¹⁶ ARSI, *Chil.* vol. 5, foll. 138-139.

²¹⁷ Hanisch, “El manuscrito”, 75.

²¹⁸ Jaime Eyzaguirre, *Fisonomía histórica de Chile* [1948] (Santiago: Editorial Universitaria, 2004), 41.

distancia panorámica de una visión demasiado general sobre la larguísima guerra de Arauco, el Flandes indiano como le llamó el padre Diego de Rosales, ha hecho pensar con cierta frecuencia que ella permaneció anquilosada en sus primitivas formas, y más aún, que su desarrollo no estuvo en estrecha relación de dependencia – activa y pasiva – con la sociedad que se estructuró en el territorio por obra de la conquista española²¹⁹

L'evocazione di Rosales non costituisce un'eccezione, è un concetto insito negli argomenti bellici²²⁰. La fortuna della ricerca di Jara è dovuta al fatto di aver dimostrato che anche la guerra si va modificando nel tempo. Tuttavia, la critica che va fatta all'interpretazione è di aver concepito la guerra come una totalità che modella i rapporti sociali e la realtà. Allo stesso modo, l'evocazione del gesuita è stata interpretata dallo storico al livello dell'interpretazione del confronto delle guerre. Quindi, si ritiene opportuno riportare la critica di Alfredo Jocelyn-Holt a questa interpretazione:

“[...] el que dichos poemas y crónicas versen sobre la ‘guerra’ habría que asumirlo como un esfuerzo serio por ennoblecer, dignificar, a los contendores, al punto que el mapuche se le termina perfilando en dicha literatura como un libertario, un rebelde, más que como un pueblo violento, a fin de no reconocer (a falta de una mejor explicación) por qué el español no pudo vencer. Por supuesto violencia hubo, y no poca, pero de ahí a que los poemas y crónicas revelen o justifiquen una violencia capaz de ordenar socialmente es falso”²²¹

Nell'*Ensayo histórico de la noción de Estado en Chile* (1981) di Mario Góngora, l'immagine non cambia. Egli utilizza la metafora “terra di guerra” per definire il primo contesto cileno; contesto segnato dalla guerra e dalla violenza fra gli indigeni e gli ispanici. Si tratta di un libro polemico, che ha avuto una recensione molto critica da parte di Arturo Fontaine in “Un libro inquietante”. Rispondendo ad essa, Góngora si riferì a Rosales come una prova della sua metafora “terra di guerra”: “Diego de Rosales compara nuestra guerra con las que mantenían en Flandes los españoles del siglo XVI y XVII: por eso llama a Chile Flandes Indiano”²²². In una recensione dell'*Ensayo*, anche lo storico del diritto Bernardino Bravo ha messo in relazione la “terra di guerra” di Góngora e il *Flandes indiano* di Rosales²²³.

Alla ricerca di nuove interpretazioni sul concetto di “frontiera”, Sergio Villalobos individuò nell'influsso esercitato dal libro dello storico nordamericano Fredrick Jackson Turner, *The Frontier in American History* (1920), un apparato teorico suscettibile di spostare la frontiera del Cile. Nella reinterpretazione della guerra di Arauco sui rapporti di frontiera e sui “tipos fronterizos”, nel suo progetto, iniziato nel 1980, l'*Historia del pueblo chileno*, Villalobos sostenne che la comparazione di Rosales travisò il fenomeno cileno:

“Cuando el padre Diego de Rosales puso a su *Historia general del reyno de Chile* el subtítulo de *Flandes indiano*, quiso con ello engrandecer el espíritu de la lucha en la Araucanía, paragonándola con la épica flamenca de las armas hispánicas, y dio pie para una falsa visión del fenómeno chileno. Los hechos reales de la Frontera distan mucho de esa imagen a causa de la falsedad reinante, los abusos, el relajamiento y la

²¹⁹ Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios* [1961, edizione francese] (Santiago: Editorial Universitaria, 1981), 13-14.

²²⁰ Questa prospettiva è stata indicata anche da Mariano José Campos: “Así llamaron muy pronto los españoles a la Araucanía [Flandes indiano], al notar que la terrible resistencia se prolongaba indefinidamente y no tenía visos de terminarse. Un cronista dice: ‘Flandes segundo, el de Chile; sin segundo en las Indias’. Esa sola denominación era una honra para los mapuches”, in *Nahuelbuta* (Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1972), 61.

²²¹ Alfredo Jocelyn-Holt, *Historia General de Chile II. Los césares perdidos* (Santiago: Editorial Sudamericana, 2004), 242.

²²² Mario Góngora, “Respuesta del profesor Góngora”, in *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago: Editorial Universitaria, 2010), 358.

²²³ Bernardino Bravo, “La crisis de la idea del Estado en Chile, durante el siglo XX”, in Góngora, *Ensayo histórico*, 383-403.

juerga permanente. Pero después de darle muchas vueltas al asunto se llega a la conclusión de que no es totalmente equivocada la alusión a Flandes, porque ello también existió ese ambiente. Con la lucha anduvieron entreverados la desmoralización, la miseria, el robo a mano armada, los vicios y los motines, que solo pudieron ser sofocados con el dinero de remesas atrasadas.

En ese sentido puede hablarse del Flandes indiano y teniendo en cuenta que la picaresca no fue un fenómeno incompatible con los hechos”²²⁴

L’epica non è presente né negli spagnoli, né negli indigeni. Non c’è una guerra paragonabile. Tuttavia, secondo Villalobos, i due spazi possono essere confrontati attraverso la connotazione “picaresca” dell’esercito spagnolo nelle due Fiandre: furti, ammutinamento, vizi. Lo storico ritiene che, pur facendo un’altra comparazione, il gesuita finisce con l’ingrandire “lo spirito di lotta dell’Araucanía”.

Alcuni testi utilizzano il sottotitolo dell’*Historia General* come un concetto per inquadrare un periodo storico: ancora una volta, le immagini progettate sono la guerra e la frontiera.

Il primo a fare quest’associazione esplicita è stato Gabriel Guarda nel suo libro *Flandes indiano. Las fortificaciones del Reino de Chile, 1541-1826* (1990):

“*Flandes indiano* llamó a Chile Diego de Rosales al titular, en pleno siglo XVII, su *Historia General*, queriendo con ello atraer la atención sobre uno de los aspectos más llamativos dentro de la existencia de esta lejana provincia; al relacionarla con el verdadero Flandes, el europeo, escenario de las más cruentas batallas libradas por los tercios españoles, hacía resaltar esta característica que, como signo fatal, había sellado el destino de Chile desde la conquista”²²⁵

Quindi, si ritrova nel testo dello storico spagnolo Carlos Lázaro, *Las fronteras de América y los Flandes indianos* (1997), sebbene l’analisi “delle Fiandre” sia estesa non solo alle problematiche cilene, ma anche a quelle americane. Così affiorano, storiograficamente le “altre Fiandre” lungo le frontiere americane: chichimeca, chiriguanos, chaqueños e mapuches:

“La importancia y gravedad de este tipo de luchas llegó a ser tan relevante que el jesuita Diego de Rosales llegaría a paragonar el conflicto araucano con las guerras que mantenía la casa de Austria en los Países Bajos, calificando entonces como el *Flandes indiano*. De esta manera se explica que estos conflictos fronterizos se convirtieran paulatinamente en los onerosos y sangrientos ‘Flandes’ de la Corona española en América”²²⁶

Il principale contributo di Lázaro è quello di aver inteso Il *Flandes indiano* non solo come un fenomeno cileno, ma anche americano. L’evocazione di Rosales viene utilizzata per fare l’analogia tra il *Flandes indiano* e la frontiera, conferendo all’immagine una connotazione americana e generale.

In uno dei libri che fino ad oggi ha costituito la principale fonte delle strategie di cristianizzazione dalla prospettiva gesuita, *Jesuitas y Mapuches* (1996), l’antropologo Rolf Foerster porta avanti l’approccio analitico della distinzione fra guerra europea e guerra americana: “Rosales pone en el tapete, por proyección y homología, el conflicto europeo – las guerras religiosas – en el seno del reino de Chile, de allí el título de su obra principal *Historia general del reyno de Chile. Flandes Indiano*”²²⁷. Nonostante ciò, in una recensione al libro di

²²⁴ Sergio Villalobos, *Historia del pueblo chileno*, tomo IV (Santiago: Editorial Universitaria, 2000), 102.

²²⁵ Gabriel Guarda, *Flandes indiano. Las fortificaciones del Reino de Chile, 1541-1826* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1990) XVIII.

²²⁶ Carlo Lázaro, *Las fronteras de América y los Flandes indianos* (Madrid: CSIC, 1997), 14.

²²⁷ Foerster, *Jesuitas y Mapuches*, nota 20, 20.

Alfredo Jocelyn-Holt, *Historia General de Chile I. El retorno de los Dioses* (2001), egli fa un'analogia più sottile: intende il *Flandes indiano* come "scontro"²²⁸. Riprendendo gli argomenti dell'evangelizzazione, Fernando Casanueva, apre la possibilità dell'evocazione come un processo per ribattezzare il Cile²²⁹.

Che sia utilizzato per definire un contesto²³⁰, inquadrare uno spazio geografico²³¹, analizzare le strategie di cristianizzazione²³², rendere esplicito uno stato di guerra permanente²³³, confrontarlo con argomenti militari²³⁴, studi di frontiera²³⁵, per attribuirlo ad un altro autore²³⁶ come una metafora che ci rinvia ad un processo storico²³⁷, il *Flandes indiano* ritorna sempre con una straordinaria fortuna negli studi storici. Fortuna standardizzata verso un solo livello d'interpretazione: guerra e frontiera.

La virtù dell'*Historia General* è che può servire sia come testo sia come contesto: è un testo, una fonte, un documento perché ci consente di accedere al passato coloniale e alla tradizione gesuita in Cile; è un contesto perché definisce un ambiente, inquadra gli avvenimenti e incornicia i processi storici: il conflitto violento fra indigeni e spagnoli nella frontiera sud dell'Impero spagnolo.

Ad un primo livello analitico Il *Flandes indiano* è la comparazione fra due spazi di guerra: descrizioni di battaglie, valorosi capitani spagnoli contro coraggiosi capi indigeni. L'idea del *Flandes indiano* viene presa come un battesimo realizzato dalla comparazione: è il definire uno spazio violento, è una frontiera, una analogia tra guerre; un'identità statica, trasparente e singolare. Questa dimensione è presente quasi nella totalità della storiografia.

Non si può negare che la prima dimensione analitica è una comparazione fra due spazi in guerra. Contraddire questo sarebbe un'ingenuità metodologica. Tuttavia, l'evocazione non è unidimensionale; possiede varie tessiture e filtri. Assenza di originalità degli storici? Assolutamente no. L'immagine prospettata dal testo di Rosales è di tale forza e densità che è molto difficile abbandonarla. Si può considerare solo un'evocazione di un altro spazio? È solo un'analogia fra due spazi? È semplicemente un parallelo?²³⁸

²²⁸ Rolf Foerster, "Alfredo Jocelyn-Holt. *Historia General de Chile (I). El retorno de los Dioses*", *Estudios Públicos* 85 (2002): 301.

²²⁹ Casanueva, "Chile, el Reino de la Guerra sin fin", 603.

²³⁰ Gustavo Valdés, "Chile en el siglo de su difícil consolidación: el Flandes Indiano", in *Historia General de España y América*, tomo IX-2 (Madrid: Rialp, 1984); Leopoldo Castedo, *Chile. Utopías de Quevedo y Lope de Vega* (Santiago: LOM, 1996).

²³¹ Urbina, *La frontera de arriba*, 33.

²³² Noualle, *La guerre et l'évangélisation*.

²³³ Jacques Barbier, *Reform and Politics in Bourbon Chile, 1755-1796* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1980), capitolo I: "Flandes indiano"; John Jay TePaske e Herbert Klein, *The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America*, vol. 3 (Durham: Duke University Press, 1982), vii.

²³⁴ Juana Crocuhe, "La artillería en la frontera de Chile. Del Flandes indiano a los Fuertes de Biobío", *Militaria. Revista de cultura militar* 10 (1997): 140-160; Pablo Lacoste, "El vino y la nueva identidad chilena", *Universum* vol. 20: 2 (2005).

²³⁵ Si veda la bibliografia sulla "frontera" di Sergio Villalobos. Una lettura critica agli studi di frontiera in Boccara, *Los vencedores*, 212-17.

²³⁶ José Agustín Pasten attribuisce il termine "Flandes indiano" a José Toribio Medina: "El género que sí practicaron asiduamente los escritores en este 'Flandes indiano', como llama a Chile Toribio Medina, fue la 'oratoria sagrada'", in "Avatares del proceso de la institucionalización de la literatura en Chile en las revistas literarias del siglo XIX", *Revista Iberoamericana* vol. LXIX: 204 (2003): 667-88.

²³⁷ Alberto Salas, "Chile o el nuevo Flandes Indiano", in *Crónica florida del mestizaje de las Indias* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1960), 139-71.

²³⁸ Per tentare di rispondere queste domande utilizzerò l'utile distinzione linguistica sviluppata da Kenneth Pike attraverso il linguaggio *emic* e il linguaggio *etic*, poi riformulata da Clifford Geertz nel suo testo "From the Native's Point of View". Egli riprende dal psicoanalista Heinz Kohut, l'idea *experience-near* ed *experience-distant*. Si tenterà di restaurare l'opacità del linguaggio di Rosales. L'idioma degli attori è frammentario, opaco, un filtro con varie sfumature. Si deve ricostruire dunque una costruzione, cioè, tradurre il linguaggio di Rosales.

I TRE TEMPI DEL GESUITA: MISSIONARIO, STORICO, ANTIQUARIO

Nell'*Historia General* l'evocazione del *Flandes indiano* compare tre volte: la prima volta non ha una rilevanza analitica, considerato che il 26 marzo 1666 vi fa riferimento Frate Juan de San Buenaventura nella censura del libro²³⁹; e serve da sottotitolo del testo. La seconda volta appare nel capitolo II del libro I § 12, in cui è tracciata una possibile genealogia fra gli spagnoli ai tempi del Re Hespero e i mapuche, attraverso il Brasile e il Capo Verde. Ovviamente ciò avrebbe potuto offendere un lettore spagnolo del Seicento, sebbene fosse evidente la barbarie indigena perché gli spagnoli:

“No eran entonces tan cultos y políticos como ahora, sino que summamente eran rústicos, grosseros y feroces en la guerra; y assi heredaron estas costumbres sus descendientes. Y con la suspensión de la comunicaci3n con Espa1a, les faltó de el todo la ense1anza: y quedaron como hoy vemos a los indios”²⁴⁰.

C'era comunque il valore che legava i barbari agli spagnoli:

“Y los Araucanos Chilenos la han hecho tan grande, y se han mostrado tan feroces, y valerosos, que por muchos a1os, y por m1s de un siglo entero, han hecho oposici3n gallarda al poder Espa1ol ellos solos, sin ayuda de otras naciones, guerreando por ciento y treinta a1os con valor, matando en la guerra [...] Capitanes y valerosos soldados y alcanzando victorias, tan ilustres: que han sido admiraci3n de nuestros tiempos, y ser1n celebres en los venideros, como se ver1 en el discurso de esta historia, y Chile un *Flandes Indiano*”²⁴¹

Fin qui niente di originale. Rosales ingrandì sia il valore spagnolo sia il valore indigeno. Lodare il nemico per glorificare le proprie vittorie rientra in una tradizione che rimanda a Erodoto, Tucidide, Tito Livio, e Tacito, per passare attraverso l'epica de *La Araucana* (1569) scritta da Alonso de Ercilla nel Cile, dove il *Flandes indiano* è utilizzato come comparazione di guerra, battaglie, capitani, vittorie e valore.

La terza volta, l'evocazione è inserita nel libro I capitolo IV § 1:

“Los Espa1oles que por tierra han descubierto y poblado este Reyno de Chile, han tenido bien en que exercitar su valor, hallando en el un *Flandes indiano*, una sangrienta guerra, una valiente oposici3n, y osada resistencia en los naturales desta tierra. Que desde el a1o 1545 hasta este de 1674 han sustentado la guerra contra el poder Espa1ol, contra tantos Gobernadores valerosos, y exercitados capitanes de Flandes, por espacio de ciento y veinte y nueve a1os, de cuyas batallas fuertes y victorias insignes comenzare a historiar desde el libro tercero”²⁴²

Nel libro VII, capitolo XII § 1, Rosales non si riferì al *Flandes indiano*, ma al *Flandes segundo*²⁴³; inoltre avvicinò la fama del fiume Biobío e i fiumi Reno e Schelda²⁴⁴. Gli altri

²³⁹ “La Historia General y Conquista temporal y Espiritual deste Reyno de Chile, y Flandes Indiano es el assumpto del M. Rdo Padre Diego de Rosales”, in Rosales, *Historia General*, libro I, 7.

²⁴⁰ Rosales, *Historia General*, libro I, 37.

²⁴¹ Rosales, *Historia General*, libro I, 37.

²⁴² Rosales, *Historia General*, libro I, 39.

²⁴³ “Don Francisco Laso de la Vega, fue recibido de todo el Cabildo de la ciudad con increíble contento, por lo mucho, que la Fama se abia adelantado a publicar sus grandes prendas, y estremado valor, y lo mucho y bien, que abia servido en la guerra de Flandes, con que a todos s eles avisaron las esperanzas de los mucho, que abia de obrar en este *Flandes segundo* de Chile, y sin segundo en las Indias”, in Rosales, *Historia General*, tomo II, 1043.

riferimenti si ritrovano nelle descrizioni di battaglie e laddove narra la vita dei capitani che viaggiarono dalle Fiandre verso le altre Fiandre.

Il gesuita non fu l'unico scrittore a fare l'analogia tra lo spazio europeo e lo spazio americano attraverso le problematiche delle Fiandre. Un prezioso precedente scritto tra le Fiandre e il Cile fu realizzato da García Hurtado de Mendoza, governatore del Cile. Nel 1590, da Lima, egli affermò: "Chile se ha convertido en guerra de Flandes"²⁴⁵. Sulla stessa linea, nel 1585 il fiscale Bernardino de Albornoz sostenne: "más inconveniente matar dos hombres en esta tierra que en Flandes morir mil"²⁴⁶. Tuttavia il più esplicito fu il vescovo di La Paz: il 25 marzo del 1609, da Lima, egli scrisse una lettera a Filippo III, dove sottolineò che "Chile, que es el Flandes de esta tierra"²⁴⁷. Due anni prima, il 15 gennaio del 1607, il militare Francisco de Villaseñor scrisse una lettera da Concepción a Filippo III, in cui ricorse al paragone delle guerre: "no se pueden compadecer los trabajos de la guerra de Flandes y de otra ninguna parte en nada con los que se padecen y pasan en ésta"²⁴⁸.

La relazione tra il Cile e le Fiandre trova uno spazio anche nel libro satirico di Francisco Quevedo, *La hora de todos y la fortuna con seso*, e più precisamente nel capitolo XXXVI, dal titolo "Los Chile y los holandeses". Scritto nel 1635, e pubblicato postumo nel 1650, il testo narra l'incontro fra gli olandesi e gli indigeni nel sud del Cile. Peoccupato dalla presenza olandese in America, Quevedo scrisse: "por su sedición y robos son propiamente dádiva de las borrascas y de los furors del viento"²⁴⁹. Egli presenta gli indigeni come "gente que en aquel mundo vencido guarda belicosamente su libertad para su condenación en su idolatría"²⁵⁰. Diversamente, l'olandese Caspar Barlaeus (1584-1648), nel suo libro *Rerum per octennium in Brasilia et alibi nuper gestarum, sub praefectura Illustrissimi Comitis I. Mauricii*²⁵¹, pubblicato in latino ad Amsterdam nel 1647, collocò il Cile nell'ambito degli obiettivi olandesi in America, insieme con il processo conosciuto come il "Brasile olandese": occupazione, tra il 1636 e 1644, nel nordest del Brasile, che doveva estendersi fino al Cile²⁵².

In un testo contemporaneo al *Flandes indiano* di Rosales, *Historiae provinciae paraquariae Societatis Iesu* (1673), del gesuita francese Nicolás del Techo (nome castiglianizzato), missionario nel Paraguay, si trova anche la comparazione dei territori della Monarchia spagnola in guerra:

"El castillo de Arauco está situado en el valle del mismo nombre, del cual tomaron su denominación los rebeldes de todo el reino chileno, de igual manera que las provincias belgas son llamadas con una palabra que se aplica también a las holandesas y es propia de la de Flandes. Llevan fama los araucanos de ser más esforzados que todos los demás indios; impacientes por sustraerse a la dominación extranjera, por espacio

²⁴⁴ "A grangeado en Chile Biobio igual fama a que el Rio Rin, y Esquelda en Flandes", in Rosales, *Historia General*, tomo II, 242.

²⁴⁵ Citato da Boccara, *Los vencedores*, 29.

²⁴⁶ "Bernardino de Albornoz al Rey, 20 de febrero de 1585", in BN, *Mss. M*, vol. 93, doc. 137.

²⁴⁷ AGI, *Charcas*, leg. 138 s.n. Ringrazio José Manuel Díaz per indicarmi questo documento. Anche lui utilizza il documento e scrive: "equiparación mucho más compleja de lo que en principio pudiera parecer", in *Razón de Estado y buen gobierno*, 81.

²⁴⁸ AGI, *Chile*, 32.

²⁴⁹ Francisco de Quevedo, "Los Chile y los holandeses", in *La hora de todos y la fortuna con seso* [1635], a cura di Luisa López Grigera (Madrid: Editorial Castalia, 1987), 172-73.

²⁵⁰ Quevedo, "Los Chile", 173.

²⁵¹ Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil* [1647], a cura di Cláudio Brandão (Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940).

²⁵² Sui rapporti tra il Cile e il "Brasile olandese" si veda Clície Nunes, "Curiosidades coloniales entre letra y trazo: una proyección mundializadora", *Revista Chilena de Literatura* 70 (2007): 109-33. Id., "Chile holandés o Flandes Indiano en la visión de Gaspar Barléu", in *El desafío holandés al dominio ibérico en Brasil en el siglo XVII*, a cura di José Manuel Santos Pérez e George F. Cabral de Souza (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006), 237-54.

de no pocos lustros han hecho gastar a los españoles mucho dinero y no menos sangre, de tal manera, que España, para conservar el reino de Chile, se ve precisada a mantener allí un buen ejército; lo mismo hace ésta en Europa con Flandes”²⁵³

Come dimostra Bernardino de Albornoz, la comparazione delle due guerre era già presente dal 1585. Tutti questi tentativi di costruire un’immagine del Cile, così come la volontà di spiegare una nuova realtà, trovano un filo conduttore negli scritti di Alonso Góngora de Marmolejo, il quale descrisse la geografia del Cile con la metafora della “spada” (1575)²⁵⁴. In seguito, il paragone tra gli spazi è stato approfondito raramente. Com’è stato sottolineato, il lungo filo dell’analogia trovò nel manoscritto di Rosales un’evocazione originale, profonda e, soprattutto, audace.

In due punti del suo libro Rosales fa riferimento all’evocazione in modo non scontato. Si esaminerà il libro I con l’intento di dimostrare che il *Flandes indiano* non è utilizzato soltanto come una comparazione di guerre, ma anche come filtro per comprendere la realtà; filtro nel quale convergono due tradizioni molto presenti nella Compagnia. Si deve sottolineare che il gesuita non inizia la sua storia con gli avvenimenti politico-militari (libro III-X), né con la storia naturale (libro II), bensì con la catalogazione sistematica degli usi, riti, costumi, organizzazione e comparazioni dei i popoli dell’Antichità con i mapuches. E questo è molto interessante.

Il libro I è stato indicato come una splendida fonte etnografica; tuttavia, è più giusto parlare di protoetnografica, in cui convergono due tradizioni: l’*accommodatio* e l’*antiquitates*. Se consideriamo che con ogni probabilità la stesura del testo fu iniziata nel 1655, dopo 25 anni trascorsi nelle missioni, si comprende sia l’incipit sia l’influsso missionario presente nel testo. Innanzitutto, si devono analizzare l’*accommodatio* e l’antiquaria e i loro rapporti con Rosales e la Compagnia di Gesù.

L’*accommodatio* come analisi storiografica è stata inquadrata in Asia. Il Giappone, la Cina e l’India compaiono come i territori in cui i gesuiti utilizzavano l’adattamento per accedere all’universo culturale degli abitanti e cominciare la conversione religiosa. Alessandro Valignano (1539-1606) in Giappone, Matteo Ricci (1552-1610) in Cina e Roberto de’ Nobili (1577-1657) in India²⁵⁵, si distinguono come i maestri delle tecniche per comprendere i rapporti culturali e l’adattamento. L’*accommodatio* è stata studiata soprattutto come un meccanismo per avvicinarsi alle “culture superiori”, lasciando la didattica ai “barbari” americani. La sua fortuna si deve anche alla polemica romana nei confronti dei “riti cinesi”, con cui si screditarono le tecniche principali di Ricci, cioè la traduzione e l’assimilazione.

Tuttavia, si può parlare di *accommodatio* nelle strategie utilizzate dai gesuiti in America? I gesuiti potevano solo adattarsi a una struttura sociale complessa e cortigiana? L’*accommodatio* appartiene all’Oriente?

²⁵³ Nicolás del Techo, “Descripción del Arauco y costumbres de sus habitantes”, in *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, vol. II (Madrid: Librería y Casa editorial A. de Uribe y Compañía, 1897), 74.

²⁵⁴ Ecco la descrizione completa: “Es el reino de Chile y la tierra de la manera de una vaina d’espada angosta y larga. Tiene por la una parte la Mar del Sur, y por la otra la Cordillera Nevada, que lo va prolongando todo él, y habrá en esta distancia de la mar a la Cordillera [a], por unas partes diez y seis leguas, y por otras diez y ocho, y veinte por lo más largo, y así poco más o menos. La Cordillera está nevada todo el año, y es tan brava a la apariencia de la vista como lo es la que pasa y divide a Italia de la Francia y [a] Alemania de la Italia, y hay por ella valles que se pasan a sus tiempos de la otra parte, y así andan los naturales en sus contractaciones, y españoles la han pasado algunas veces para tomar plática de la tierra”, in Alonso de Góngora y Marmolejo, *Historia de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile y de los que lo han gobernado*, a cura di Miguel Donoso (Madrid-Frankfurt: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuet, 2010), I capitolo.

²⁵⁵ Sulle missioni in India si veda Ines G. Županov, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)* (Michigan: The University of Michigan Press, 2005).

Il termine di *accommodatio*, intesa come l'adattarsi all'altro, l'accomodarsi alle diverse culture, proposta dai gesuiti, si ritrova in varie fonti: la principale è l'esegesi biblica con l'"adattamento alla legge divina" nelle sue radici ebraica e cristiana²⁵⁶. Fondamentale è stato l'apporto di San Tommaso, il quale, nella Prima pars, questio I, art. 10 della *Summa Theologica*, si interrogò sui significati della Sacra Scrittura. Sant' Agostino perseguì l'idea del "senso letterale" e il "senso spirituale" (che si fonda nel letterale), di cui il vero artefice è Dio, il quale può adeguare la parola nei suoi sensi e contenuti; cosa che può fare anche l'uomo: *Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas*²⁵⁷.

L'importanza di San Tommaso nell'opera di esegesi biblica fu tale che molti passi della Bibbia sono stati interpretati come una forma di *accommodatio*, e studiati come veri esempi dell'adattamento all'altro: per esempio, I Corinzi, 9, e II Galatea, 11-13, si riferiscono non solo all'adattarsi all'altro, ma anche alla dissimulazione dei veri sentimenti. Il *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique* (1858)²⁵⁸ riporta altri passi riferibili all'adattamento e alla conversione: I Corinzi, 3; I Corinzi, 8; I Corinzi 9.

Una seconda fonte è costituita da retorica e prudenza. Per quanto concerne la retorica, si parte dall'idea che l'oratore debba adattarsi ai diversi pubblici per persuadere gli ascoltatori. Nel libro II, I 1378a della *Retorica*²⁵⁹, Aristotele tratta dell'"influenza sugli uditori", che si ottiene con un oratore di "qualità". Diversamente nell'*Orator*, Cicerone sostiene che sia l'oratore a doversi adattarsi al pubblico, adeguando quindi i suoi discorsi alla capacità delle persone. Lo scopo dell'oratore è quello di provare, dilettere, persuadere; in questo trova la sua forza, ma soprattutto egli deve:

“possedere una vasta cultura, senza la quale l'oratoria è un vaniloquio futile e ridicolo; e lo stesso stile deve venire ben plasmato non solo con la scelta ma anche con la disposizione delle parole; si devono poi conoscere a fondo tutti i sentimenti e le passioni di cui la natura ha dotato il genere umano; perché tutta la potenza e tutta l'arte dell'eloquenza devono essere impiegate a placare e eccitare l'animo degli ascoltatori. Bisogna inoltre che nel discorso vi sia una certa grazia e arguzia, e poi una cultura degna di un uomo ben nato, prontezza e concisione sia nel replicare sia nell'attaccare, non disgiunte da fine garbo ed eleganza. È inoltre necessario conoscere bene la storia del passato e un ricco repertorio di vicende e uomini esemplari. Né dev'essere trascurata la conoscenza delle leggi e del diritto civile”²⁶⁰

L'adattamento non significa soltanto persuadere oppure provare, ma anche “disporre” le parole in modo corretto, secondo l'esempio di Cicerone. L'Accomodare, l'adattare e il parlare furono parti costitutive dell'economia e del linguaggio gesuita nelle diverse pratiche missionarie in tutto il mondo.

²⁵⁶ In questo senso è magistrale l'analisi proposta da Amos Funkestein in *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986), 222-71.

²⁵⁷ “El autor de la Sagrada Escritura es Dios. Y Dios puede no sólo adecuar la palabra a su significado, cosa que, por lo demás, puede hacer el hombre, sino también adecuar el mismo contenido. Así, de la misma forma que en todas las ciencias los términos expresan algo, lo propio de la ciencia sagrada es que el contenido de lo expresado por los términos a su vez significa algo. Así, pues, el primer significado de un término corresponde al primer sentido citado, el histórico o el literal. Y el contenido de lo expresado por un término, a su vez, significa algo. Este último significado corresponde al sentido espiritual, que supone el literal y en él se fundamenta”, in *Suma de Teología*, I parte, (Madrid: BAC, 2001), I pars, I questio, art. 10.

²⁵⁸ “peut se prendre dans un sens objectif et dans un sens subjectif, en ce qu'on peut accommoder une chose à soi ou s'accommoder à une chose. L'accommodation est l'art de faire l'une ou l'autre. Quoiqu'elle puisse par conséquent s'appliquer à tous les rapports de la vie, on entend principalement par là son usage dans l'enseignement, et surtout celui qu'en firent Jésus-Christ et ses apôtres, maîtres et docteurs de la religion chrétienne”, in *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*, tome I (Paris: Gaume Frères et J. Duprey, Éditeurs, 1858), 46-7.

²⁵⁹ Aristotele, *Retorica e Poetica*, a cura di Marcello Zanatta (Torino: UTET, 2006), 225.

²⁶⁰ Cicerone, *Dell'Oratore*, con un saggio introduttivo di Emanuele Narducci (Milano: BUR, 2010), libro I, 17-18.

La prudenza viene considerata sia come una virtù cardinale, sia come il meccanismo di scegliere correttamente e di fare una lettura della realtà. Riprendendo un passo del libro VI dell'*Etica* di Aristotele, San Tommaso presenta la prudenza come virtù cardinale, una *recta ratio agibilium*:

“Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., *quod prudentia est recta ratio agibilium*. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica”

“Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., *prudentis est bene posse consilium*. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica”²⁶¹

San Tommaso sostiene che la prudenza sia come la ragione pratica e quindi abilità di scegliere correttamente. Importante è anche l'abilità di leggere la realtà per fare la scelta adeguata. La prudenza è *est bene posse consilium*.

Queste fonti come confluiscono nella Compagnia di Gesù? Certamente questo processo avviene in parallelo all'istituzionalizzazione della “missione moderna”, che trovò nei gesuiti i suoi attori principali. Dal pellegrinaggio, l'invio di predicatori evangelici, l'idea di missione come movimento, al concepire la missione come residenza, il contributo della Compagnia fu fondamentale²⁶². La *Formula Istituti* (1540), le *Costituzioni* e gli *Esercizi Spirituali* (1548) insistono nella transizione dal ricorrere all'abbracciare gli spazi attraverso i missionari ma anche il realizzare missioni stabili. Se ne trovano indizi nella lettera apostolica di Paolo III, *Regimini militantis Ecclesiae*, del 27 settembre 1540, che approvò la formazione della Compagnia:

“3. In forza di esso, tutto ciò che l'attuale Romano Pontefice e gli altri suoi successori comanderanno come pertinente al progresso delle anime ed alla propagazione della fede, ed in qualsivoglia paese vorranno mandarci, noi, immediatamente senza alcuna tergiversazione o scusa, saremmo obbligati ad eseguirlo, per quanto dipenderà da noi; sia che ci invieranno presso i Turchi, sia ad altri infedeli, esistenti nelle regioni che chiamano Indie, sia presso gli eretici, scismatici o fedeli quali che siano”²⁶³

Lo stesso concetto fu ribadito il 21 luglio 1550 da Giulio III, con la lettera apostolica *Exposcit debitum*. L'*accommodatio* come strategia nei gesuiti non si capisce senza la nascita della missione moderna, che trova nel motto *totus mundus nostra fit habitatio*²⁶⁴ di Jerónimo Nadal una chiave di acceso, d'interpretazione ma anche di azione. Ci sono inoltre un gruppo di strategie che vanno di pari passo con l'adattamento, come indica Juan Alfonso de Polanco nelle sue *Industriae* (1567)²⁶⁵: nella quinta, “De los medios que se han de usar para el fin de ajudar al próximo”, il segretario di Ignazio riporta passi delle *Epistolarum* di Orazio (epistola XVIII dedicata a Massimo Lollio²⁶⁶) de I Corinzi 9, 22 e I Corinzi 10, 33. Passi biblici interpretati come una strategia di adattamento: “Coi deboli mi son fatto debole, per guadagnare i deboli; mi faccio

²⁶¹ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II, IIae, q. 47, art.2, Milano, Paoline, 1988 (il corsivo è nostro).

²⁶² Si vedano Prospero, “L'Europa cristiana”, 209-215; “Il metodo missionario”, in *Tribunali*, 551-684; “Il missionario”, in *L'uomo barocco*, 179-218.

²⁶³ *Gli scritti di Ignazio di Loyola* (a cura di Mario Gioia) (Torino: UTET, 1977), 222-224.

²⁶⁴ Questo motto viene ripreso da Pierre-Antoine Fabre e Bernard Vincent, *Missions religieuses modernes*. Lo studio dei “primi gesuiti”, in particolare su Nadal, si vedano O'Malley, *The First Jesuits* e “To Travel to Any Part of the World”.

²⁶⁵ Juan de Polanco, “Industriae con que uno de la Compañía de Jesús mejor conseguirá sus fines”, in *Polanci Complementa. Epistolae et commentaria*, vol. II, *MHSI* (Madrid: Typis Gabrielis López del Horno, 1917), 776-807

²⁶⁶ “Tu, dum tua navis in alto est, / Hoc age, ne mutata retrorsum te ferat aura. / Oderunt hilarem tristes, tristemque jocos”, in *Epistolarum*, Liber I, 18, 85, Q. Horatii Flacci, *Opera* (Londres: Whittaker et Co, 1838), 492.

ogni cosa a tutti, per salvarne ad ogni modo alcuni” e “sì come anch’io compiaccio tutti in ogni cosa, non cercando l’utile mio proprio, ma quello de’ molti, affinché siano salvati”.

I paragrafi 7 e 8 della quinta delle *Industriae* evidenziano un atteggiamento fondamentale dei missionari gesuiti, oltre costituire una chiave di lettura della missione moderna e delle pratiche di adattamento:

“7. Porque la similitud es madre del amor, y la disimilitud del contrario, en quanto pudiere deve asemejar a la condición de las personas con quien trata: *oderunt enim hilarem tristes, tristemque jocosos etc: vt omnia omnibus fiat cum Paulo, ut omnes lucrifaciat*. Y con el mismo: *per omnia omnibus placendo*; sin lisonja ni falta en la devida correction fraterna; pero la medida de esta assimilacion la discrecion sola puede ponerla. Y adviertase que por no poder hombre dexar su natural inclinacion, es dificil imitar la contraria, assimilandose del todo a ella; pero siempre es bien accommodarse lo que sufre la condicion de cada uno, a las personas con quien trata, no saliendo de su natural tanto que no pueda ser constante en lo que querria imitar, o guardar el decoro conveniente.

8. Tambien ayuda para la benevolencia convenir con las personas que se tratan en lo que buenamente se pueda, aprobando lo que es de aprobar y soportando y dissimulando algunas cosas, aunque no bien dichas o hechas, en especial con personas de respecto, si no se supiese que holgarian ser reprehendidas; y condescender, salvo la consciencia, en parte de lo que ellos instantamente quieren, si de las tales pende el negocio que se pretende, o no se puede hazer sin su consentimiento”²⁶⁷

Discrezione, assimilazione, dissimulazione, adattamento: quattro elementi che devono essere guidati dalla prudenza, come l’oratore su un palco deve decidere il suo discorso in base alle capacità degli ascoltatori. Polanco è chiaro: l’adattamento non è un fine, ma è un mezzo, così come la missione è un modo per accedere verso l’altro e convertirlo. I paragrafi citati si possono riassumere in approvare, sopportare e dissimulare. Tuttavia, questi elementi devono essere accompagnati dalla prudenza, definita da Polanco nel paragrafo 31: “mui necesaria para usar este medio o aquel, en este o aquel modo; y para dispensar lo que se comunica a los proximos conforme a la capacidad dellos”²⁶⁸. E’ evidente l’influsso dei lineamenti retorici proposti da Aristotele e da Cicerone sulle qualità degli oratori.

Come nelle *Industriae*, nella parte 7 delle *Costituzioni* - “La vita di relazione con il prossimo da parte di quelli che, già ammessi nel corpo della Compagnia, sono disseminati qua e là nella vigna di Cristo nostro Signore” – si fissa l’idea di missione, gli scopi evangelizzatori e, soprattutto, l’idea di “aiutare il prossimo” come una strategia di conversione secondo il “nostro modo di procedere”²⁶⁹.

Un altro documento pubblicato a Roma è la *Ratio Studiorum* (1586, 1591, 1599),²⁷⁰ che segnò due momenti del generalato di Claudio Acquaviva: da un lato, la sistematizzazione degli studi nella Compagnia; dall’altro, una risposta all’espansione planetaria e la ricerca dell’uniformità spirituale. Esso raccoglie elementi della retorica e della prudenza, che poi saranno fondamentali per il supporto teorico dei futuri missionari. Nella *Regulae Professori Rhetoricae*, gli influssi di Aristotele e Cicerone sono presenti negli studi della regola, dello stile e dell’erudizione:

“[375] Grade. Præcepta, etsi undique peti et observari possunt, explicandi tamen non sunt in quotidiana prælectione, nisi rhetorici Ciceronis libri, et Aristotelis tum Rhetorica, si videbitur tum Pætica. Stylus (quamquam probatissimi etiam historici et pætæ delibantur) ex uno fere Cicerone sumendus est; et omnes

²⁶⁷ Polanco, “*Industrias*”, 793-794.

²⁶⁸ Polanco, “*Industrias*”, 800.

²⁶⁹ *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, 560.

²⁷⁰ Le tre stesure della *Ratio Studiorum* in Ladislaus Lukács, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, vol. V, *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, (1586-1591-1599) (Roma: MHSI, 1986).

quidem eius libri ad stylum aptissimi, orationes tamen solæ prælegendæ, ut artis præcepta in orationibus expressa cernantur. Eruditio denique ex historia et moribus gentium, ex auctoritate scriptorum et ex omni doctrina, sed parcius ad captum discipulorum accersenda²⁷¹

Si afferma che l'eloquenza si trova nell'oratoria e si raccomanda la lettura dei libri di retorica di Cicerone e la *Retorica* e *Poetica* di Aristotele. Nella regola ci sono passi importanti sulla retorica: ad esempio, si afferma che l'erudizione si acquisisce attraverso lo studio della storia e dei costumi dei popoli - *eruditio denique ex historia et moribus* - e che la memoria si esercita imitando un poeta o un oratore, adattando le figure retoriche ai diversi argomenti e contesti storici. Il gesuita deve persuadere, commuovere, ma anche dimostrare la sua eloquenza con prove.

Le tre fonti dell'*accommodatio*²⁷² – biblica, esegesi biblica, cultura classica – confluiscono nell'idea di missione di Francisco Javier; nel “modo soave” e nella ricerca di capire il cerimoniale giapponese di Valignano in Giappone,²⁷³ e nel “modo della Cina”²⁷⁴ di Ricci. I missionari dovevano adattare i loro costumi, adattarsi agli altri e tentare di convertire l'altro attraverso un processo di studio dei loro riti, usi e costumi, imparando anche il loro linguaggio. Questo, certamente, creò un atteggiamento missionario verso l'altro, un tipo di protoetnografia empatica nei confronti delle alterità. L'*accommodatio* realizzata dai gesuiti è stata definita in vari modi dalla storiografia: imperativo culturale, norme di etichette, una dissimulazione, un dispositivo ermeneutico²⁷⁵, una mediazione, un dialogo culturale²⁷⁶, una cristianizzazione dall'alto. Queste definizioni non solo inquadrano l'*accommodatio*, ma individuano anche i rapporti fra gesuiti e le culture orientali.

Per quanto riguarda l'America, e in particolare il Cile, si può parlare di *accommodatio*? In uno spazio incatenato al colonialismo, le strategie di cristianizzazione si possono chiamare così? I missionari erano in grado di adattarsi ad una realtà precaria ed elaborare sofisticate strategie di adattamento, come si evince dal linguaggio utilizzato nelle lettere, nei memoriali e nel *Sermón en*

²⁷¹ *The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education*, a cura di Claude Pavur, S.J. (Saint Louis: The Institute of Jesuit Source, 2005), 155; *La Ratio Studiorum e la parte quarta delle Cosituizioni della Compagnia di Gesù*, traduzione di Mario Barbera (Padova: CEDAM, 1942). Sulla *Ratio Studiorum* si vedano Manfred Hinz (a cura di), *I Gesuiti e la Ratio Studiorum* (Roma: Bulzoni Editore, 2004); Aldo Scaglione, *The Liberal Arts and the Jesuit College System* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1986); Antonella Romano, “Modernité de la Ratio Studiorum (plan raisonné des études). Genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante”, in *Tradition jésuite et pratique pédagogique: histoire et actualité*, a cura di Étienne Ganty, Michel Hermans e Pierre Sauvage (Namur-Bruselas: Presses Universitaires de Namur-Éditions Lessu, 2002), 44-87.

²⁷² Sull'*accommodatio* si vedano Johannes Bettray, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci, S.I. in China* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1995); Nicolas Standaert, *L'“autre” dans la misión: leçons à partir de la Chine* (Bruxelles: Éditions Lessius, 2003); David Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart-Wiesbaden: F. Steiner-Verlag-GMBH, 1985); Funkestein, *Theology and the Scientific*, 222-71; Proserpi, “Otras Indias”, in *America e apocalisse*, 65-87.

²⁷³ Alessandro Valignano, *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di Josef Franz Schutte (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1946).

²⁷⁴ “*Si vis me scire ubi sim, quid agam, factus sum ovis in medio luporum, sed sine columbae simplicitate, sine serpentis prudentia*. Ci eravamo vestiti tutti al modo della Cina lasciandoci la beretta quadra per memoria della croce; quest'anno anco di questo mi sono sproppriato; che vestii una beretta assai stravagante, acuta come quella de' vescovi, pero totalmente farmi cina in una salita che feci un altro mese più avanti, et arrivai alla corte vecchia, che è la metropoli del regno; né con tutto ciò potei fare quivi una residentia, come io desiderava; ma spero che faremo in questa altra città detta Nanciano, non lungi di quella”, Matteo Ricci al P. Girolamo Benci, Nanchang, 7 ottobre de 1595, in *Lettere (1580-1609)* (Macerata: Quodlibet, 2001), 270-71.

²⁷⁵ Corsi, “El debate actual sobre el relativismo”, in *Órdenes religiosas entre América y Asia*, 17-54.

²⁷⁶ Sull'*accommodatio* e limiti dei dialoghi tra le culture in Joan-Pau Rubies, “The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization”, *AHSI* vol: 74: 147 (2005): 237-80.

la lengua de Chile (1621)²⁷⁷, scritto da Luis de Valdivia, il quale tradusse dallo spagnolo al mapudungun, “acomodadas a su capacidad” per gli indigeni. Come è già stato osservato, non è contraddittorio pensare questo della formazione educativa-culturale dei gesuiti. Nei documenti ufficiali e nei piani di studio l’idea dell’adattamento è presente e segna l’educazione dei novizi. Ovunque si trovassero, fecero corsi di retorica, furono ermenenti della Bibbia e imitarono modelli universali di conversione.

I gesuiti non trovarono in Cile una complessa realtà cortigiana e gerarchizzata come in Giappone o Cina, sebbene abbiano dovuto imparare un idioma, interpretare meccanismi di guerra, superare opposizioni politiche, adattarsi ad un territorio violento e, soprattutto, decifrare un’altra cultura. Esempi se ne possono fare tanti, tuttavia i più significativi sono i seguenti: gli usi dei “parlamentos” durante gli incontri gesuiti-mapuches; l’adattare l’idea di “pace” ad uno spazio di guerra attraverso il progetto di “Guerra difensiva” di Luis de Valdivia (1612-1626); le traduzioni e i vocabolari in mapudungun che i gesuiti stamparono fino al Settecento; l’adattarsi a una realtà precaria e senza materiali per la liturgia; le missioni “volanti” nell’isola di Chiloé²⁷⁸; e, infine, l’evocazione *Flandes indiano*.

Per capire questa comparazione, è necessario comprendere se nella pratica missionaria di Rosales fosse presente l’influsso dell’*accommodatio*, l’idea di adattarsi, di conoscere l’altro e di cambiarlo. Nelle lettere scritte da Rosales, ci sono passi che evocano questo fenomeno: per esempio, in una scritta da Arauco a Luis de Valdivia, il 20 aprile del 1642 - dopo tredici anni di residenza in Cile e prima della stesura dell’*Historia General* – si individuano tracce profonde di una pratica diffusa nella Compagnia, cioè quella di abbracciare lo spazio e visitare tutte le missioni stabili, così da cartografare i problemi spirituali, nonché la stessa geografia:

“En cuanto a lo espiritual hasta agora no se había dado paso ninguno; este año fui a la campeada con el campo de Arauco; pasamos por la costa visitando las nueve poblaciones de amigos, y en todas partes nos salían a recibir a los caminos con camaricos, fuyles dando noticia de n[uest]ro señor, y predicándoles los misterios de n[uest]ra Santa fe q[ue] oyeron con gusto”²⁷⁹

Il percorrere e l’abitare lo spazio si concludeva con la predicazione della “nostra Santa Fede”, predica che doveva essere adattata alle capacità degli indigeni, in modo che ascoltassero “con gusto” le parole dette dal missionario. Le geografie e le parole furono due elementi costitutivi della missione moderna; tuttavia mancò il terzo fondamento dell’*accommodatio*, “il doppio adattamento”, cioè risignificare il rito da parte dei gesuiti e l’adattamento indigeno. I missionari adattavano la croce all’albero sacro (*canelo*) e gli indigeni adattavano la croce ai loro riti²⁸⁰. Questo viene descritto da Rosales con molta sottigliezza; egli fornisce una descrizione della sua pratica come missionario e della conquista del territorio con l’albero-croce:

“Rezaban las oraciones con afficion y en todas fui poniendo cruces, para q[ue] el árbol de la cruz fuesse tomando posesión de las tierras q[ue] se conquistaban, y fue particular providencia del señor que los primeros a quien se predicaba la fee fuessen a los q[ue] mataron a los P[adr]es que V[uestra]R[everencia] embio a predicar, q[ue] la sangre de aquellos santos mártires sin duda alcanzo de Dios, en vez del castigo y la venganza la vida eterna para esta gente miserable y sin entendimiento de Dios”²⁸¹

²⁷⁷ Luis de Valdivia, *Sermon en lengua de Chile, de los misterios de nuestra santa fe católica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes acomodadas a su capacidad...* (Valladolid: 1621).

²⁷⁸ Moreno, *Misiones en Chile austral*.

²⁷⁹ ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 67v.

²⁸⁰ Boccara, *Los vencedores*, 360-391. Si veda anche Valenzuela, “La cruz en la cristianización jesuita de Chile meridional”, 189-216.

²⁸¹ ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 67v.

Rosales sostiene che il rito e la predica sono efficaci anche per i “feroci” indigeni di Purén: “Dos veces e entrando por la costa a predicarles, y es para alabar a Dios ver una gente ante tan feroz; tan domésticos y tratables, y cuan capaces se hacen de las cosas de Dios y el gusto conq[ue] reciben la fee”²⁸². L’evangelo quindi si adatta perfino ai più “feroci”, i quali diventano “domestici” attraverso la parola. Inoltre la lingua è un altro elemento dell’adattamento e del conoscere l’altro. Nella sua lettera Rosales sottolinea che la conoscenza della lingua indigena è fondamentale: “Esalido razonable lenguaraz, y creo q[ue] no anda en las misiones quien me gane, sino es el P[adr]e Juan Moscoso, q[ue] es criollo ya más q[ue] la exercita”²⁸³.

In questi tre passi emergono elementi chiave dell’idea di “missione” realizzata dai gesuiti: geografia, conoscenza dei riti e la parola. Tuttavia, nel contesto specifico del Cile, manca un altro elemento molto importante, la precarietà delle missioni:

“Habían vivido los P[adr]es en el Castillo donde V[uestra] R[everencia] los deajo, y yo también algunos años con el P[adr]e Pedro Torrellas, q[ue] se ya se fue a gozar de Dios cargado de merecimientos, y viendo la estrechura y incomodidad de habitación, hice fuera del castillo una iglesia muy buena q[ue] se aventaja ala del colegio del Penco, y voy edificando la casa para nuestra habitación, grande, y capaz para muchos padres misioneros, para q[ue] desde aquí puedan ir la tierra adentro”²⁸⁴

Rosales giustificò la sua pratica missionaria in accordo con la tradizione gesuita. Egli dialogò con le *Industriae* di Polanco e fece anche un’esegesi della I lettera ai Corinzi. Ciò emerge nella *Conquista espiritual*:

“[...] ha menester la conquista espiritual, como la temporal, mucha espera, y mucho de agrado, y no quererlo ganar todo de una vez: sino ir ganando algo cada día, y irles ganando la voluntad a los indios, para que quitada la aversión, amén nuestras cosas, y las de Dios”²⁸⁵

Sia il fine che i mezzi sono importanti per guadagnare la “volontà” indigena. Inoltre si deve avere prudenza, e leggere la realtà in modo da scegliere quali strategie adottare. Infine, si indica la dissimulazione come un meccanismo efficace per la conversione dell’anima. La “mucha espera” e il “mucho agrado” vanno di pari passo con il dissimulare e il comprendere le dinamiche di conversione, ad esempio, contro l’ubriachezza, la poligamia e la stregoneria (*hechicería*).

Un’altra prospettiva - questa volta osservando le missioni da lontano - è individuata nella lettera annua del 1663, segnata dalla ribellione del 1655 e dalla stesura dell’*Historia General*. In essa Rosales fornisce le prove del suo pensiero, della sua tradizione e “disposizione”:

“La variedad de fortunas que ha padecido estos años passados este Reino de Chile, que todas ansido disposiciones divinas gobernadas de su altissima providencia y sabiduría, han causado variedades en los hijos de la Compañía, y diferentes disposiciones *acomodándose a los tiempos* y dejándose gobernar de la voluntad del Señor que permite algunos males para sacar muchos bienes, estimando más los bienes, que dejar permitir algunos males: y assi permitió su divina majestad por sus altos consejos que se revelasen estos medios de Chile conspirándose todos a una uniformemente, porque aun que no tienen Cabeza, ni conformidad para su gobierno, para los alzamientos se conforman y aúnan”²⁸⁶

²⁸² ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 68.

²⁸³ ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 68.

²⁸⁴ ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 68.

²⁸⁵ Rosales, *Seis misioneros*, 41.

²⁸⁶ “Letras annuas de la Vice Provincia de Chile, escritas por el Padre Diego Rossales Vice Provincial de ella a Nuestro M, Reverendo Padre Vicario General Juan Paulo de Oliva, 1663”, in ARSI, *Chil.* vol. 6, fol. 285 (il corsivo è nostro).

La frase “acomodándose a los tiempos”²⁸⁷ è straordinaria: è vocazione all’adattarsi alla precarietà, alla fortuna del tempo, alla guerra, allo spazio, è l’essere parte del tempo. Accettare il contesto, tentare di cambiarlo e diagnosticarlo. Il tempo e il contesto partoriscono diverse “varietà” nei “figli della Compagnia”, diverse persone e atteggiamenti. Nell’adattamento si riconosce un mezzo, della stessa forma, si stima il bene più che il male, ma sempre consapevoli che alcuni mali portano verso il bene. Rosales descrive la pratica missionaria in sette righe: adattarsi ai tempi, e ai luoghi, ma anche conoscere, catalogare e negoziare con l’altro. Quindi, i gesuiti avevano “diferentes disposiciones”.

Tale “disposizione” si riflette nel modo in cui Rosales inizia la sua storia, cioè con la descrizione degli usi, riti, costumi e superstizioni degli indigeni del sud. Nel libro I dell’*Historia General*, egli evocò la comparazione *Flandes indiano*.

Prima di cominciare la narrazione cronologica, il gesuita fornisce ai lettori un’interpretazione della realtà mapuche e della sua complessità sociale e rituale. È quindi questa evocazione che gli serve come filtro per interpretare tale realtà. È un modo di addomesticare lo spazio sconosciuto, pur conoscendo una grande parte dell’Araucanía; ma soprattutto è un modo di ridurre lo spazio. Il *Flandes indiano* si costituisce in Rosales nella sua *accommodatio*: adattarsi all’altro e al tempo stesso decifrarlo, catalogarlo e ridurlo in parole; quindi interpretare gli altri e i loro spazi. Questa comparazione permette a Rosales di adattare al Cile un filtro conosciuto: le guerre spagnole. Allo stesso modo, egli applica le premesse della *Ratio Studiorum* al corso di retorica: l’erudizione si acquisisce con la conoscenza della storia e dei costumi dei popoli; infine, è un modo per situare il Cile nel mondo.

Rosales lavorò come missionario per venticinque anni (1630-1655), quindi nel libro I ci dimostra la sua capacità di adattarsi e, soprattutto, di conoscere i meccanismi interni dei mapuches. Tuttavia, è una costrizione storiografica ritenere che l’interpretazione che egli fa del Cile sia soltanto relativa ai percorsi di guerra. La risposta a ciò si trova nello stesso libro I, nel modo di avvicinare, di conoscere e di tradurre l’indigeno, con cui dimostra che lo pensava al di fuori la guerra. C’è un atteggiamento protoetnografico che supera i limiti della guerra. Di conseguenza, non si può considerare Rosales come uno storico; egli è piuttosto un antiquario²⁸⁸: non narra, bensì cataloga; non utilizza la cronologia; fa una descrizione sistematica dei costumi

²⁸⁷ Questa frase fu una voce definita nel *Diccionario de Autoridades* del 1726: “Phase que advierte, que no es cordura resistir, ni ponerse al que es poderoso, después de haver cumplido, y hecho lo que está de su parte. Y también se extiende a que uno se debe reducir y conformar a lo que permite la ocasión, a la suerte. Lat. *Tempori serviré*, in *Diccionario de Autoridades* [1726], vol. I. (Madrid: Editorial Gredos, 1976), 58.

²⁸⁸ La parola *antiquitates*, secondo Arnaldo Momigliano, viene da Marco Terrenzio Varrone. Egli la progettava come una descrizione sistematica della vita dei romani attraverso la loro lingua e i loro costumi. Questa ricerca filologica sulla parola *antiquitates* Momigliano la riprende sottolineando la distinzione che ormai esisteva nelle fonti classiche fra antiquaria e storia. Lo storico si occupa degli avvenimenti politici e militari, utilizzando la cronologia e quindi narra di forma cronologica. Utilizza pure narrazioni contemporanee e gli avvenimenti militari e politici gli servono per spiegare una situazione. Mentre l’antiquario non narra, invece cataloga, utilizzando la cronologia di forma ausiliare. Principalmente fa una descrizione sistematica, nella quale le date gli servono per classificare ma non per spiegare. E’ un erudito che descrive e classifica. Queste due tradizioni confluiscono in Edward Gibbon e il suo libro *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), in cui fece l’unione tra l’*histoire philosophique* e l’antiquaria, iniziando quindi la storiografia moderna. Momigliano poi verrà nell’antiquaria l’antecedente dell’antropologia, ma anche della sociologia. Questi argomenti sono stati sviluppati da Momigliano in “Ancient History and the Antiquarian”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* vol. 15: 3-4 (1950): 285-315; Id., “L’eredità della filologia antica e il metodo storico”, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici* [1960] (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984); Id., *Sui fondamenti della storia antica* (Torino: Einaudi, 1984), 3-45. Sull’antiquaria e Momigliano si vedano Peter Burke, “From Antiquarianism to Anthropology”, in *Momigliano and Antiquarianism. Foundations of the Modern Cultural Sciences*, a cura di Peter N. Miller (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 229-47 e Riccardo Di Donato, “Arnaldo Momigliano dall’antiquaria alla storia della cultura: alcune ragioni per una ricerca”, *Eikasmos* XV (2004): 443-461. Alcune utili indicazioni in Carlo Ginzburg, *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri* (Milano: Feltrinelli, 2006), 16-17.

indigeni. Egli non descrive né vicende politiche, né eventi militari; descrive e classifica usi e costumi. Rosales dimostra la sua erudizione, concepita non solo come citazione e uso di autori classici, cristiani e spagnoli, ma anche come un'analisi per tradurre l'altro. La sua capacità proto-etnografica di avvicinarsi all'altro e interpretarlo, fece sì che Rosales cominciasse l'*Historia General* come un antiquario e non come uno storico.

Il *Flandes indiano* è la comparazione della guerra, ma anche la comparazione delle forme dei popoli dell'antichità con i mapuches. Furono le forme antiche a permettergli di avvicinare e capire le nuove forme che egli contemplò mentre era missionario. Rosales assunse le forme dei riti antichi come metodo per avvicinarsi ad un "popolo barbaro". Le stesse forme antiche permisero al missionario di decifrare un'altra cultura, per poi convertirla alla "vera religione". Tuttavia, prima fece un registro sistematico dei riti, una catalogazione metodica, che permise di cristianizzare i "costumi della terra" (*admapu*)²⁸⁹. Una vera e propria tassonomia e traduzione. Si tratta dell'erudizione dell'antiquario sostenuta dall'*accommodatio* e realizzata dal missionario.

Il Libro I dell'*Historia* di Rosales contiene le descrizioni degli usi e costumi che formano l'*admapu* indigena. La premessa è ovvia: una volta conosciuti i loro riti, i missionari gesuiti potevano convertirli. Questa premessa fu giustificata da Rosales riprendendo un passo del Libro I dell'*Odissea*, in cui Omero collega la saggezza e prudenza con l'osservazione delle città, gli usi e i costumi, attraverso un passo dell'*Ars Poetica* di Orazio²⁹⁰: "*Qui mores hominum multorum vidit, et urbes*"²⁹¹. Dalla descrizione dei riti e costumi Rosales passa alla comparazione di "forma" con altri popoli; confronto che in Rosales compare con la parola "conformità" (*conformidad*), che secondo il *Tesoro de la lengua española* del 1611 significa "con el parecer de otro, arrimarse a el"²⁹².

Sin dall'inizio Rosales adatta i riti mapuches alle forme da lui conosciute. In questo modo, il mito dell'origine indigena, la lotta fra *Tren Tren* e *Kai Kai*²⁹³ - una montagna sacra che salvò ai mapuches dalla furia di *Kai Kai*, un serpente che tentò di annegarli con un maremoto - fu comparato alla versione biblica del Diluvio universale. Riguardo l'ipotesi del popolamento, nel capitolo II del Libro I, come è già emerso, egli riprende la tesi di Fernández de Oviedo sui rapporti fra l'America e le isole delle Esperidi. Quindi, Rosales tenta di mettere su una stessa linea genealogica gli spagnoli e gli indigeni cileni:

"Son pues estos Indios Chilenos originarios, según parece, de los Españoles, que de las islas Hespérides pasaron al Brasil, y de allí se extendieron y poblaron estas Provincias, por ser toda tierra continuada. Las pruebas son tan apretadas, y las conjeturas tan fuertes, que obligan a juzgar ser así, y a tener por singular

²⁸⁹ Foerster sviluppa questa tematica in *Jesuitas y Mapuches*.

²⁹⁰ "Dic mihi Mura virum, captae post tempora Troiae/ *qui mores hominum multorum vidit et urbes*", 141, in *Opere di Q. Orazio Flacco*, Biblioteca degli scrittori latini, traduzioni e annotazioni di Tomasso Gargallo (Venezia: Giuseppe Antonelli, 1838), 591.

²⁹¹ "Que Homero refiriendo alabanzas de un hombre prudente, y sabio dice: que lo era por haber visto muchas gentes, ciudades y naciones, y sabido, e informándose por vista de ojos de sus ritos y costumbres; *Qui mores hominum multorum, vidit, et urbes*", in Rosales, *Historia General*, libro IV, cap. XV.

²⁹² "Conformar: ser de un acuerdo, y de una voluntad. Conformidad. Conformes. Conformarse có el parecer de otro, arrimarse a el. Todo esto es llano, y no ay en que reparar. Vide verbo conformo.as. Conformis, conformitas, conformiter", in Covarrubias, *Tesoro*, fol. 232, in BUS, FA.

²⁹³ "*Tren Tren* era un cerro como también era un espíritu benéfico que ayudaba a la gente. *Kai Kai* era un ave marina, un espíritu maléfico, que se divertía haciendo daño a la gente. Así salvó *Tren Tren* a los mapuches y salvo el mal. Un día *Kai Kai* decidió eliminar a todos los mapuches e hizo que el mar subiera hasta que toda la tierra se inundara. Mucha gente se las arreglo para trepar el *Tren-Tren* con sus animales, y los animales salvajes los siguieron. Cuando *Kai-Kai* dijo *kai, kai, kai, kai*, subió el mara hasta cerca la cumbre del *Tren-Tren* amenazando asó tanto a la gente como a los animales. Al ver lo que pasaba *Tren Tren* se alzó todavía más. Esto continuó hasta que *Tren Tren* llegó a su altura actual y toda el agua se consumió. *Kai Kai* estaba vencido. Así que toda la gente y los animales que habían trepado al *Tren Tren* estaban a salvo. Esto demuestra lo poderoso que era *Tren Tren*. Conquistó a *Kai Kai* y salvó a la gente" in Faron, "La montaña mágica".

providencia el haber descubierto los españoles en estos siglos estas Indias Occidentales, para que reconozcan a su propio Rey y Señor, y por su medio al Autor y Señor de todo lo criado”²⁹⁴

Comunque, Rosales fece un’eccezione alla regola, sostenendo che ci fosse una ragione della barbarie indigena:

“No eran entonces los Españoles tan cultos y políticos como ahora, sino que sumamente eran rústicos, groseros y feroces en la guerra, y asi heredaron estas costumbres sus descendientes. Y con la suspensión de la comunicación con España, les faltó del todo la enseñanza, y quedaron como hoy vemos a los Indios. Pero no degeneraron del valor que experimentamos”²⁹⁵

Gli spagnoli sono colti e civili (politici), mentre gli indigeni sono barbari, tuttavia si assomigliano per il grande valore: Rosales ritiene che ciò sia dovuto alla loro medesima genealogia. È interessante osservare come a sostegno della sua ipotesi, Rosales rifiuti la tesi proposta nel 1604 da Giusto Lipsio nella *Physiologia Stoicorum* (Libro II, *descriptio XIX*), in cui si afferma che l’ascendenza dei mapuches provenga dai romani:

“Mas expresamente Justo Lipsio aplicó esta descendencia de los Romanos, hablando singularmente de los Indios Chilenos y lo tiene por cosa cierta, por decir que en el Valle de Cagten, que es la Imperial en Chile, se hallaron en las casas y portadas de los Indios imágenes de Águilas de dos cabezas, que eran insignias propias de los Emperadores Romanos, y que por eso se llamó Imperial la ciudad que en aquella tierra fundaron los Españoles. De donde colige que los Romanos fueron los primeros pobladores de Chile, pues no habiendo en todas sus Provincias Ave de dos cabezas a quien poder retratar, que en Chile no lo hay, es visto que de los Romanos heredaron estas imágenes e insignias. De la historia de estas Águilas y de su verdad, diremos en otro lugar lo que con mucha diligencia se ha averiguado. Baste ahora decir que en lo sustancial es cierto que en sus casas tienen los Indios de Chile palos labrados a la puerta en forma de Águila de dos cabezas. Aunque en las circunstancias descaee mucho de verdad, por no ser forma de Águila, ni pretender los Indios copiarla, por no tenerla en su tierra, ni haberla visto de dos cabezas; sino que para la fortaleza de sus portadas ponen dos palos cruzados cuyos extremos salen a un lado y al otro al modo de cabezas de Águila; pero no porque ellos intenten poner semejantes armas en sus portadas, que ni usan armas, ni las conocen, ni saben que haya Águilas de dos cabezas”²⁹⁶

Rosales fa un’altra comparazione per rafforzare la sua ipotesi della genealogia Esperidi-mapuches. Le comparazioni che compaiono nel Libro I sono finalizzate a dimostrare gli inizi degli indigeni meridionali; quindi, nell’ultimo capitolo (XXXII) dello stesso libro, il gesuita fa la comparazione con i diversi popoli dell’antichità. Egli collega questo popolo - che considera senza religione e ignaro del vero Dio - con gli ebrei, i greci e i romani attraverso i riti e l’*admapu mapuche*. Si deve sottolineare che a causa di questa descrizione comparata dei riti, Rosales si allontana dalla poesia intesa come un metodo descrittivo. Egli contempla la poesia come “un ornamento della storia”, che racconta cose reali ma con minore “soddisfazione della verità”:

“Y llegando a tocar este punto de la valentía de estos indios, dice con elocuente estilo que cuanto escribió Don Alonso Ercilla en su famosa *Araucana* de la valentía de estos indios, es como la cuenta, y que aunque por ser en verso con menos satisfacción de la verdad; pero que quanto a los historial, es muy puntual quanto dice de su valentía y esfuerzo, es muy sin encarecimiento, quitados hipérboles y encarecimientos propios de la Poesía, que la sirven de adorno y sin ellos estuviera desaliñada. Y en notar las singularidades de estos indios fue muy curioso como testigo de vista que militó en esta guerra, y como a los famosos Poetas

²⁹⁴ Rosales, *Historia General*, libro I, cap. II.

²⁹⁵ Rosales, *Historia General*, libro I, cap. II.

²⁹⁶ Rosales, *Historia General*, libro I, cap. II.

antiguos Homeros y Virgilio se les da todo crédito en lo historial, e hicieron más celebres sus historias adornándolas con las flores, metáforas y dulce cadencia del verso”²⁹⁷

Le comparazioni che Rosales fa tra i mapuches e i popoli dell’antichità partono dall’organizzazione politica, sociale e guerriera, fino ad essere estese ai loro riti, quali il sacrificio e i funerali. Esse sono avvalorate dalle sue fonti di riferimento: Plutarco, Apuleio, Giovenale, Tito Livio, l’umanista italiano Polidoro e Virgilio. Riguardo la loro organizzazione, egli fa un parallelo tra i riti indigeni e la democrazia come *imperium populare*, consegnando agli indigeni uno spazio di risoluzione collettiva prospettata dall’alto:

“En su gobierno, aunque no tienen estos indios de Chile una cabeza, tienen mucho de lo que llaman los políticos *Democracia*, que es un gobierno popular que llaman *imperium populare*, pues para cualquiera cosa de importancia se juntan todos, y principalmente los caciques, y convienen en los que han de hacer [...] Los primeros que formaron este modo de gobernarse fueron los hebreos, como refiere Josué, y después los atenienses, como lo notó Polidoro, los cuales instituyeron un magistrado que constaba de cuatrocientos varones, los más nobles de su nación. Y así se gobiernan todas las repúblicas que se gobiernan por República, como los venecianos, holandeses y aun otros que tiene Rey y cabeza, como los ingleses por el Parlamento, donde se juntan nobles y plebeyos. Así estos indios tienen sus parlamentos y juntas para su gobierno”²⁹⁸

Dalla prospettiva del gesuita, le strutture organizzative dei mapuches sembrerebbero essere una forma di “democrazia”. Ci sono voti, voci e nobili che dibattono problemi generali in uno spazio comune, al pari di ebrei e ateniesi. Qui la comparazione non è sulla civiltà, bensì sulle forme di governarsi, in cui Rosales vede una linea di congiunzione fra gli antichi e gli indigeni. Lo stesso fa riguardo la giustizia e i preti del popolo indigeno:

“Los Toquis generales son justicias, y como los Romanos usaban llevar por delante unas hachas y unas varas que llamaban *face set falaces*, así estos tienen por insignia unas hachas, no de hierro, sino de pedernal enastadas en un palo, como las *faces* consulares, insignias de su dignidad”²⁹⁹

Egli sostiene che i preti indigeni siano un’imitazione dei *feciali* romani. Qui la parola “imitazione” si può leggere in due modi: sia come usi e strumenti utilizzati dai mapuches, sia come una possibile conoscenza da parte dei *mapuches* dei preti romani:

“Los sacerdotes o Boqui-buyes que dijimos tiene esta nacion, son un remedo de los sacerdotes que instituyó Numa Pompilio, a quienes llamaban *Feciales*, que, como refiere Aulogelio y Plutarco en la vida de Numa, les pertenecía confirmar la paz o el abrir la guerra. *Feciales quidam pacis custodes abre ipsa nomen accipientes, ab his necesserat initium belli*. Así estos indios, mientras visten el traje que arriba se dijo en el capitulo de los Boqui-buyes y están en su encerramiento, no puede ninguno mover guerra, y de su consejo y determinación pende el conservar la paz y el abrir la guerra. y como los Feciales traían habito sacerdotal y la verbena en la mano, así traen estos Boqui buyes habito largo, cabellera, corona y láminas en la cabeza, petoral de llancas en el pecho, y en la manos el ramo de canelo, insignia de paz”³⁰⁰

In due passaggi si fa riferimento a riti molto importanti dell’*admapu* indigena: sacrifici e funerali. Ancora una volta, i greci e i romani sono il punto di riferimento del gesuita spagnolo. Nel primo passo sul rito del sacrificio si legge:

²⁹⁷ Rosales, *Historia General*, libro I, cap. XVIII.

²⁹⁸ Rosales, *Historia General*, libro I, cap. XXXII.

²⁹⁹ Rosales, *Historia General*, libro I, cap. XXXII.

³⁰⁰ Rosales, *Historia General*, libro I, cap. XXXII.

“En otras muchas cosas observan muchos ritos y ceremonias que usaron naciones muy capaces y políticas. Sea una el matar una oveja cuando capitulan paces. De Abraham refiere la Sagrada Escritura que celebrando la confederación de amistad con Dios, le mandó que partiese una vaca y un carnero y así mismo una cabra. Y explicando esta ceremonia Nicolás de Lira, dice, que era costumbre de muchas naciones, cuando capitulaban paces entre sí, dividir un res por medio y pasar por allí los que se confederaban, para dar a entender que los que quebrantasen las paces merecían ser divididos como aquella res. Y esto mismo quieren significar estos indios matando la oveja de la tierra”³⁰¹

I simbolismi delle Sacre Scritture, commentati dal francescano Nicolás de Lira (1265-1349), sono gli stessi del sacrificio indigeno. Durante i funerali, gli indigeni presero l’abitudine di bruciare i corpi di “nazioni così politiche”:

“En los entierros de sus difuntos observan muchos ritos que guardaron los griegos y romanos y pudo ser que los tomasen de ellos. Porque el vestirlos de los mejores vestidos es uso muy observado de los griegos, que, como dice Apuleyo, vestían a sus difuntos con el palio por honra y estimación. *Palio cadavera operiri*, y los Romanos, según Juvenal, amortajaban con la toga a sus difuntos. *Nemo togam sumit, nisi mortuus*. A muchos cuerpos de difuntos los quemaban los romanos, de piedad porque las injurias de los tiempos no les ofendiesen, como lo refirió Tito Livio: *Sed etiam cum illo crememur mortui* – “Quemémos también con el difunto”.

Y de los atenienses dice Alejandro que quemaban los cuerpos de los difuntos y en las hogueras echaban a quemar con cada diez hombres una mujer, que una podía servir de leña para todos. Y así estos indios pudieron tomar de naciones tan políticas el quemar los cuerpos y más creyendo que subían a ser soldados a las nubes”³⁰²

Riferimenti al Libro I dei *Floridorum* di Apuleio³⁰³, al libro III delle *Satire* di Giovenale³⁰⁴, e all’*Historiarum Ab Urbe Condita*³⁰⁵ di Tito Livio si ritrovano nel testo del gesuita come fonti per illustrare i riti funerari degli indigeni. Queste citazioni non servono a barbarizzare i popoli dell’antichità, come ha fatto un altro gesuita, Joseph François Lafitau nel suo testo *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*³⁰⁶ (1724), bensì per delineare e poter accedere ad una “esperienza distante” (*admapu*) attraverso una “esperienza prossima” (formazione intellettuale). La morfologia dei riti è la stessa, il fondamento no. Rosales era consapevole di questo; le forme studiate nei testi classici, gli servono per interpretare, tradurre e catalogare le nuove forme viste. È una comparazione del rito, non del rito stesso. Egli adattò la sua formazione intellettuale ai riti indigeni.

Nel libro I non scrive né lo storico, né l’etnografo, bensì l’antiquario che ricava le informazioni dalle sue letture e dalla sua pratica missionaria. L’*accommodatio*, realizzata tra il 1630 e il 1655, ha reso possibile l’*antiquitates* dell’*Historia General*. Un modo per convertire l’altro consisteva nella profonda conoscenza dei riti e dei costumi delle popolazioni locali. Tale conoscenza in Rosales è frutto di un’*experience-near*, la sua formazione intellettuale; egli ha

³⁰¹ Rosales, *Historia General*, libro I, cap. XXXII.

³⁰² Rosales, *Historia General*, libro I, cap. XXXII.

³⁰³ “nam illic quoque videret nomine praesidere, hominem depugnare: togam quoque parari et voto et funeri: item *pallio cadavera operiri*, et philosophos minori” Libro I, 4, in Apuleii, *Opera Omnia* vol. II (Londini: Curante et Imprime A.J. Valpy, 1825), 836.

³⁰⁴ “Pars magna Italiae est, si verum admittimus, in qua *Nemo togam sumit, nisi mortuus*”, libro III, 171, in *Corpus omnium veterum poetarum latinorum* vol. XVIII (Milano, 1739), 68.

³⁰⁵ “Hic Romae infimo generis magistratis vico rum togae praetextae habendae jus permittermus; nec id ut vivi solum habeant taritum insigne, *sed etiam ut cum eo crememur mortui*: feminis dumtaxat purpurae usum interdicemus? ”, Libro XXIV, cap. VII, 3, in Tito Livio, *Historiarum Ab Urbe Condita libri qui supersunt omnes* vol. X (Stutgardiae: Ex Typographia Societatis Wuertembergicae, 1825).

³⁰⁶ Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* [1724], a cura di Edna Hindie Lemay (Paris: Maspero, 1983), II vols.

fatto una lettura di un' *experience-distant*, i riti e costumi mapuches, secondo la nota distinzione proposta da Clifford Geertz nel suo testo "From the Native's Point of View"³⁰⁷. La conoscenza dei riti antichi, acquisita con la formazione educativa gesuita, ha permesso a Rosales di confrontare le forme antiche con i riti del popolo indigeno (libro I).

Se prendiamo in considerazione la tradizione che confluisce nel libro I, emerge come Rosales non compia la comparazione fra due spazi servendosi della similitudine della guerra; piuttosto l'evocazione gli serve come traduzione, una catalogazione, una definizione di uno spazio e una riduzione dell'altro. È una comparazione delle forme e dei riti, che va oltre la guerra. L'averla inserita nel libro I dimostra quindi che Rosales intende fare una comparazione che va oltre gli avvenimenti politici e militari.

Come già in altri contesti storiografici, l'evocazione *Flandes indiano* inquadra un processo storico, tuttavia in quella comparazione è presente non solo la guerra, ma anche il desiderio di abitare lo spazio attraverso l'*accommodatio*, nonché l'ambizione di conoscerlo e cristianizzarlo. Infine, il *Flandes indiano* è utilizzato come traduzione e catalogazione: una volta identificati e definiti i soggetti da convertire, esso permette a Rosales di iniziare la narrazione storica (libro III).

Emergono quindi la profondità e le tessiture del *Flandes indiano*, inteso *in primis* come un'evocazione che supera in confini della guerra. Nelle opere dei gesuiti, la comparazione come meccanismo di studio s'incrocia con la comparazione etnologica,³⁰⁸ realizzata da José de Acosta nell' *Historia natural y moral de las indias* (1590), e con la "barbarizzazione" dei greci, presente nel *Mœurs des sauvages* (1724)³⁰⁹, del gesuita Lafitau. Rosales s'inserisce in questa tradizione. L'uso della comparazione non costituisce quindi una novità, considerato che è una forma nota per interpretare le culture indigene, sia come strumento sia come metodo analitico. Tuttavia, la sua evocazione è originale e si può aggiungere a quella di altri gesuiti, per esempio, le "indias de por acá" del missionario Silvestro Landini,³¹⁰ riguardo i problemi di conversione nell'Isola di Corcega; e l'"Italia antartica" usata da Juan Ignacio Molina per il Cile. L'evocazione di Rosales non è soltanto cristianizzazione o comparazione geografica, ma anche la forma di tradurre uno spazio, di ridurlo e di addomesticarlo; è un modo per fare una tassonomia dell'altro, attraverso la pratica missionaria dell'adattamento. Ciò viene riportato attraverso una scrittura antiquaria. Indubbiamente ad un primo livello di analisi è presente la guerra; tuttavia l'evocazione nasconde varie tessiture, cosicché l'insistere sulla comparazione delle guerre, finisce con l'eclissare le profondità del termine proposto da Rosales.

Dai percorsi storici del gesuita, che cosa si può cogliere del suo lavoro? Rosales cambia linguaggio a seconda di cosa scrive e quando: si notano alcune differenze fra il gesuita-missionario, autore della lettera del 1642, e il gesuita-antiquario, scrittore dell'annua del 1663. Il primo scrive dalle missioni, dalla realtà della conversione e, soprattutto, è consapevole delle problematiche di cristianizzazione. Le sue parole fanno riferimento alla conquista, sia delle anime sia dello spazio, attraverso le missioni. Inoltre, la geografia è segnata dalla ritualità cattolica: da un lato la conquista dello spazio grazie alle croci e l'apparizione della vergine,

³⁰⁷ Clifford Geertz, "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", in *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), 55-70.

³⁰⁸ Su questo argomento si veda il notevole libro scritto da Pagden, *The Fall of Natural Man*.

³⁰⁹ Argomento svolto da Arnaldo Momigliano in *Studies in Historiography* (London, 1966), 141 e poi ripreso da Pierre Vidal-Naquet: "A. Momigliano la résume assez bien en écrivant que son livre révéla au monde cette simple vérité que les Grecs aussi avaient été jadis des sauvages", in "Les jeunes: le cru, l'enfant grec et le cuit", in *Faire de l'Histoire* vol. 3, a cura di Jacques Le Goff e Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1974), 137-68.

³¹⁰ Si vedano Prospero, "Otras Indias", 65-87; "Il metodo missionario" e "Il missionario"; Ginzburg, "Folklore, magia, religione", 657-58; Ricard, "Indiens et Morisques", 209-219; Broggio, *Evangelizzare il mondo*, 147-96.

dall'altro, l'uso della chiesa per accedere alla "tierra de adentro", ossia al territorio barbaro e trasgressore.

Il linguaggio di Rosales è anche una trasposizione dello scopo missionario, dal momento che lo scopo delle strategie di cristianizzazione era quello di convertire i "feroci" indigeni, "gente miserabile e senza conoscenza di Dio", renderle persone domestiche e capaci delle cose di Dio. Quindi, lo spagnolo è consapevole della *mucha espera* e *mucho agrado* che doveva avere il missionario nei confronti dell'indigeno: Rosales utilizza quindi la dissimulazione. Ci sono tanti casi in cui i gesuiti adattano i riti cattolici all'universo simbolico indigeno, anche prima della conquista d'America, come ci dimostra un bellissimo testo *nahuatl* scritto dopo il 1541, che Serge Gruzinski definisce il "compromesso obbligato"³¹¹.

Per esempio, la costruzione delle chiese da parte dei capi indigeni mapuches costituisce un metodo per creare prestigio tra loro. La chiesa quindi diventa uno strumento del possesso materiale nell'ambito del gioco simbolico indigeno, oltre a costituire la conquista dello spazio, lo spostamento verso la ritualità cristiana ed un nuovo rito nel processo di etnogenesi indigena. La stessa cosa accade per quanto riguarda i matrimoni: gli indigeni accettano il rito cattolico, quindi di essere sposati da un prete e, soprattutto, di diventare monogami. Tuttavia, quando il missionario andava via, gli indigeni riprendevano a sposarsi secondo i riti antichi: scambio di doni fra le famiglie e l'uso della poligamia³¹². In questo contesto, Rosales è colui che comincia a conoscere i riti, ma non a catalogarli sistematicamente.

Il secondo Rosales è lo scrittore lontano dalle missioni e con incarichi burocratici all'interno della Compagnia. Nella lettera annua del 1663 - quando la stesura del *Flandes indiano* era già cominciata - il suo punto di vista è cambiato. Egli ha una maggiore conoscenza dei meccanismi della cristianizzazione e dei problemi con gli indigeni. Il missionario che combatteva contro l'idolatria indigena, è diventato uno scrittore riflessivo, erudito e con grande conoscenza dell'*admapu* mapuche; inoltre è venuto a conoscenza della la fortuna e delle disposizioni dei gesuiti, le *variedades*, con cui si doveva applicare l'adattamento. La premessa di Rosales è chiara: adattarsi ai tempi significa essere consapevoli che alcuni mali portano sulla strada giusta. È questo il Rosales che scrive il primo libro dell'*Historia General*. Egli utilizza la comparazione come un metodo per conoscere la ritualità esteriore con lo scopo di trasformare la ritualità interiore; come un filtro per comprendere quello che non poteva decifrare, inserito nel senso cattolico e mondiale della Compagnia di Gesù.

³¹¹ "Io decido che si faccia un santuario in cui mettere il nuovo dio portatoci dai castigliani. Essi vogliono che noi l'adoriamo. Figli miei, che dobbiamo fare? E' necessario che riceviamo il battesimo, che ci mettiamo nelle mani degli uomini di Castiglia, per vedere se così facendo, ci risparmieranno (...)" Testo riportato da Serge Gruzinski in *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVIII^e siècle* (Paris : Gallimard, 1988), 147.

³¹² Queste tematiche sono sviluppate da Boccard, *Los vencedores*.

CAPITOLO II

OLTRE LO SPAZIO COLONIALE

LE FIANDRE, LE ALTRE FIANDRE E LA PACE: SGUARDI PARALLELI

Nel primo capitolo è stata sottolineata l'importanza dell'evocazione "Flandes indiano". L'analogia proposta dal gesuita Diego de Rosales agisce su diversi piani analitici e storici. In primo luogo, è una metafora per addomesticare lo spazio. In secondo luogo, è un'evocazione ed un'immagine che ci aiuta a inquadrare analiticamente e storicamente i percorsi del Cile e i suoi rapporti con l'esterno. In terzo luogo, è una comparazione morfologica tra due spazi in guerra: un parallelo delle forme. Infine, nell'analogia è presente anche una tradizione culturale ed educativa della Compagnia di Gesù: l'antiquaria e l'*accommodatio*.

Sebbene sia noto lo spessore storico del termine proposto dal gesuita, la profondità dell'analogia risulta ancora più densa quando si viene a conoscenza di alcuni percorsi delle Fiandre; quindi, in questo sottocapitolo, si presenterà un esercizio di morfologia fra le Fiandre e le "altre Fiandre" attraverso il concetto di "pace", per poi estendere la discussione al termine "guerra".

Non solo è importante comprendere come queste nozioni fossero pensate prima e dopo l'esplosione della guerra delle Fiandre, ma anche come operassero sulle due Fiandre termini globali quali "pace universale" e "guerra giusta". L'intento è quello di individuare tracce dell'universalità dell'idea di pace, all'interno del processo definito storiograficamente di "prima globalizzazione", dopo la scoperta dell'America³¹³. Questo processo ebbe come fondamento l'amplificazione nelle Americhe degli orizzonti simbolici occidentali, raffigurati nei processi religiosi di conversione, nella diffusione del linguaggio castigliano e latino³¹⁴, nell'imposizione della cultura vincitrice e nell'uso dei meccanismi dell'economia. Per esempio, si mondializza non solo l'idea di "guerra giusta"³¹⁵, ma anche la nozione di "pace universale", soprattutto nell'area del colonialismo spagnolo, fatto che dimostrerebbe le storie connesse e comparate della prima età moderna.

Come frammento di analisi si prenderà il testo *Praxis Rerum Criminalium* (1554) del giurista fiammingo Joost de Damhouder (1507-1581)³¹⁶, consigliere di Carlo V e di Filippo II³¹⁷. Si tratta di un manuale dei delitti e delle pene, con immagini sulla procedura criminale, con lo

³¹³ Gruzinski, *Les quatre parties* e "Christianisation ou occidentalisation? Les sources romaines d'une anthropologie historique", *MEFRIM* (101): 1989.

³¹⁴ Sul latino in America coloniale si veda Gruzinski, *La pensée métisse*.

³¹⁵ Sulla discussione italiana tra Cinquecento e Seicento intorno alla guerra giusta si vedano Adriano Prosperi, "La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma", in *America e apocalisse*, 249-69 e "Guerra giusta e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento", in *Chiesa e guerra: dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, a cura di Mimmo Franzinelli e Riccardo Bottoni (Bologna: Il Mulino, 2005).

³¹⁶ Una descrizione del manuale: "(...) agile ed esauriente trattato dei delitti e delle pene, un'opera che godette di un largo successo editoriale non solo per il suo carattere di manuale pratico per giudici ma anche per l'indubbia vivacità espressiva delle sue pagine. Le scene illustrate collocate in ogni capitolo del libro contribuirono a rendere immediatamente comprensibile per i lettori la sostanza di ciò che veniva argomentato nel limpido latino dell'esposizione (...). Serviva a rendere immediatamente comprensibili e riproducibili per gli operatori della giustizia penale gli oggetti e le pratiche descritte come obbligatorie nelle raccolte di statuti e ordinanze di tipo penale", in Adriano Prosperi, *Giustizia Bendata. Percorsi storici di un'immagine* (Torino: Einaudi, 2008), 158. Si veda anche *Netherlandish Books* (Leiden: Brill, 2011), 411.

³¹⁷ Charles Victor de Bavay, *Josse de Damhouder, conseiller des domaines et finances de Charles V et Philippe II* (Bruxelles: Devroye, Imprimeur du roi, 1852).

scopo di semplificare gli oggetti e le pratiche delle ordinanze penali. Con diverse edizioni, tra il 1554 e il 1660, in latino, francese, tedesco e olandese, la *Praxis* divenne un testo standardizzato riguardo la giustizia criminale nell'Europa settentrionale.

Perché è importante studiare un trattato giuridico inserito nelle problematiche europee? Certamente l'esercizio di morfologia riguarda il contenuto e le problematiche. Le forme si ripetono ma non gli attori, né il contesto né lo sfondo storico. Alcuni argomenti che si individuano nelle Fiandre - la pace come una conseguenza della guerra, la pace come tranquillità personale e sociale, l'idea dell'esercito come corpo di disciplinamento³¹⁸, la nozione di gestire l'ordine pubblico e di garantire un controllo sociale - si ritrovano in un'altra zona di frontiera, appunto, uno spazio di pace e guerra, il cosiddetto *Flandes indiano*.

Si partirà dall'analisi del capitolo 84 della *Praxis Rerum Criminalium*, edizione del 1601³¹⁹, intitolato *De Pace*, in cui Damhouder sviluppa il tema della pace in 20 paragrafi. Oltre a descrivere e a dare una definizione della pace, i modi di ottenerla, il senso e significato della parola "pace", il giurista affronta altre problematiche: ad esempio, l'idea di tranquillità e dolcezza; la pace come legame; le punizioni che seguono la violazione della pace; la giustizia e la pace come virtù personali e sociali. Questo capitolo costituisce una delle sezioni più originali dell'opera, anche per il luogo in cui l'autore inserì il capitolo e gli argomenti svolti. Si deve individuare l'orizzonte pratico e simbolico della pace proposto dal giurista fiammingo nel capitolo 84; quindi confrontarla con l'idea di pace sostenuta da Damhouder nell'edizione della *Praxis* del 1562³²⁰, in cui, seguendo Marco Bellabarba, la pace è in sincronia con l'idea di "pace pubblica" e "pace privata". Ciò porterebbe a concludere che il capitolo sulla pace dell'edizione di 1601 fu segnato dalle pratiche della guerra: qui infatti è presentata un'altra idea di pace, che dipenderebbe dall'esplosione della Guerra nel 1568³²¹. Come quella in francese del 1555 e quella in latino del 1562, l'edizione del 1601 contiene due capitoli sulla pace, *De pacis ac induciarum violatione* e *De pace componenda*, tuttavia la vera novità è costituita dal capitolo 84, *De Pace*.

Nella *Praxis*, Damhouder non si occupa di colonialismo come fenomeno storico, tuttavia possiamo individuarvi alcune premesse che si ripetono nelle Fiandre e nelle "altre Fiandre". Ciò non è anacronistico: l'intento non è quello di attribuire le idee di Damhouder ad uomini operanti in altri contesti - come ha fatto l'antropologo Max Gluckmann nel suo provocatorio articolo "Peace in the Feud"³²², creando una giustapposizione tra tradizioni giuridiche diverse le società tribali africane e concetti giuridici del medioevo europeo - bensì osservare come i fondamenti evidenziati nella *Praxis* per sostenere l'idea di "pace" presentino le stesse problematiche oltremare, nella frontiera sud dell'Impero spagnolo. Per esempio, nelle "altre Fiandre" i gesuiti utilizzarono gli stessi linguaggi giuridici e lo stesso vocabolario religioso per sostenere l'idea di "pace" e per creare uno spazio controllato, disciplinato e di conversione religiosa.

Nell'edizione del 1601 della *Praxis*, il capitolo 84 è inserito dopo i capitoli più lunghi, il capitolo 82, *De Bello*, ed il capitolo 83, *De armigeris, militibus, ac stipendiariis*, (120 pagine in

³¹⁸ Sulla disciplina dell'esercito e i rapporti tra religione ed esercito si veda Lavenia, "Tra Cristo e Marte", 37-54. Sull'idea del "soldato cristiano" nella cultura italiana si veda Adriano Prosperi, "Il *miles christianus* nella cultura italiana tra '400 e '500", *Critica storica* 26 (1989): 685-704.

³¹⁹ *Praxis Rerum Criminalium* (Amsterdam: Scientia Verlag Aalen, 1978) [riproduzione dell'edizione Antverpiae: Ioannem Belleri, 1601].

³²⁰ *Praxis Rerum Criminalium* (Anversa: Beelaert, 1562).

³²¹ Sui diversi percorsi della guerra si veda Geoffrey Parker, *The Army of Flanders and the Spanish road, 1567-1659. The Logistics of Spanish victory and defeat in the Low Countries' wars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). La dimensione religiosa della guerra in Alastair Duke, *Reformation and revolt in the Low countries* (London: Hambledon Press, 1990).

³²² Max Gluckman, "Peace in the Feud", *Past and Present* 8 (1955).

totale); di conseguenza “la pace” ha un rapporto intrinseco con la guerra. Del resto non si deve dimenticare che secondo Damhouder non si può pensare la pace senza il riferimento alla guerra. Nell’edizione del 1601, la pace viene esibita come una costruzione sociale, un processo collettivo, un gesto personale, sempre con riferimenti alla guerra.

L’inserimento del capitolo sulla pace dopo i capitoli sulla guerra e l’esercito, acquista più senso se consideriamo testo e contesto. Nell’edizione del 1562, pubblicata prima dello scoppio della rivolta nei Paesi Bassi, la pace è presentata in relazione con i castighi inflitti dopo la violazione della “pace pubblica”; inoltre è presente l’argomento degli accordi giudiziari fra le parti. Così, nei capitoli 108, *De pacis ac induciarum violazione*, e 145, *De pace componenda*, dell’edizione precedente, la pace è descritta tra una “giustizia negoziata” e una “giustizia egemonica”, utilizzando due concetti sviluppati da Mario Sbriccoli³²³. Nell’edizione del 1562, la pace è intesa nell’ambito delle pratiche di giustizia ed extragiudiziarie - castigo, controllo, giudici, accordi fra le parti – con una distinzione tra pace pubblica e una pace privata. Inoltre, la pace è uno strumento per gestire l’ordine pubblico, garantire un controllo sociale e un potere di disciplinare. Anche nell’edizione francese del 1555³²⁴, i capitoli 108 e 145 presentano gli stessi argomenti sulla pace; così come il capitolo 108, *De pacis ac induciarum violazione*, e 145, *De pace componenda*, dell’edizione di 1562.

Nel capitolo 108 di quest’ultima edizione, Damhouder descrive la pace come un quadro sociale che deve essere rispettato: sono presenti l’idea di ordine pubblico e l’analogia fra pace e concordia pubblico-sociale. La violazione di questa pace pubblica deve essere punita con durezza; quindi, non rispettare i “principi della pubblica pace” significa pena e punizione. In questo quadro di pace, è interessante osservare la gerarchia delle punizioni prevista da Damhouder: vi è differenza tra violazioni della pace compiute dai soldati, non soldati e clero. La durezza delle pene, che vanno dall’infamia per non aver rispettato la pace pubblica, alla pena capitale e alla scomunica, consente di cogliere il concetto di “pace pubblica”, intesa come metodo di disciplinare attraverso i castighi e le pene. La pace dunque vuol dire concordia pubblica e rispetto dei quadri normativi sociali.

Nel capitolo 145, l’autore non fa una rielaborazione teorica di cosa significa la pace, tuttavia si avverte un cambiamento che culmina nell’edizione del 1601, dove è presente un’argomentazione più elaborata ed audace riguardo la pace: nel capitolo 108, oltre a concepire la pace come un principio pubblico di convivenza, l’autore si concentra sul disciplinamento delle persone. Attraverso la disciplina sociale, imposta dalla pena e dal castigo giuridico, Damhouder comprende il benessere sociale. Lo scopo pratico è quello di regolare la pace sociale, la vita cittadina, le maniere civili disciplinate e la ricerca del bene comune. Dietro la tessitura dei castighi e delle pene, si nasconde la ricerca di trasformare i rapporti sociali. La pace è qui intesa come un’altra forma della “disciplina sociale”³²⁵.

Diversamente, nel capitolo 145, come sostiene anche Ottavia Niccoli, oltre le pratiche giudiziarie, emerge l’idea degli accordi, con una sinergia tra la “giustizia egemonica” e la “giustizia negoziata”:

³²³ Mario Sbriccoli, “Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessione su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale”, in *Criminalità e giustizia*.

³²⁴ *La pratique et enchiridion des causes criminelles, illustrée par plusieurs elegantes figures, redigée en escript par Iosse de Damhoudere* (Lovain: Estienne Wauters & Jehan Bathen Imprimeurs Iurez, 1555).

³²⁵ Sul concetto “disciplina sociale” sono importanti le indicazioni sviluppate da Ronnie Po-chia Hsia in *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750* (London-NewYork: Routledge, 1989). Un’analisi storiografica del termine in Wolfgang Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico”, in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, a cura di Paolo Prodi. Bologna: Il Mulino, 1994.

“Pace, remissione, rinuncia, consenso sono i nomi assunti da alcune delle istituzioni che significavano la concessione del perdono, momentaneo o definitivo, della parte lesa, e quindi l’interruzione di eventuali azioni giudiziarie. Il potere pubblico riconosceva così l’accordo delle due parti e si asteneva dall’intervenire, considerando ormai sanata la situazione di conflittualità che aveva dato origine al contrasto. Ovvero si prestava esserlo purché quella conflittualità comunque cessasse”³²⁶

L’idea della pace al di fuori delle pratiche giudiziarie pone una traccia al capitolo sulla pace dell’edizione del 1562. Damhouder non disconosce la funzione del giudice o della “giustizia egemonica”, tuttavia apre altre tessiture riguardo gli accordi tra le parti e le procedure da seguire. Come ha proposto Sbriccoli, la “giustizia negoziata” non esclude in assoluto il ricorso al giudice. Ancora una volta ci troviamo in presenza dell’idea della parola come creatrice di realtà, o con funzione performativa della realtà stessa. La parola giudiziaria ed extra giudiziaria quindi portano la pace privata fra le parti e la pace pubblica nel sociale.

In questo capitolo l’aspetto teorico della pace è più presente che nel capitolo 108, dove la pace è imposta dal principe come disciplina sociale attraverso pene giudiziarie. In altri termini, l’idea di “pace” può costituire in un senso largo il “vivere in comunità”: regolare la violenza, la convivenza, i reati, nonché tutti i rapporti sociali ed umani, dalla società alla famiglia. Il “vivere in comunità” guarda alla pace come una composizione sociale che richiede riconciliazione fra le parti, l’idea del perdono, procedimenti giudiziari, pace tra le parti in conflitto, sentenze rispettate, la figura del giudice come ascoltatore, patti accettati, compromessi pacifici, la rinuncia, il dono e la grazia.

Questa nozione di “pace” permetterebbe quindi alla società, da un lato una proiezione verso il futuro, dall’altro, di trovare soluzioni ai diversi problemi che la assillano. Se nel capitolo 108, il giurista fiammingo propone un’elaborazione della pace come garanzia per tranquillità sociale, nel capitolo 145, egli sostiene un’idea di “pace” in sintonia con la nozione di “riconciliazione” e “perdono”.

Nello stesso modo in cui, tra i vari argomenti, regola la guerra, gli omicidi, la sedizione, Damhouder prevede che la pace sia regolata attraverso pratiche giudiziarie. La giustizia, la figura del giudice e le pratiche giudiziarie regolano la pace pubblica, la concordia sociale, e la disciplina delle persone che non rispettano il “vivere in comunità”.

Comunque, nell’edizione della *Praxis* del 1562, convivono due modi di capire e fare una lettura sulla pace: la pace pubblica - che deve essere rispettata, pena l’intervento della giustizia egemonica del Principe - e la pace come il “vivere in comunità”. Inoltre, la “pace” è vista come una forma di regolazione della società.

Perché la pace occupa un capitolo come in un manuale per giudici criminali? Seguendo l’argomentazione della regolazione del vivere sociale, e della ricerca del disciplinamento sociale, la pace al pari delle altre parti della *Praxis* è una dimensione del sociale che deve essere regolata come pratica; in altre parole, la pace presenta questa doppia dimensione della regolazione: essa è regolata attraverso le pratiche giudiziarie, come in Damhouder, ed al tempo stesso è una pratica che produce concordia sociale.

Sebbene nell’edizione del 1601 il capitolo sulla pace sia filtrato e interpretato attraverso la guerra e la violenza, si tratta di due confronti necessari per fare una lettura interpretativa di Damhouder. Si deve sottolineare che nell’edizione del 1601 non cambiò solo l’argomento sulla pace, ma anche quello sulla guerra.

Nell’edizione del 1562, il capitolo 82, *De Bello*, è suddiviso in 27 paragrafi sulle pratiche della guerra: diritti, vincitori, autorità, guerra giusta, ecc. Diversamente, nell’edizione del 1601,

³²⁶ Ottavia Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento* (Bari: Laterza, 2007), x.

lo stesso capitolo è costituito da 139 paragrafi, e include anche un trattato sul buon principe e la guerra, e un *Epitome De Bello*. Ciò è da ricollegare con la guerra dei Paesi Bassi ed è quindi legato al contesto storico in cui è stato scritto: c'è un'esigenza dettata dalla situazione storica e una traccia della violenza nelle Fiandre, che Damhouder tentò di regolare attraverso una prassi giudiziaria.

Tuttavia, un'altra novità dell'edizione del 1601 è il capitolo 83, *De armigeris, militib ac stipendiariis*: 172 paragrafi sulla composizione dell'esercito, gli stipendi, i diritti nell'esercito, i soldati, le categorie di soldati e le armi; inclusi cinque sulla pace, dal 122 al 126. Di questi cinque paragrafi, due contengono le stesse definizioni sulla pace presentate da Damhouder nel *Setentiae selectae*, cioè, *Pax est margarita Christianis preciosissima* e *Pacis preparatio bellum*³²⁷.

Di conseguenza, anche il capitolo 84 *De Pace* si spiega con il contesto storico delle Fiandre. Non è casuale che il capitolo sulla pace sia stato inserito nell'edizione del 1601 dopo gli argomenti sulla guerra e sull'esercito, diversamente dalle altre edizioni della *Praxis*. Nell'edizione del 1601, c'è un rapporto con il contesto storico e una sincronia con gli argomenti sulla guerra e sull'esercito; quindi, c'è una coerenza e prossimità negli argomenti. Qui la pace compare quasi come una parentesi, tra il capitolo 82, sulla guerra, l'83, sulle composizioni dell'esercito, l'85 sugli assassini, l'86, sull'omicidio, e l'89, sul parricidio. Tuttavia, il confronto e riferimento logico della pace è, senza dubbio, la guerra.

Partendo dalla guerra, Damhouder argomenta sulla pace e regola la sua pratica; egli rielabora l'idea di "pace" che si trova nelle edizioni del 1555 e del 1562 della *Praxis*. Senza poter affermare che si tratti di un'evoluzione del suo pensiero, dato che la pace in Damhouder continua dentro una prassi giudiziaria, emerge una discontinuità filtrata dalla guerra. Alcuni concetti che si trovano nell'edizione del 1601 costituiscono una novità rispetto alle precedenti, quali l'universalità della pace, la pace come legame caritativo, la guerra come una calamità, e l'idea della pace come un "lavoro collettivo", che si individua nella *Setentiae selectae*, nel capitolo 83 *De armigeris*, così come nel capitolo *De Pace*. Sebbene Damhouder non neghi che la guerra sia una forma di regolazione, né che sia oggetto di regolazione giuridica, egli nota una tensione fra la tranquillità della pace e calamità della guerra. Citando il *De Civitate Dei* di Sant'Agostino, Damhouder insiste sull'argomento della pace come tranquillità, tentando di farne una descrizione e darne una definizione: essa è una tranquillità che si acquisisce attraverso un'ordinata concordia sociale, una tranquillità in libertà, con un'anima tranquilla, ponendo fine alle discordie. La citazione di Sant'Agostino non è casuale; nel libro diciannovesimo, articolo XIII, del *De Civitate Dei*, la pace è descritta nello stesso modo in cui la presenta Damhouder nella *Praxis*:

“La pace del corpo dunque è l'ordinata proporzione delle parti, la pace dell'anima irragionevole è l'ordinata pacatezza delle inclinazioni, la pace dell'anima ragionevole è l'ordinato accordo del pensare e agire, la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute del vivente, la pace dell'uomo posto nel divenire e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede in dipendenza alla legge eterna, la pace degli uomini è l'ordinata concordia, la pace della casa è l'ordinata concordia del comandare e obbedire d'individui che in essa vivono insieme, la pace dello Stato è l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini, la pace della città celeste è l'unione sommamente ordinata e concorde di essere felici di Dio e reciprocamente in Dio, la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine”³²⁸

³²⁷ *Setentiae selectae pertinentes ad materiam praxis rerum criminalium* (New Jersey : The Lawbook Exchange, 2005) [riproduzione dell'edizione Antverpiae: Ioannem Belleri, 1601].

³²⁸ “Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensus, pax corporis et animae ordinata uita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi

È evidente che nella *Praxis* si progetta una pace come tranquillità e ordine, ma non si può dimenticare la guerra come un vero filtro per interpretare e fare una lettura sulla pace. La guerra e le discordie in Damhouder si concludono con un patto: *pax est pactum*³²⁹. La pace è uno stato temporale che si deve restituire attraverso un patto; allo stesso modo si restituisce la tranquillità, l'ordine, la concordia, e lo stato antecedente alla guerra.

Damhouder ritiene che la “pace” sia un “lavoro collettivo”, che si possa raggiungere con l'idea di “patto”, inteso come legame sociale e personale. In questo senso, la conferma della pace è la “vera giustizia”. In questo capitolo egli presenta non solo una dimensione della dolcezza della pace, ma anche un'altra dimensione del disciplinamento: ad esempio, sostiene come possa essere punito colui che non rispetta la costruzione collettiva della pace. Infine, nell'edizione del 1601, la nozione di “pace” è riportata come una virtù personale e sociale che si deve mettere in pratica per acquistare una pace temporale: *Pax plenum virtutis opus, pax summa laborum*³³⁰.

A questo punto, dobbiamo soffermarci sul concetto di pace come “patto”, dal momento che in esso si può ritrovare un altro argomento sostenuto da Damhouder. Nell'edizione del 1601 la pace è concepita come un'universalità: Damhouder fa un'analisi sulla pace partendo dal micro spazio delle Fiandre ai tempi della guerra; quindi al paragrafo 17 sostiene l'universalità della pace³³¹, come condizione desiderata in tutto il mondo, necessaria in ogni regno e, soprattutto, come principio decisivo dell'autorità. Damhouder fissa nell'idea di “pace” un patto, una soluzione e una restituzione della tranquillità. Un patto, quindi, interpretato come la volontà di tranquillità e un fattore di potere dell'autorità. In questo senso, la pace emerge come strumento utile al potere e alla tranquillità sociale.

Quest'idea dell'universalità della pace è già presente nelle *Paraenses Christianae* del 1571³³², dove Damhouder, dopo aver presentato i “Mundi Maiestatem” come un'universalità della Provvidenza di Dio, evidenzia l'idea di un'universalità della pace, dell'ordine e della tranquillità. Egli riafferma questo concetto nelle *Setentiae selectae*, quando si riferisce alla pace come tranquillità, ordine e volontà massima. È interessante che Damhouder rimandi ad un passo della *Summa Theologica* di San Tommaso, la “Prima Secundae”, questione 70, articolo tre³³³, in cui San Tommaso parla della pace come un “frutto” che deriva dalla tranquillità e dalla soluzione dei problemi esterni.

atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium, pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis” in Sant'Agostino, *De Civitate Dei*, vol. II (Stuttgartiae: B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1981), libro XIX, art. XIII.

³²⁹ Damhouder, *Praxis*, De Pace § 1.

³³⁰ Damhouder, *Praxis*, De Pace § 1.

³³¹ “Pacem desideratam et toti terrae necessariam per universas regni partes habendam, regia indicimus autoritate”, in Damhouder, *Praxis*, De Pace § 17.

³³² Damhouder, *Paraenses christianae sivi loci communes, ad religionem et pietatem christianam pertinentes* (Antverpiae: Ioannem Bellerum, 1571).

³³³ “Perfectio autem gaudii est pax, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus, non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psalmo CXVIII, pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruuntur. Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis, non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur; et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem et gaudium, tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem, ut non perturbetur mens per imminetiam malorum, quod pertinet ad patientiam. Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem, nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V Ethic” in Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae* (Milano: Paoline, 1988), I-IIae, q. 70, a. 3.

Il percorso teorico e pratico di Damhouder, che pensa e regola le Fiandre attraverso la pace, le pratiche giudiziarie, le funzioni del giudice, il sistema sociale e penale, potrebbe essere concepito come strumento per una nuova categoria storiografica, quella delle “storie connesse”. Da un lato, la guerra delle Fiandre fece rielaborare a Damhouder non soltanto l’idea di “pace” ma anche la propria idea di “guerra”; dall’altro, essa metaforizzò e classificò uno spazio come le “altre fiandre” in un processo d’invenzione narrativa e storica. Gli attori e lo scenario sono diversi, tuttavia le premesse ci consentono di fare quest’esercizio di confronto delle forme: ad esempio, la ricerca di una “pace universale” con l’idea della *pax iberica* di Filippo II e l’approfondimento di tale pratica sotto il dominio di Filippo III³³⁴. In questo modo è possibile elaborare un inquadramento storico dell’idea di “pace”, così come presentare un progetto di pace e pacificazione nelle “altre fiandre”. Inoltre, questo collegamento tra due spazi è indizio molto piccolo della “prima globalizzazione” e della mondializzazione delle sfere iberiche.

Le Fiandre e le altre Fiandre sono state collegate tra loro non solo attraverso l’evocazione gesuitica, una metafora dello spazio e un’analogia delle guerre europee e di oltremare, ma anche per mezzo della ricerca della pace e la regolazione della guerra e della violenza. Si tratta di principi politici, morali e universali che si ritrovano nel linguaggio gesuitico nelle “altre Fiandre”: anche al confine meridionale della Monarchia spagnola si progettò la pace come concordia sociale, tranquillità del corpo e dell’anima; come ordine che finisce con la guerra e crea le condizioni di un nuovo patto sociale, come strumento utile al principe per esercitare il potere. Infine, la *pax plenum virtutis opus*, *pax summa laborum* fa parte delle dinamiche imposte dalla guerra e dalla ricerca della pace in Cile.

In Damhouder, il giudice, la procedura legale, le pratiche giudiziarie, le risoluzioni di conflitto extragiudiziali, come il perdono e la grazia, rientrano nel linguaggio della pace e della guerra. Nelle “altre Fiandre”, l’economia della pace e della guerra furono alla base del progetto della Compagnia di Gesù nel vicereame peruviano, come “spettacolo del perdono”,³³⁵ inserito nello “spettacolo del perdono universale”. Il progetto di pace nelle Fiandre presenta sfondo, attori e i percorsi diversi da quello di ricerca della pace nelle “altre Fiandre”, tuttavia essi convergono nell’universalità delle problematiche e nel modo in cui si affrontarono i problemi della guerra. Regolare la guerra era dunque una forma di ricerca della pace, ma anche un modo di esercitare il potere politico costruito dai mediatori religiosi attraverso le reti imperiali e le reti del vicereame.

³³⁴ Una definizione di *pax iberica*: “En síntesis, la *Pax Hispanica* significa que se incorporasen a la política exterior los principios tradicionales de defensa de la Fe, la lucha contra el infiel, la correspondencia dinástica, la quietud de Italia, la paz con el norte, la amistad con Francia y la guarda del Estrecho. Una Paz que generó una fuerte oposición de determinadas facciones que se reafirmaron en su celo reputacionista y exigieron una política exterior más ofensiva y dura en el uso de la fuerza”, in Manuel Peña, “La búsqueda de la paz y el ‘remedio general’”, *Historia de España siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, a cura di Ricardo García Cárcel (Madrid: Cátedra, 2003), 283.

³³⁵ “Anche le missioni degli ordini religiosi che attraversarono l’Europa durante la lunga Controriforma avevano fra i loro scopi principali quello di placare le inimicizie presenti nelle comunità che essi tentavano di portare ad una rete pratica di fede secondo i dettami del Concilio di Trento (...) Furono soprattutto i gesuiti, sin dagli inizi della Compagnia, a lavorare con particolare zelo alla composizione dei conflitti (...) La difficoltà indubbia di quest’impegno derivava dall’intreccio delle finalità religiose perseguite con la complessità delle situazioni sociali e politiche che dovevano essere affrontate: le regioni in cui i padri lavoravano erano soprattutto quelle *Indie di quaggiù*, montagnose o comunque isolate, in cui le faide mostravano una particolare virulenza, ma in cui peraltro la recettività delle antiche forme di giustizia negoziata era probabilmente maggiore”, in Niccoli, *Perdonare*, 170-71. Sui gesuiti come “pacificatori” a Napoli si vedano David Gentilcore, “*Adapt yourself to the People’s Capabilities*: Missionary Strategies, Method and Impact in the Kingdom of Naples, 1600-1800”, *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994): 269-96 e Jennifer D. Selwyn, *A Paradise inhabited by devils: the Jesuit’s civilizing mission in early modern Naples* (Aldershot: Ashgate, 2004). Uno sguardo americano in Paolo Broglio, “I gesuiti come pacificatori”, 249-90.

TUTTE LE STRADE PORTANO A ROMA? UN CANTIERE APERTO

Il progetto di Guerra difensiva sostenuto dalla Compagnia di Gesù nel Cile coloniale (1612-1626) fu un'ambiziosa impresa politica e religiosa realizzata nel vicereame peruviano con il sostegno del Consiglio delle Indie e del re di Spagna. I prolegomeni si possono inquadrare, temporalmente, nell'anno 1604, quando il gesuita Luis de Valdivia³³⁶ scrisse da Lima un lungo memoriale sugli "agravios" contro gli "indios de paz" creati dagli *encomenderos* e dall'esercito spagnolo lungo la frontiera meridionale del Cile³³⁷. Sostenuto dal potere del vicereame e dalle reti religiose gesuitiche, nel 1610 il gesuita riuscì a spiegare le implicazioni politiche, legali, sociali e morale del progetto di pace alla corte del Re.

Attraverso la proposta gesuitica, la Monarchia spagnola aprì quindi una nuova fase dei rapporti interetnici tra spagnoli e indigeni: periodo caratterizzato dall'idea di *pax ispanica* condizionata dalla guerra nelle Fiandre³³⁸. Valdivia proponeva non solo di porre fine alla guerra a "sangre y fuego", ma anche di estendere l'attività missionaria tra gli "indios de guerra", attraverso una frontiera che solo i missionari potevano oltrepassare, creando quindi una vera "zona di esclusione"³³⁹.

I percorsi storici della Guerra difensiva sono ben noti alla storiografia³⁴⁰: dopo aspre discussioni con il Provinciale del Paraguay, Pedro de Oñate, nel 1619 Valdivia si recò a Madrid e a Valladolid; il Generale Muzio Vitelleschi³⁴¹ fu autore di una manovra per evitare le differenze politiche tra il gesuita e l'élite coloniale del vicereame peruviano; quindi la conclusione del progetto fu segnata da una Real Cédula di Filippo IV, firmata e datata al 1625, con cui si cessava la Guerra difensiva per tornare ad una proposta offensiva.

La monografia dello storico spagnolo José Manuel Díaz Blanco, *Razón de Estado y Buen Gobierno. La guerra defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III* (2010)³⁴², ha fatto i conti storiografici sullo studio della Guerra difensiva da una prospettiva globale e di circolazione religiosa-giuridica tra Madrid, Lima e Santiago che permise la concrezione legale

³³⁶ Alcuni spunti biografici su Luis de Valdivia in *DHCH*, vol. IV; *Catálogo*, 257; *DBC*, 895-904; Juan Eusebio Nieremberg, *Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*, tomo IX (Bilbao: Administración de "El Mensajero del Corazón de Jesús", 1898), 313-17; Pedro de Rivadeneira e Philippe Alegambe, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* (Amberes, 1643).

³³⁷ "Relacion que hizo el P Luis de Valdivia sobre los agravios que se deben los yndios q ay en chile", in *ARSI, Chil.*, vol. 4, foll., 2-7v.

³³⁸ Geoffrey Parker, *La gran estrategia de Felipe II* (Madrid: Alianza, 1998) e Paul C. Allen, *Felipe III y la Pax Hispánica, 1598-1621. El fracaso de la gran estrategia* (Madrid: Alianza, 2001).

³³⁹ Il paradigma delle "zone di esclusione" furono le "riduzioni" del Paraguay sviluppate nel Seicento e nel Settecento dai gesuiti. La prima missione fu stabilita nel 1609 al nord di Iguazú. Nel 1767 c'erano trenta riduzioni. La bibliografia sulle riduzioni è sterminata, ma vengono rilevate libri e testi fondamentali. L'idea di "comunità" all'interno delle riduzioni è sviluppata da Girolamo Imbruglia in *L'invenzione del Paraguay: studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento* (Napoli: Bibliopolis, 1983). I rapporti tra politica e missione in Alberto Armani, *Città di Dio e città del sole: lo Stato gesuita dei guarani: 1609-1768* (Roma: Studium, 1977). L'approccio protoetnografico dei missionari nel Paraguay in Bartolomeu Melià, "El modo de ser guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)", *AHSI* 50 (1981): 213-33; lo stesso storico realizza un completo repertorio bibliografico sulle missioni in *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica* (Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, Centro de cultura missioneira, 1995). Un importante libro è stato realizzato dallo storico gesuita Pablo Hernández, *Misiones del Paraguay. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, II voll. (Barcelona: G. Gili, 1913). Si veda pure l'eccezionale libro sul "cristianesimo primitivo" scritto da Ludovico Antonio Muratori, *El cristianismo feliz en las misiones de los Padres de la Compañía de Jesús en Paraguay* [1743], a cura di Francisco Borghesi (Santiago: Dibam, Archivo Nacional, Universidad Alberto Hurtado, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1999).

³⁴⁰ Korth, *Spanish Policy*; Zapater, *La búsqueda de la paz*; Foerster, *Jesuitas y Mapuches*.

³⁴¹ I rapporti tra Valdivia, Oñate e Vitelleschi si possono studiare in Morales, *A mis manos han llegado*.

³⁴² Díaz Blanco, *Razón de Estado y Buen Gobierno*.

della dimensione difensiva della guerra. I dialoghi transatlantici³⁴³ e globali³⁴⁴ tra il Re, il Consiglio delle Indie, il Viceré del Perù, il Governatore del Cile, il Provinciale del Paraguay e il Generale della Compagnia a Roma, offrono tracce della circolazione di informazione a livello globale³⁴⁵.

Lo sviluppo della Guerra difensiva non si può limitare ai confini nazionali; nel Seicento furono i rapporti globali a creare il complesso tessuto tra l'Europa moderna e l'America coloniale. Le discussioni sulle implicazioni giuridiche del progetto, la circolazione di persone e idee, i dialoghi politici tra le autorità sono le variabili analizzate da Díaz Blanco. I rapporti del vicereame peruviano con la dimensione globale della Monarchia trovano in questa monografia un importante contributo allo studio delle problematiche periferiche da una prospettiva globale e decentrata.

Qual era la posizione di Roma nel tessuto globale che permise l'esecuzione del progetto difensivo? Eccetto i due generali della Compagnia di Gesù Claudio Acquaviva e Muzio Vitelleschi che operarono a Roma e parteciparono alla realizzazione del progetto,³⁴⁶ fino ad oggi la Santa Sede non è comparsa in queste storie di convergenze e di divergenze.

Nell'intento di ricostruire questi rapporti, si può provare a capire come si schierò la Santa Sede nei dialoghi tra il vicereame e la Monarchia. È difficile credere che la Santa Sede non abbia avuto una parte attiva in questo progetto avanguardista di pacificazione e di cristianizzazione³⁴⁷.

In base alle fonti disponibili, si ritiene che la Santa Sede abbia agito come destinatario dell'informazione e non come il mittente di politiche di pacificazione nelle periferie. Ad avvalorare questa ipotesi contribuisce l'iter burocratico delle Reales Cédulas, firmate da Filippo III e spedite da Pedro de Ledesma, segretario del re nel Consiglio delle Indie. Tra il maggio e dicembre dell'anno 1610, i provinciali della Compagnia nelle provincie di Andalusia, Aragona³⁴⁸, Castiglia³⁴⁹ e Toledo³⁵⁰, ricevettero una serie di disposizioni burocratiche con cui venivano informati riguardo il progetto e la conversione degli "indios de guerra". Il contenuto dei vari documenti è lo stesso; sono usate le stesse parole, con lo scopo pratico di richiedere a ogni provinciale spagnolo due gesuiti da inviare in Cile:

“Venerable y devoto Padre Provincial de la Compañía de Ihs de la Provincia de Andalucía del P Luis de Valdivia que vino de las provincias de Chile vuelva a ellas por nuestro orden a cossas del servicio de Nuestro Señor y mio tocantes a la conversion y region de los indios de guerra de aquel reyno y para este

³⁴³ Su questa prospettiva “transatlantica” si veda l'importante libro scritto da John H. Elliott, *Empire of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830* (New Haven, London: Yale University Press, 2006). Un'ottima discussione bibliografica sulla “storia transatlantica” in Federica Morelli e Alejandro E. Gómez, “La nueva Historia Atlántica: un asunto de escalas”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 2006 [<http://nuevomundo.revues.org>].

³⁴⁴ Si veda anche Subrahmanyam, “Connected Histories”. Cfr. Gruzinski, “Les mondes mêlés de la Monarchie” e *Les quatre parties du monde*. Successivi aggiornamenti in Sanjay Subrahmanyam, “Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640”, *The American Historical Review* 112 (2007): 1359-85. Critiche all'uso di questo termine in Frederick Cooper, “Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? Un point de vue d'histoire”, *Critique internationale* 10 (2001): 101-24.

³⁴⁵ Questi soggetti sono stati approfonditi da Ivonne del Valle in *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII* (México: Siglo veintiuno editores, 2009).

³⁴⁶ È importante sottolineare che c'è un modo di guardare il mondo che cambia con l'essere nei luoghi. Acquaviva e Vitelleschi, in questo senso, appoggiati dalle reti della Monarchia e dalle reti gesuitiche erano nei luoghi; un'altra forma fu la politica di propaganda sviluppata dalla Santa Sede: certamente questo cambia i tipi di partecipazione nel progetto di Guerra difensiva.

³⁴⁷ Si veda, ad esempio, Luca Codignola, “The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486-1760”, in *Ethnographies and Exchanges. Native Americans, Moravians, and Catholics in Early North America*, edited by A.G. Roeber (Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2008), 77-96.

³⁴⁸ AN, *FJ*, vol. 424, fol. 70.

³⁴⁹ AN, *FJ*, vol. 424, fol. 74v.

³⁵⁰ AN, *FJ*, vol. 424, fol. 75.

efeto le he mandado dar licencia para llevar ocho padres yo os encargo que de essa Prouincia le deis por lo menos dos ya ordenados o proximos a las ordenes que sean tales quales conviene y pide la jornada y ministerio en que se han de ocupar que en ello me servireis. De Lerma a primero de mayo de mil y seis° y diez años yo el Rey por mdo del Rey Nuestro Señor Pedro de ledesma³⁵¹

Nello stesso anno 1610, il 14 giugno, per mezzo di Pedro de Ledesma, viene notificata al Generale della Compagnia a Roma la risoluzione spagnola:

“Reverendo y devoto Padre General de la Compañía de Ihs, el Padre Luis de Valdivia que ha asistido mucho tiempo en las provincias de Chile entre los indios de paz y de guerra vino a darme cuenta por orden de mi Virrey de las provincias del Peru del estado de las cosas de la dicha guerra y de algunos medios que se deberian tomar para la reducción de aquellos indios por vía de la predicación evangelica y aviéndole oido y viso lo que en la materia me ha suscrito el dicho mi virrey y tomado la resolución que ha parecido convenir he acordado que el dicho Padre Luis de Valdivia como quien tiene tanta noticia de las cosas de aquel Reino vuelva a el lo mucho que su prudencia, experiencia y buen celo ayudara al intento que se lleva enderezado al bien de aquellos naturales y a su reducción y pacificación por medios suaves y de paz y al buen asiento de aquel Reino y por que este es el negocio de mas inportancia y servicio de nuestro señor y mio que se puede ofrecer en las Indias os encargo que tengais por bien que el dicho Padre Luis de Valdivia acuda a todo lo que fuere de mi servicio tocante a esto que mi Virrey le ordenare como yo se lo escribo para que le sea instrumento universal en todos los medios que ahora se intentan y que ordeneis a los prelados vuestros inferiores no le pongan en esto impedimiento antes le deis tambien de vuestra parte toda la mano favor y autoridad que convenga que en ello me dare por muy servido³⁵²”

Questa missiva individua in Valdivia uno “strumento universale” del re e della Compagnia; e puntualizza che tutti gli “inferiori” non debbano disturbare lo sviluppo del progetto. Inoltre, si chiede al Generale “favore” e “autorità” nei confronti del gesuita portatore della “pace universale” e intermediario tra la Monarchia i potenziali sudditi indigeni. Essa è la conferma che Valdivia non soltanto fu missionario, ma, dal 1610, divenne anche un mediatore politico³⁵³.

Le conferme romane al progetto di Valdivia sono note attraverso due lettere scritte da Acquaviva. Nella prima, spedita a Buenos Aires al gesuita Juan Romero, con cui egli risponde ad un testo del 14 luglio del 1610, è sottolineata la risoluzione spagnola³⁵⁴ riguardo il “servizio personale” degli indigeni:

“Aunque han tenido algunas resistencia por el servicio personal, parece que el haberle los nuestros procurado quitar allá, y en Madrid, ha sido cosa agradable al Señor (pues según han escrito) el Rey le manda quitar como largamente habrá escrito el P. Valdivia a VR, cuya salud deseamos que Dios conserve para emplearla en su servicio y utilidad espiritual de los indios³⁵⁵”

Successivamente, Acquaviva risponde ad una lettera inviatagli nel maggio-giugno 1610 dal provinciale del Paraguay, Diego de Torres. Il Generale definisce molto bene la situazione ricorrendo alla formula retorica “manda su Majestad”:

³⁵¹ AN, *FJ*, vol. 424, foll. 69v-70.

³⁵² AN, *FJ*, vol. 424, foll., 68v-69.

³⁵³ Premessa analitica sviluppata da Díaz Blanco in *Razón de Estado*.

³⁵⁴ Qui certamente si apre una via interpretativa sui rapporti tra la Monarchia e la Compagnia in relazione ai percorsi cileni. Qual era il prezzo pagato dalla Compagnia per svolgere la propria attività missionaria, sostenuta dall’Impero del re di Spagna? I rapporti tra la Compagnia e la Monarchia sono stati studiati da Julián J. Lozano, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2005).

³⁵⁵ Morales, *A mis manos han llegado*, 53.

“Las cartas que al presente tenemos de VR son ocho escritas en 4 de julio y 13 de diciembre de 1609 y en los meses de abril, mayo y junio de 1610, y aunque algunas son en respuestas de otras nuestras, se irá respondiendo en esta a las cosas contenidas en las demás las cuales piden respuestas.

Ya lo del servicio personas de los indios esta remediado y se entiende que manda su Majestad que se quite, según el P. Valdivia debe haber escrito, y si hay padecieren algo por esta causa, ella era tan justa, que pueden holgar mucho de ello, pues no habrán merecido poco delante de nuestro Señor en procurar el desengaño de tantos, que en ese particular estaban engañados”³⁵⁶

È certo che la Compagnia agì in Cile in conformità al nuovo piano della Monarchia, tuttavia le due risposte di Acquaviva individuano una sfumatura nei rapporti tra Spagna, Roma e America coloniale: il meccanismo d’informazione della Compagnia³⁵⁷, centralizzato e interpretato a Roma, riceve la notizia e poi spedisce la notifica alle diverse provincie coinvolte. Sebbene il progetto fu concepito da un gesuita, la partecipazione di Acquaviva è basata sulla rete d’informazione gesuitica: dalle provincie americane chiedevano notizie sui nuovi percorsi della Compagnia in Cile ed egli rispondeva con la prova spagnola, cioè con la lettera spedita da Ledesma il 14 giugno.

Il problema delle reti d’informazioni e degli scambi epistolari risulta multiforme in un testo dell’ 1 giugno del 1610. Tredici giorni prima della notifica al Generale, fu spedita dalla Spagna la lettera più importante dell’iter burocratico del progetto di pacificazione: Ledesma trasmise una notizia a Roma, con destinatario il Pontefice Paolo V. Il mediatore di questa notizia fu il conte Francisco Ruiz de Castro³⁵⁸, l’ambasciatore del re Filippo III a Roma dal 1609 e il 1615: egli ebbe il compito di consegnare la lettera spagnola alla Santa Sede. Il testo aveva lo scopo di sollecitare un giubileo per la conversione e la pacificazione della frontiera sud:

“(…) una de las cossas de mas inportancia que se ofrecen en las mis indias oçidentales es la paçificación de los indios de guerra del Reyno de chile que a cinquenta y ocho años que dura con mucha afliçion y turbaçion de aquel Reyno y deramamiento de sangre assi de españoles como de indios sin que se aya podido escussar aunque se a procurado quanto a sido posible reduzirlos al gremio de la yglesia por via de Paz sin hazerles guerra y ofreciendoles buenos tratamientos y no conoziendo quan bien les esta esto an perseuerado y perserveran en su obstinacion y porque agora se trata de algunos medios ymportantes para la reducion y pacificacion de estos yndios por via de la predicacion evangelica y sin hazerles la guerra como hasta aquí y para todo esto es neçessaria la assitençia divina y ayuda de nro señor para que se sirva de alumbrar estos indios y alzar la mano del castigo que mediante la guerra a embiado a los moradores de aquel Reyno y que para ello se hagan las diligencias y rogatiuas neçessarias y assi os encargo y mando supliqueis a su santidad de mi parte conçeda que por una vez puedan ganar los vecinos y moradores del dicho Reino de chile un jubileo plenissimo en una de dos semanas que señalaren con tres dias de ayuno limosna confession y comunion haziendo oraçion por la reducion de los indios rebeldes con facultad de que este jubileo se pueda ganar tambien en todo el Reyno del piru para que las oraciones de muchos alcançen de nuestro señor el buen efecto de lo que se desea y pretende y que de alli adelante un dia en el año que podra ser el de la converssion de s Pablo (...)”³⁵⁹

Il documento è indicativo del fatto che la Santa Sede fu il destinatario di una notizia in corso: in esso la Santa Sede non ha posizione rilevante, se non nella sollecitazione del giubileo.

³⁵⁶ Morales, *A mis manos han llegado*, 55.

³⁵⁷ Clossey, “The Jesuit Information Network”, in *Salvation and Globalization*, 193-215.

³⁵⁸ Su Ruiz de Castro si veda José Santiago Crespo Pozo, *Blasones y linajes de Galicia* (La Coruña: Boreal, DL, 1997). Si veda anche *Arte y diplomacia de la Monarquía en el siglo XVII*, a cura di José Luis Colomer (Madrid: Fernando Villaverde ediciones, 2003). Sui rapporti della famiglia de Castro a Napoli si vedano Isabel Enciso, *Linaje, poder y cultura. El virreinato de Nápoles a comienzos del XVII. Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos* (Madrid: Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2002) e Rogelio Pérez-Bustamante, “El gobierno de los Estados de Italia bajo los Austrias: Nápoles, Sicilia, Cerdeña y Milán (1517-1700)”, *Cuadernos de Historia del Derecho* 1 (1994): 25-52.

³⁵⁹ AN, *FJ*, vol. 424, fol., 74.

Roma appare in controluce, a margine delle decisioni della Monarchia: né partecipazione né risoluzione, soltanto la dimensione simbolica dell'approvazione del progetto difensivo attraverso un giubileo di due settimane e tre giorni di digiuno, elemosina, confessione e comunione. Inoltre, si fa una precisazione sulla conversione e sugli indigeni ridotti e pacificati. Si tratta di un testo complesso, che circolò alla ricerca della benedizione di Roma e il Pontefice:

“por tiempo de diez años le ganen todos los moradores del dicho Reyno de Chile que confessados y comulgados visitaren la iglesia mayor de qualquier ciudad villa o lugar rezando çinco pater noster y çinco ave Marias por el dicho fin y assistiendo a la proçession y misa que este dia se hara y assimismo para que los moradores de aquel Reyno movidos con el interes espiritual de graçias ayuden de mi jornada a la converssion de los indios y den buena acogida y hagan buenos tratamientos a los que se fueren reduziendo y paçificando procurareis y hareis diligençias con su Santidad para impretar la vendiçion de veinte mill granos en que se conceda a los que teniendolos consigo exerçitaren algunas obras pias de charidad justiçia y misericorida con los indios las graçias contenidas en la memoria que va con esta y en lo uno y en lo otro porneis mucho cuydado y procurareis el breve despacho y expediçion de todo el qual me embiareis con la brevedad posible”

Se nel 1610 si richiese un giubileo al Pontefice, il 15 maggio del 1606, dal confine meridionale, il governatore del Cile Alonso García Ramón aveva comunicato a Filippo III che erano arrivate le indulgenze spedite da Roma. In Cile le indulgenze furono interpretate non solo come una “giustificazione” della guerra contro i barbari, ma anche come un documento di “persuasione” nei confronti di coloro che non credevano nell’uso della violenza come mezzo di riduzione del corpo e del territorio³⁶⁰:

“Asimismo se recibió el breve de las grandiosas indulgencias que su santidad concedió a los que servimos a vuestra majestad en esta guerra la cual se estima y venera por la obra de más piedad y bien que podíamos recibir con que dan todos los soldados tan contentos y animados que es para dar gracias a dios y a vuestra majestad las damos todos por tantos beneficios como se sirve hacernos yo quedo con esto contento en sumo grado porque hecho de ver por ello está ya justificada la guerra que aquí hace a estos barbaros a que muchos que la miraban desde lejos no se podían persuadir. Dios guarde la católica persona de vuestra majestad como puede para aumento de sus reinos”³⁶¹

La lettera del governatore del 1606 e la lettera del segretario del re del 1610 dimostrano come in quattro anni si passò dalle indulgenze e giustificazione della guerra al giubileo della conversione e pacificazione. Tale percorso evidenzia la rapidità delle decisioni imperiali, e il modo in cui la Santa Sede si adattò a tali decisioni riguardo la guerra nelle altre Fiandre.

A prima vista sembrano documenti divergenti: l’uno tratta di un giubileo inserito nei percorsi della Guerra difensiva, utilizzando lo stesso linguaggio e vocabolario gesuitico; l’altro ha come argomento le indulgenze a coloro che fanno la guerra, inserite nelle controffensive militari contro i “barbari” da parte del governatore García Ramón. Sebbene il linguaggio e i contesti siano diversi, essi dipingono un quadro storico in cui la Santa Sede ebbe una partecipazione simbolica nella pianificazione e progettazione della Guerra difensiva; inoltre evidenziano che agì nei complessi processi di “mondializzazione iberica”³⁶² attraverso la circolazione di termini giuridico-religiosi che si conformarono al progetto difensivo e si

³⁶⁰ Con questa indulgenza si aprì anche uno spirito di crociata contro i barbari cileni.

³⁶¹ “Carta de Alonso García Ramón a Felipe III. 15 de mayo de 1606”, in AGI, *Patronato* 228, r. 57, n.2.

³⁶² Gruzinski, *Les quatre parties du monde*.

concretizzarono nei giubilei e nelle indulgenze³⁶³. Si tratta quindi di testi che nutrono regolarmente lo scambio epistolare tra la Spagna, il vicereame peruviano, il Cile e la Santa Sede.

Nel 1610 il protagonista dei percorsi del progetto difensivo, Luis de Valdivia, chiese indulgenze anche tramite l'ambasciatore del re a Roma, Ruiz de Castro³⁶⁴. Il documento è un riassunto del vocabolario di Valdivia e del progetto di pace gesuitica. Per esempio, in esso sono utilizzate le stesse formule linguistiche e le divisioni etniche degli indigeni: “indios de paz”, “indios reducidos”, “indios rebelados”. La sua narrativa è caratterizzata da tre aspetti rilevanti alla concrezione del progetto: la riduzione degli “infedeli”, la “cristianizzazione”, la “conservazione” degli indios battezzati, così come il sostegno degli spagnoli al processo di pacificazione. Essi emergono nella lettera che Valdivia inviò a Filippo III, affinché Francisco Ruiz de Castro intercedesse nuovamente presso il Pontefice, in cui le problematiche del Cile sono inserite nell'ambito della Santa Sede con un linguaggio proprio del vocabolario gesuitico. Nei primi tre punti si concentra sulla riduzione e della conservazione con espressioni a lui molto care; si deve raggiungere la pace nel confine meridionale con “buoni mezzi” e “senza sangue”:

“Primeramente cualquiera persona que hiciere oración a nuestro señor por la conversión de los indios de Chile y reducción a la paz y quietud de los indios rebelados sin guerra ni derramamiento de sangre gane cada vez que eso hiciere indulgencia y remisión de la tercera parte de sus pecados y pueda aplicar esto por un anima de purgatorio y los días de fiestas de Christo nuestro señor y de su santísima madre y de los apóstoles oyendo misa por esta intención gane indulgencia plenaria.

Cualquiera persona que en orden al dicho fin de la reducción d los indios conservación de ellos en la paz ejecutar alguna obra de virtud de caridad o de misericordia o de justicia con los indios de paz, como dándoles limosna o amparándolos y defenderlos de algún agravio que se les hiciera o haya hecho en sus personas o las de sus hijos o en sus haciendas o curándoles en sus enfermedades gane indulgencia plenaria y aplicada y por las animas de purgatorio gane lo mismo por una de ellas.

Cualquiera persona que ayudara a la reducción de los indios rebelados por si o por tercera persona por buenos medios y suaves sin derramamiento de sangre con fin de que sus almas se salven y se practique aquel Reino de Chile cada vez que eso hiciere gane indulgencias y remisión de la mitad de sus pecados y que se pueda aplicar por un anima de purgatorio”

I due argomenti successivi inquadrano gli aspetti della conversione religiosa. Da un lato, tutte le persone che avessero sostenuto la conversione degli indigeni infedeli avrebbero potuto cancellare le colpe, nonché togliere un'anima dal purgatorio; dall'altro, gli indigeni che avessero praticato la dottrina cristiana, ascoltato i sermoni e realizzato la confessione, avrebbero potuto accedere all'indulgenza plenaria:

“Cualquiera persona que convirtiera a la fe algún indio infiel, o haya convertido le bautizare o al ya bautizado predicare o doctrinare, o dejare misa o administrare alguno de los sacramentos por cada vez que esto hixiere gane indulgencia y pueda aplicar esto para sacar un anima de purgatorio.

Cualquiera indio que acudiere a oír la doctrina cristiana o el sermón o misa o confesara o comulgare o asistiera a su cofradía o a oír los ejemplos o a la disciplina cada vez que esto hiciere gane indulgencia y remisión de todos sus pecados y pueda aplicar esto por una anima de purgatorio y los días de nuestro señor y su santísima madre y santos apóstoles gane indulgencia plenaria”

I due ultimi punti proposti dal gesuita nella lettera riguardano complessivamente tutte le persone coinvolte nelle problematiche cilene. Coloro che avessero contribuito alla conversione indigena, alla carità e alla giustizia, rilevate nei cinque punti precedenti, avrebbero potuto

³⁶³ Sulle indulgenze si veda la voce “indulgenza”, in *DSI*, vol. II, 789-90. Si veda anche Justo L. González, *Diccionario Manual Teológico* (Barcelona: Editorial Clie, 2010), 151-52.

³⁶⁴ Alcuni dettagli in Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 197-98.

ottenere un giubileo e togliere un'anima dal purgatorio. Lo scopo del gesuita era quello di coinvolgere tutti gli spagnoli nel suo progetto di pacificazione attraverso la salvezza dei corpi e delle anime:

“Cualquiera de las personas dicha que se hubiere ejecutado en algunas de las obras referidas todas las veces que sirviere en peligro probable de muerte diciendo tres veces Jesús con la boca o corazón gane indulgencia plenaria.

Cualquiera persona que acuerdo confesado y comulgado hiciere oración por un cuarto de hora mental o vocalmente rogando a dios por los fines arriba dichos y en particular por los que ejercitan obras de caridad y justicia con los indios de Chile gane el día de la asunción de la santísima virgen jubileo plenísimo visitando una iglesia y aplicando esto por las animas de purgatorio saque una anima de purgatorio”

La lettera di Valdivia fa luce su un altro aspetto della Guerra difensiva: l'ambito teologico della proposta di pace del gesuita. Sostenere il progetto significava la remissione dei peccati, la cancellazione delle colpe, nonché la benedizione da parte della Santa Sede del progetto di pacificazione e delle persone coinvolte nei processi di pace, di conversione religiosa e di riduzione. L'indulgenza proposta dal Valdivia rimanda a un passo di *Matteo*, 16,19, in cui si afferma: “le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli”. Valdivia riteneva quindi che tutto ciò che avesse luogo in Cile e riguardasse la sua Guerra difensiva andasse oltre i problemi terreni. Il testo di Valdivia è la conferma di qualcosa che sappiamo già: il progetto difensivo fu anche un disegno religioso di salvezza degli indigeni e degli spagnoli.

La richiesta del gesuita fu vista e letta dal Consiglio delle Indie il 3 maggio del 1610 e quindi spedita a Roma attraverso Ruiz de Castro. Non sappiamo quando fu letta dalla Santa Sede, tuttavia nell'ultima riga del documento portato da Castro si legge: “concessit noster suprascriptas gratias et indulgentias. Jubileo plenissimo”³⁶⁵.

Il 15 settembre del 1610, Ruiz de Castro confermò da Roma l'arrivo della richiesta delle indulgenze proveniente da Madrid. L'ambasciatore spedì una risposta al gesuita Valdivia, dove affermò: “haré yo todas las diligencias necesarias para alcanzarlo”³⁶⁶. L'iter burocratica ottenne il favore del Papa, e quindi, nel 1611, la stampa a Siviglia delle “grazie” e “indulgenze” di Paolo V “per la conversione e pacificazione del regno del Cile”³⁶⁷. Díaz Blanco sostiene che la stampa fu realizzata in due versioni; l'una, molto curata, l'altra, molto semplice in modo da permetterne la riproduzione e diffusione a Siviglia, in Spagna, in Perù e in Cile.

In un'altra lettera di Paolo V, spedita a Filippo III nell'ottobre del 1610, si ringrazia il “Charissimo in Christo filio nostro Philippo Hispaniourum Regi Catholico” per mantenere la pace

³⁶⁵ “Memoria de las graçias e indulgençias que el embajador de Roma a de suplicar conceda su santidad para que las ganen todos los que teniendo consigo alº de los granos benditos medallas o Agnus que su santidad vendiexere o sin ellos exerzitare alguna de las obras pias que se siguen ordenandolas a la converssion de los infieles de chile y conservacion en la fee y paz y quietud de los ya baptizados y reducion de los rebelados por los medios suaves que sin guerra ni deramamiento de sangre se intentan”, in AN, *FJ*, vol. 424, fol. 78.

³⁶⁶ “He recibido la carta de Vuestra Paternidad de doce Agosto y la de su Magestad que venía con ella y en el negocio que contiene haré yo todas las diligencias necesarias para alcanzarlo que se pretende y me huelgo mucho de haber conocido a Vuestra Paternidad con esta ocasion y de entender que mi hermano favoreciese tanto el negocio a que vino Vuestra Paternidad que para todo lo que se ofreciere de su gusto me hallará con mucha voluntad por la que muestra tenerme Vuestra Paternidad”, in AN, *FJ*, vo 424, fol. 74v.

³⁶⁷ “Sumario de las gracias e indulgencias que nuestro muy santo Padre Papa Paulo V, a instancia del Rey Felipe III nuestro señor, concedió a los que, teniendo alguno de los granos, agnus o medallas que su Santidad bendijo, o sin ellos, hiciesen las diligencias siguientes por la conversión y pacificación del reino de Chile. Visto y concedido con el original por el doctor Jerónimo de Leiva, provisor del Arzobispado de Sevilla y canónigo de aquella Santa Iglesia y de su licencia impreso a petición del padre Luis de Valdivia”, in RAH, *Jesuitas*, tomo 84, foll., 84, 86, 105 e 156 citato da Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 198.

universale. Si tratta di un documento aperto geograficamente, senza inquadramento temporale, in cui la Santa Sede benedice la “disposizione favorevole sempre alla pace”³⁶⁸ del re. Sebbene non parli del Cile, si potrebbe ipotizzare che nella stesura abbiano influito i prolegomeni e l’esecuzione del progetto difensivo nel confine meridionale. Certamente Roma dialoga con Madrid attraverso i problemi della pace universale; e il Cile, in questo senso, era parte della ricerca di una pace universale, ispanica, cristiana e stabile. Contemporaneamente, i due centri parlano anche con i codici della guerra. Non si può pensare la pace senza considerare la guerra: al riguardo il Cile costituisce un interessante laboratorio. In contrasto con la lettera sulla “pace ispanica” dell’ottobre del 1610 e quella sulla stampa delle indulgenze a Siviglia del 1611, il 15 ottobre del 1610, Roma spedì a Filippo III una ristampa di una bolla di crociata concessa da Clemente VIII contro “gli infedeli, eretici, nemici della santa fede cattolica”,³⁶⁹ che si trovavano nei territori iberici. Come si vedrà nei capitoli successivi, questo testo si inserisce nel dialogo tra i percorsi della pace e della guerra. La Santa Sede si adattò alle richieste derivate dalla dimensione politica spagnola, dove i gesuiti, in particolare Valdivia, agirono con molta efficacia davanti al Consiglio delle Indie. Inoltre, come viene sottolineato nel testo del 1606 essa si adattò alla richiesta di indulgenze, di perdono e di grazia a tutte le persone che parteciparono alla guerra contro i barbari indigeni in Cile.

Sia la *Memoria de las gracias e indulgencias que el padre Luis de Valdivia, de la Compañía de IHS, suplica a Vuestra Majestad*, sia i documenti del 1606 e del 1610, sono testi che inducono ad interrogarsi sull’effettiva partecipazione della Santa Sede nella configurazione del progetto difensivo in Cile.

Senza dubbio essi dimostrano un tipo d’intervento, il cui spessore deve essere decifrato, considerato che trattano si parla di un’azione simbolico-religiosa piuttosto che politica. Roma appare non solo come il punto d’arrivo di una scala di mediatori e di scambi epistolari, ma anche come un’istituzione che deve confermare le richieste religiose – indulgenze e giubilei – provenienti dalla Spagna. Il silenzio delle fonti vaticane a livello politico conferma l’intervento a livello simbolico-religioso della Santa Sede. I documenti dunque non tentano di intervenire nello sviluppo del progetto di pace o di apportare modifiche politiche; bensì dimostrano una dimensione di conferme di richieste religiose e di adattamento politico della Santa Sede alle decisioni provenienti dalla penisola iberica, confermando quindi la dimensione di propaganda religiosa portata avanti dalla Santa Sede.

Un altro aspetto da sottolineare è la funzione del mediatore a Roma, Ruiz de Castro. Importante personaggio degli Asburgo in Italia, egli divenne il *porteur*³⁷⁰ tra la Monarchia (le lettere del segretario del re) e la Santa Sede (come ambasciatore) in un’operazione di scambi epistolari tra i due centri, politico e religioso. È interessante notare come questa mediazione attesti che i problemi della guerra e della pace d’oltremare cominciassero a circolare nei circuiti interni romani. In questa mediazione c’è quindi una riproduzione dei dialoghi tra le periferie e le

³⁶⁸ “Carta al Rey de España don Felipe III rogándole su conformidad a su real inclinación favorable siempre a la paz”, in RAH, *General*, caja 8, n°2.

³⁶⁹ “Bulla de la santa Cruzada, concedida por la santidad de Clemente octavo de felice recordación, prorrogada y mandada publicar por nuestro muy santo padre Paulo quinto para en los Reinos de España, e islas adyacentes a ellos, y en los Reinos de Sicilia y Cerdeña, en favor de los que ayudaren y sirvieren en la guerra, o gastos della, al Rey don Phelipe nuestro señor, contra los infieles y herejes, enemigos de nuestra santa Fe Católica, con muy grandes indulgencias y perdones”, in BH, *FA*.

³⁷⁰ Si veda l’uso di questo termine nella storiografia in due opere collettive: Louise Bénat Tachot e Serge Gruzinski (a cura di), *Passesurs culturels. Mécanismes de métissage* (Paris: Presses universitaires de Marne-la-Vallée, Éditions de la Maison des sciences de l’homme Paris, 2001) e Scarlett O’Phelan e Carmen Salazar-Soler (a cura di), *Passesurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI-XIX* (Lima: Institut Français d’Études Andines, Instituto Riva Agüero, 2005).

centralità, raffigurati nelle problematiche cilene, che ebbero a Roma un punto d'intercessione simbolica e religiosa.

I due circuiti romani, cioè, la Santa Sede e la Compagnia di Gesù, agirono come destinatari delle notizie e dei progetti coordinati dalla Monarchia. Comunque, i Generali ebbero un'altra partecipazione. È certo che Valdivia, senza l'autorizzazione di Acquaviva, non avrebbe potuto concretizzare il suo progetto. Questo è evidente quando, per esempio, il gesuita perde il sostegno romano di Muzio Vitelleschi, poiché si reca dapprima a Madrid e quindi a Valladolid, senza terminare il suo progetto. Non succede lo stesso con la Santa Sede che, nei prolegomeni, riproduzione e svolgimento del progetto difensivo, ebbe uno spazio d'influenza limitato alla narrativa della conservazione della pace cattolica universale attraverso le richieste d'indulgenze e di giubilei.

LO SCAMBIO EPISTOLARE.

IL BUON GOVERNO GESUITICO

Le *Costituzioni* della Compagnia di Gesù espongono in modo esplicito la disciplina e la subordinazione attraverso lo scambio epistolare tra i membri dell'Ordine. Ogni anno, tutte le provincie gesuitiche dovevano comunicare a Roma i cataloghi pubblici e i cataloghi segreti inviati dai provinciali al Generale mediante lettere. Questa dinamica epistolare, sancita in un testo fondatore, accrebbe la responsabilità, la dipendenza e l'obbedienza dei gesuiti nei confronti dell'istituzione mediante un rigoroso meccanismo d'informazione, di controllo sociale e politico e di disciplinamento religioso.

È certo che lo scambio epistolare influì sulla disciplina interna e istituzionale, condizionata dalle *Costituzioni*. I due livelli dello scambio di lettere furono regolati dal testo fondatore in forma bidirezionale: dall'alto verso il basso in forma di "istruzioni"; e dal basso verso l'alto in forma di "informazione" e "notizie". Il primo livello è riportato nella parte settima, dal titolo "Rapporti col prossimo di coloro che, già ammessi nel corpo della Compagnia, sono distribuiti nella vigna di Cristo nostro Signore", capitolo II "Missioni da parte del Superiore della Compagnia", dove si afferma:

“§629 A colui che egli invia a qualsiasi destinazione, il Superiore darà istruzioni complete, e d'ordinario per iscritto, sul modo che questi dovrà tenere e sui mezzi che egli vuole siano messi in atto per raggiungere il fine inteso. E per mezzo di un frequente contatto epistolare e d'informazioni, per quanto è possibile, su quanto accade, dal luogo dove risiede darà i consigli (secondo le esigenze delle persone e degli affari) e gli altri aiuti che potrà, affinché Dio nostro Signore sia meglio servito, e il bene comune sia promosso dagli uomini della Compagnia. Cose tutte che dovrà fare con cura tanto maggiore, quanto più la natura importante o difficile di un affare lo richiederà; e quanto più gli uomini inviati avranno bisogno di consiglio e d'istruzione”³⁷¹

Emerge un'ambizione globale della Compagnia, regolata attraverso il bene comune promosso dai suoi membri e dai consigli dei superiori, tuttavia controllata dalle "istruzioni complete" e dal "frequente contatto epistolare"; quindi i rapporti tra il superiore e i gesuiti erano regolati dall'alto.

Nella parte Ottava, dal titolo "Mezzi per unire con il proprio capo e tra loro i soggetti sparsi per il mondo", capitolo I, "Sussidi per l'unione degli animi", si evidenzia il cuore delle

³⁷¹ *Gli Scritti di Ignazio di Loyola.*

dinamiche d'informazione della Compagnia, dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso; sudditi e superiori, provinciali e Generali agiscono su questa rete di rapporti, di notizie, d'informazioni, di richieste, di edificazione e di notifiche:

“§ 673 Gioverà anche, in maniera specialissima, la corrispondenza epistolare⁴ tra sudditi e superiori, con scambio frequente d'informazioni tra gli uni e gli altri, la conoscenza delle notizie, e le relazioni provenienti dalle varie parti. Di ciò s'incaricheranno i superiori, specialmente il Generale e i provinciali, disponendo il modo per render possibile che in un luogo si sia informati degli altri per consolazione ed edificazione vicendevole nel Signor nostro”³⁷²

Inoltre, emergono altri elementi importanti: per esempio, quante volte i sudditi dovevano scrivere; quante copie o duplicati dovevano spedire; l'informazione dei collegi e le lingue da utilizzare nella stesura dei documenti (latino e volgare); nonché la circolazione delle notizie e dell'informazione tra sudditi, superiori locali, provinciale e il Generale a Roma. In poche righe, le *Costituzioni* stabiliscono un meccanismo effettivo e con grandi effetti sulle dinamiche della Compagnia moderna europea ed extraeuropea. Vale la pena di citare un ampio estratto delle *Costituzioni*, parte Ottava, capitolo I, al fine di rintracciare la politica dell'informazione e la rete globale creata dai gesuiti:

§ 674 I superiori locali o rettori, residenti in una provincia, e quelli che sono inviati a far frutto nel campo del Signore, sono tenuti a scrivere ogni settimana al proprio superiore provinciale, se ne hanno la possibilità. E così pure, il provinciale e gli altri superiori devono scrivere ogni settimana al Generale, se questi si trova vicino. Se invece risiedono all'estero, senza tale facilità, tanto i singoli che sono stati inviati, come s'è detto, a raccogliere frutti, i superiori locali e rettori, quanto i provinciali scriveranno una volta al mese al Generale. Questi, poi, farà scrivere loro abitualmente una volta al mese, almeno ai provinciali; i quali, dal canto loro, faranno scrivere parimente una volta al mese ai superiori locali, ai rettori e ai singoli, cui fosse necessario farlo. E anche più spesso lo faranno sia gli uni che gli altri, secondo che le circostanze nel Signor nostro lo richiederanno.

§ 675 Perché le notizie della Compagnia possano esser comunicate a tutti, si seguirà il modo seguente. I sudditi delle diverse case o collegi, che sono alle dipendenze di un provinciale, scriveranno al principio di ogni quadrimestre una lettera nella lingua parlata della provincia, e un'altra dello stesso tenore in latino, contenente soltanto le cose edificanti³⁷³

³⁷² *Gli Scritti di Ignazio di Loyola.*

³⁷³ “E invieranno l'una e l'altra, in duplice copia, al provinciale, che inoltrerà la copia duplicata di ciascuna, in latino e in volgare, unitamente ad una lettera sua personale al Generale, con la relazione delle cose notevoli ed edificanti tralasciate dai singoli. La copia restatagli, poi, la farà trascrivere tante volte quanto basti per parteciparne la notizia agli altri della provincia. Nel caso che s'impiegasse molto tempo per inviare queste lettere al provinciale, i superiori locali e i rettori potranno spedire direttamente le lettere, in latino e in volgare, al Generale, e la copia al provinciale. Anche il provinciale, quando ritiene di doverlo fare, può incaricare alcuni superiori locali d'informare i membri della propria provincia, inviando loro copie delle lettere scritte a lui. Tuttavia, affinché le notizie di una provincia si sappiano in un'altra, il Generale disporrà perché delle lettere inviate dalle provincie si facciano tante copie quante bastino per distribuirle a tutti gli altri provinciali; e questi, a loro volta, ne faranno altre copie per quelli della loro provincia. Qualora fra due provincie vi fosse grande scambio, come tra Portogallo e Castiglia e tra Sicilia e Napoli, il provinciale dell'una potrà inviare a quello dell'altra la copia delle lettere che invia al Generale.

§ 676 Per una maggiore informazione di tutti, da ciascuna casa o collegio, ogni quattro mesi, s'invii al provinciale un breve elenco, in duplice copia, di tutti quelli che si trovano in detta casa, e di quelli che non vi stanno più perché morti o per altra causa, dall'invio dell'ultimo elenco alla data attuale, con brevi cenni su ciascuno. Parimente, il provinciale invierà ogni quattro mesi al Generale le copie degli elenchi di ciascuna casa e collegio. In tal modo, si avranno notizie più copiose sulle persone; e tutto il corpo della Compagnia potrà esser governato meglio a gloria di Dio nostro Signore”, in Gioia, *Gli scritti*.

Le *Costituzioni*, insieme con la *Formula*, riferendosi alla cultura scolastica e umanista, articolano la struttura e le procedure della Compagnia³⁷⁴. Lo scambio epistolare garantì quindi un gruppo disciplinato e disposto ad essere parte di una rete di informazione centralizzata³⁷⁵. Tra le righe si legge che tramite la scrittura si progettò anche un sistema di governo organico e globale³⁷⁶: un profilo distintivo dell'Ordine³⁷⁷.

Un altro ordinamento importante riguardo la scrittura e lo scambio fu ripreso dalle “Reglas que deben observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparcidos fuera de Roma”³⁷⁸ di Juan de Polanco (1547) e dalla *Ratio* o *Formula scribendi*, scritta durante il generalato di Diego Lainez e aggiunta alla *Regulae Societatis Iesu* nel 1580³⁷⁹.

Lo scambio epistolare e la costruzione narrativa intorno alle problematiche dei gesuiti in Europa e oltremare permisero l'effettiva espansione missionaria a livello planetario dei compagni di Cristo. Senza dubbio, il grande successo della Compagnia in età moderna fu quello di aver costantemente comunicato lo stato di avanzamento dei lavori dei missionari sia nelle Indie orientali sia nelle Indie occidentali.

Roma fu il fulcro delle diramazioni d'informazione che arrivavano alla capitale mondiale del cattolicesimo. Le *Costituzioni* stabilirono una normativa, ma non una pratica, con tutte le sue complicazioni, contraddizioni, intermediari e tutte le scale e casi che dovevano andare oltre i documenti per arrivare alla capitale mondiale della religione cattolica. Al riguardo, tentando di rovesciare una “visione idealizzata” della centralità della Compagnia, presentata dalla “storiografia tradizionale” come una “macchina militare”, Luke Clossey presenta questa ipotesi di lavoro:

³⁷⁴ “Following this basic design, the *Constitutions* are divided into ten parts. In their structure and language, as well as in some of the basic insights that underlie them, one can detect the influence of both the scholastic and humanistic cultures that form the beginning helped form the outlook of these first Jesuits. More basic, however, would be religious and pastoral experiences that the Jesuits themselves had undergone and that they postulated for every member of the order”, in O'Malley, *The First Jesuits*, 7.

³⁷⁵ “La epístola ignaciana es ante pragmática, mensajes con vocación de acción, para ‘ser hechos’, actos de habla (escrita) en terminología de J.L. Austin, actos en gran medida orientados a ir creando una autoconcepción corporativa, a entenderse como partes de un ‘cuerpo’ mayor y trascendente al sujeto y su subjetividad que el siglo XVI defendió con tanta intensidad y fuerza. La carta era el medio para recordar al sujeto su vinculación con un centro ‘fuera de sí’, en este caso Roma, al que se mantenía fielmente unido a través de la obediencia cuya expresión, muy frecuentemente, se visualizaba a través de la carta”. Si veda la voce scritta da José García de Castro, “Cartas”, in *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. I (Madrid: Ediciones Mensajero, 2007), 297.

³⁷⁶ “Junto a catálogos de religiosos, capítulos de visitas, reglas, instrucciones o avisos, las letras misivas, en la variada tipología que usaron los jesuitas (de gobierno, edificantes, cuatrimestrales, anuas, etc.), se convertirían en una pieza fundamental del funcionamiento institucional de la orden. Con base, primero, en las reglas que elaboró Juan de Polanco en 1547 y, más tarde, en la llamada *formula* o *ratio scribendi*, la Compañía definió con celeridad y algún rigor quiénes debían escribir cartas, cuándo, cómo y a quién, estableciendo así flujos intensos de intercambio de noticias entre súbditos y superiores, entre las provincias de la orden y entre éstas y Roma”, in Federico Palomo, “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”, *Cuaderno de Historia Moderna. Añejos IV* (2005): 57-81. Uno studio classico e eccezionale sulle lettere gesuitiche è John Correia-Afonso, *Jesuit letters and Indian history: a study of the nature and development of the Jesuit letters from India (1542–1773) and of their value for Indian historiography* (Bombay: Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College, 1955).

³⁷⁷ Questo profilo è stato sottolineato da O'Malley in *The First Jesuits*. Importanti indicazioni metodologiche sulla scrittura gesuita in del Valle, “Escritura y cuerpo jesuita: notas sobre epistemología y subjetividad”, in *Escribiendo desde los márgenes*, 37-82.

³⁷⁸ Juan de Polanco, “Reglas que han de observar en el escribir los de la Compañía que andan repartidos fuera de Roma”, in *Monumenta Ignatiana. Series Prima. Epistolae et instrucciones* vol. 22 (Madrid: MHSI, 1903-11), 536-49.

³⁷⁹ Sulla *Formula scribendi* e il generalato di Lainez si veda Mario Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez: il governo, 1556-1565* (Roma: Edizioni “La Civiltà Cattolica”, 1964), 217-26. Sulla *Formula Scribendi* si veda Luiz Fernando Medeiros, “A Fomula Scribendi na Companhia de Jesus: origem, leitura paleográfica e fonte documental para o estúdio da acção dos jesuítas”, in *X Encontro Estadual de História. O Brasil no sul: cruzando fronteiras entre regional e o nacional* [26 a 30 de julho de 2010] (Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, Centro Universitário Franciscano, 2010).

“The traditional historiography of the early-modern Jesuits has relied on the order’s perceived centralization in order to treat the various missions in a decentralized fashion. Under the assumption that the impressive normative documents of the Society led immediately to a system of regional missions directed effectively from Rome, historians have too often been content to write local studies about what they assume to be a global phenomenon. By contesting the Society’s seamless centralization, this project argues for the importance of tracing non-normative, horizontal connections between regional missions with the ultimate goal of a natural global history of the Jesuit institution. In fact, the vast distances separating the missions led to logistical problems of transportation and communication incompatible with the idealized view of the Society of Jesus as a tightly centralized and smoothly running military machine. In this paper I first give suggestive evidence about the variety of connections unmediated by Rome that sprung up between the missionaries in Germany, Mexico, and China, touching in particular on missionaries, funding, and the flow of information and relics. I then use the existence of this world-spanning network to initiate a discussion of how to frame global phenomena historiographically”³⁸⁰

Clossey fa un’operazione molto interessante: egli crea un “collegamento orizzontale” tra gli spazi missionari regionali, dimostrando la circolazione d’informazioni e di reliquie tra la Germania, il Messico e la Cina. Tuttavia ci sono dei punti non chiari: per esempio, non c’è una contraddizione tra gli scambi regionali-orizzontali e la centralità romana³⁸¹. Mentre le tre provincie citate scambiano notizie, informazione e anche cultura materiale, i loro provinciali spediscono i cataloghi delle persone e dei collegi e, soprattutto, le lettere annue. Sebbene Clossey ritenga che non ci fosse la mediazione romana negli scambi orizzontali, le notizie arrivavano comunque a Roma. Indubbiamente tali scambi erano raccontati nelle lettere spedite a Roma: l’erudito Athanasius Kircher e il missionario traduttore Matteo Ricci dimostrano il forte intreccio che ci fu tra il “collegamento orizzontale” e la centralità romana. Kircher, per esempio, si servì della rete missionaria globale per realizzare osservazioni su scala mondiale. Dopo il collegamento orizzontale, le lettere arrivavano a Roma per informare sulla storia naturale locale e sulle osservazioni scientifiche dell’erudito, il quale lavorò e pubblicò a Roma³⁸². Nel caso del Cile, le lettere tra il gesuita italiano Niccolò Mascardi, missionario nella frontiera australe, e Kircher, sono un noto esempio di tale intreccio³⁸³. Lo stesso successe con Ricci. Anche se lo scambio orizzontale e regionale era diffuso, soprattutto con Valignano in Giappone e gli altri missionari nelle Indie orientali, tutte le problematiche missionarie e di traduzioni finirono a Roma con la disputa di lunga durata sui “riti cinesi”, conclusasi nel 1742 con la Bolla *Ex-Quo*³⁸⁴.

³⁸⁰ Luke Clossey, “The Early-Modern Jesuit Missions as a Global Movement”, in *Global Social Movements in World Historical Perspective. A Conference of the World History Multi-Campus Research Group*, University of California, Santa Cruz (2005). Le idee di questo *paper* sono state approfondite dall’autore in “Merchants, migrants, missionaries” e, soprattutto, in *Salvation and Globalization*.

³⁸¹ L’autore utilizza vari volumi custoditi nell’ARSI a Roma: l’esempio dell’organizzazione e la centralità romana.

³⁸² Si veda il progetto che prepara un gruppo di ricercatori della Stanford University, intitolato *A Jesuit’s Letters: Mapping the Athanasius Kircher Correspondence*, nel quale realizzano una ricerca delle lettere spedite al gesuita e non incluse nei volumi 555 e 568 dell’Archivio della Pontificia Università Gregoriana. Uno sguardo generale e approfondito su Kircher in *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, edited by Paula Findlen (New York: Routledge, 2004). Sullo scambio epistolare si veda John Fletcher, “Athanasius Kircher and his correspondence”, in *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, a cura di John Fletcher (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988), 135-195.

³⁸³ Questo rapporto è stato studiato da Prieto, “Astronomy between Chiloe, Lima, and Rome”, in *Missionary Scientists*, 116-40. Sulla costruzione dei saperi europei e i percorsi storici-naturali americani, nel quale Kircher fu un attore primordiale, si veda Luis Millones, “La *intelligentsia* jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII”, in *El saber de los jesuitas*, 27-46. Sulla circolazione di libri scritti da Kircher e arrivati a Santiago del Cile si veda Constanza Acuña, *La curiosidad infinita de Athanasius Kircher* (Santiago: Ocho libros editores, 2012). Invece sulla fortuna di Kircher in America si veda Paula Findlen, “A Jesuit’s Books in the New World. Athanasius Kircher and His American Readers”, in *Athanasius Kircher: The Last Man*.

³⁸⁴ Per la centralità di Roma nella disputa dei “riti cinesi” si veda Carlo Ginzburg, “Ancora sui riti cinesi: documenti vecchi e nuovi”, in *A dieci anni dall’apertura dell’Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede: Storia e Archivi dell’Inquisizione* (Roma: Scienze e Lettere Editore Commerciale, 2011).

Studiare la Compagnia di Gesù da una prospettiva globale non significa abbandonare le reti d'informazione romane. Come sostiene Clossey, "Decentralizing the Society of Jesus"³⁸⁵ non significa abbandonare l'indagine sulla capacità del centro di gestire un Ordine religioso che operò in tutti gli angoli del mondo; piuttosto, significa trovare nuove strade analitiche sul dialogo tra le periferie e il centro, con la consapevolezza dei problemi logistici, di comunicazione e di trasporto che crearono, a volte, spazi di autonomie. Come ha già sottolineato Françoise de Dainville, Roma fu un "centro di pubblicità missionaria"³⁸⁶, giustificato, ad esempio, nelle lettere *indipetae* e nella circolazione dell'ambizione di oltremare, il cosiddetto "desiderio delle indie".

Un esempio degli intrecci locali, regionali e globali creati dai gesuiti furono la costruzione narrativa e la circolazione dell'informazione presente nelle lettere annue. Ogni anno i superiori delle provincie gesuitiche dovevano informare Roma dello stato spirituale e temporale della provincia³⁸⁷. Si tratta di una scrittura standardizzata, senza un'ambizione estetica, tuttavia ricca di dettagli, sfumature, persone; fornisce informazioni sulla ricostruzione del contesto coloniale e sulle problematiche politiche. Essa fu parte costitutiva della struttura del buon governo gesuitico e della mondializzazione iberica: da un lato informava i Generali, dall'altro, rilevava aspetti fondamentali delle dinamiche della Monarchia e dei rapporti con le strutture politiche americane.

Per dimostrare questi intrecci si studieranno le lettere annue della Provincia del Cile, dal 1608 al 1625. La scelta di questo arco temporale è determinata da due circostanze: nel 1608 il Cile era una Viceprovincia subordinata alla Provincia del Paraguay; inoltre in quello stesso anno venivano fondate le prime missioni in terra di guerra, Arauco e l'isola di Chiloé. Questi fatti ebbero effetti sulla stesura delle lettere annue, che dal 1593 al 1607 furono incluse nelle lettere spedite dal Perù. Se nel 1626 si concluse il progetto gesuitico di Guerra difensiva, l'anno prima il Cile fu nominato Viceprovincia subordinata alla Provincia del Perù. Inoltre, questa scelta ha una giustificazione analitica: le lettere scritte tra il 1608 e il 1625 furono redatte da due importanti provinciali per la Compagnia cilena, Diego de Torres e Pedro de Oñate, i quali influenzarono i percorsi religiosi e politici dei gesuiti nel Cile. Le loro lettere attestano i loro rapporti con il Cile e i loro stili religiosi e politici.

Nella costruzione narrativa delle annue si individuano importanti indizi della circolazione globale dei documenti, che ci permettono di capire e comprendere il livello multiforme della stesura di queste lettere. È un complesso intreccio d'informazioni, rapporti tra testo e contesto, aggiornamenti, aggiunte, andata e ritorno di lettere tra le provincie e Roma, nonché di mediatori e di viaggi. Nella lettera scritta nel febbraio del 1613 a Santiago, annua del 1612, il provinciale del Paraguay, Diego de Torres, fornisce un'importante informazione riguardo la mediazione centro e periferie. Il procuratore delle indie, eccezionale figura della Compagnia non ancora

³⁸⁵ Clossey, "Decentralizing the Society of Jesus", in *Salvation and Globalization*, 45-67.

³⁸⁶ "A mesure que le jeune Ordre se répandait par toutes les contrées du monde, il importait que les supérieurs, surtout le général, soient informés avec précision des conditions géographiques dans les quelles avait à s'exercer l'activité de leurs inférieurs. A cette fin, Ignace ordonna qu'un commerce épistolaire fréquent maintint en contact inférieurs et supérieurs. Par lui-même ou par son secrétaire, il revient avec insistance sur le sujet, prescrit les règles détaillées qu'il convient d'observer sur les matières à traiter, la manière de les présenter, la fréquence des envois. Il rappelle à l'ordre ceux qui s'en acquittent avec négligence, enjoint en 1553, par exemple, au P. Nobrega d'écrire 'avec plus détails et avec plus d'exactitude', *distinctius et exactius*. Il doit parler 'de la région, du climat, des degrés, des mœurs des habitants, de leurs vêtements, de leurs habitations... tout cela moins pour satisfaire une curiosité, du reste légitime, qu'afin que le P. Général puisse les cas échéant prendre ses décisions en parfaite connaissance de cause", in Dainville, *La géographie des humanistes*, 113-14 e 123.

³⁸⁷ Su questa tematica si veda Luca Codignola e Giovanni Pizzorusso, "Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Âge au XVII^e siècle: Rome sur la voie de la centralisation", in *Transferts culturels et métissages en Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*, a cura di Laurier Turgeon (Sainte-Foy: Presses de l'Université de Laval, 1996), 489-93.

studiato dalla storiografia, viene indicato come il personaggio inviato a Roma con le lettere³⁸⁸. Questo è qualcosa che sappiamo. Il procuratore doveva appunto informare Roma dei percorsi religiosi, culturali e politici e sollecitare missionari e risorse. Sebbene i suoi viaggi costituissero occasioni per spedire i documenti delle provincie di oltremare, egli non era l'unico incaricato di consegnare i documenti. Quando il procuratore non viaggiava, chi portava le lettere a Roma? Questa domanda può sembrare scontata, ma non lo è, considerato che rimanda, come vedremo, alla convergenza dei due "buon governi", il gesuitico e lo spagnolo. Nella costruzione narrativa delle lettere annue sono contenuti anche dialoghi con le autorità politiche coloniali, per cui emergono rimandi a documenti inviati dal mondo politico a quello provinciale, ma anche abbondanti riferimenti al contesto storico. Da questa prospettiva si apprende che l'invio delle lettere annue non dipese solo dai viaggi dei procuratori delle indie a Roma, ma anche dai circuiti, dalle mediazioni coloniali e dalle navi delle Monarchie³⁸⁹. Le lettere erano parte costitutiva delle dinamiche coloniali e informavano la centralità spagnola; quindi costituiscono una traccia della mondializzazione iberica.

La lettera annua del 1613 contiene altri argomenti importanti: i collegamenti orizzontali e centrali e, soprattutto, il meccanismo di spedizione delle lettere erano sottolineati dal provinciale. L'annua serviva da aggiornamento delle lettere precedenti; si trattava quindi di un procedimento per consolidare le informazioni che dovevano arrivare al Generale. Tutto doveva essere riportato, nonostante i problemi delle distanze, i viaggi e le lettere andate perse:

“Aunque en una carta, que después de escrita la anua del año pasado di cuenta a VP de lo que nuevo había sabido de las misiones de Chilue y Arauco pero como muchas Veces cuando no se embia por dos o tres vías se pierden las cartas no quise privar a VP y a los demás de la Compañía del Consuelo que recibirán en saber los Sanctos trabajos de los nuestros por tomar yo un poco en referirlos brevemente porque desde entonces acá, que aia cerca de un año no he recibido carta Suya, por venir muy de tarde en tarde navío de aquellas Islas a este Reyno”³⁹⁰

Torres riporta la dinamica dell'invio dei documenti per “due o tre vie”³⁹¹, in modo da evitare che le lettere si potessero smarrire nel viaggio. Fatto che conferma come l'ambizione globale di informare dalle periferie fosse una preoccupazione sistematica dei provinciali e dei missionari, nonostante fossero consapevoli della potenziale perdita dei documenti nel viaggio. Lo stesso provinciale, nella lettera annua del 1611, redatta a Santiago nel maggio del 1612, conferma questa pratica: “Otros años he dado a VP cuenta de esta misión y principalmente el año pasado más por entender como arriba dixé se perdió en el camino, resumiré ahora en poco

³⁸⁸ “A mucha dicha tuviera llevar yo personalmente unas muy buenas nuevas que envío a VP: en esta que le serán sin duda de mucho consuelo y a todos los nuestros para ganarme las albricias pero ya que no ha sido posible se las pido a VP de ante mano para cuando baia el Padre Procurador de esta provincia el año que viene”, in *DHA*, vol. XIX, 146-47.

³⁸⁹ Sulle tecniche della circolazione dei saperi ai tempi di Filippo II si veda l'importante libro di Arndt Brendecke, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español* (Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuet, 2012).

³⁹⁰ *DHA*, vol. XIX, 213. Successe lo stesso con l'annua del 1613, scritta l'8 aprile del 1614. L'inizio del testo servi per ricordare l'annua del 1612: “El año pasado he referido en las Cartas la feliz muerte de tres de los nuestros; por estar seguro yo de haber alcanzado ellos la gloria celestial, he ordenado la composición de una poesía epica relativa a su muerte, dedicada al Ilustrísimo cardenal arzobispo de Milan, por merecerlo el por su amor a esta provincia, su liberalidad y su celo para la salvación de los indios”, in *DHA*, vol XIX, 374.

³⁹¹ Come si legge nella lettera annua del Cile del 1616-1617, “Letras annuas de las misiones de la tierra de guerra con el Reyno de Chile por los Padres de la Compañía de Jesus desde el año de 1616 hasta el mes de diciembre de seiscientos y diez y siete”, in “prima via” fu spedita “para Nuestro Padre” (il Generale). La “seconda via” fu dunque per il “Padre Provincial Pedro de Oñate Provincial desta Provincia de Chile, annua del Reyno de Chile”, in *ARSI, Chil.* vol. 6, foll. 21-43v.

renglones”³⁹². Cosciente delle difficoltà dello scambio, egli decide di riassumere un documento andato perduto.

Sebbene ci fossero problemi di comunicazione tra l'isola di Chiloé e il Paraguay - come si evince dal testo del 1612, “por venir de tarde en tarde navío de aquellas Yslas” – il provinciale Torres fa un minuzioso riassunto dei percorsi missionari dell'isola di Chiloé tramite una lettera redatta dal missionario Mateo Esteban e inserita nel documento del provinciale³⁹³, lettera che con ogni probabilità era stata inviata a Santiago, dove si trovava il provinciale:

“El estado de aquella misión escribe el Padre Melchor Venegas superior de ella en cuya Compañía está el Padre Mateo Esteban, su carta dice assi: ‘Ha sido nuestro señor de que en esta misión se haya cogido mucho fructo asi de los españoles predicándoles dos Veces a la Semana, confesándoles, y acudiendo a todas sus necesidades de que están muy agradecidos como de los indios a quien se ha acudido con más de veras porque este es el fin principal de esta misión’ (...)”³⁹⁴

Come vedremo, la citazione, il commento e l'inserimento di altri documenti scritti dai missionari, costituì una pratica diffusa e fondamentale per giustificare e soprattutto fornire prove a Roma riguardo lo sviluppo spirituale e temporale. Ad esempio, nella lettera annua del 1611, si trovano convergenze tra le ragioni di stato gesuitico e la ragion di stato della monarchia. Attraverso un esercizio narrativo multiforme, che non trascura nessun dettaglio, il testo riporta le attività gesuitiche svolte nelle residenze e nelle missioni tra il 15 febbraio e il 10 maggio del 1611. Sono presenti le cartografie spirituali e politiche del Cile:

“Lo mismo me escribió el gobernador que embio el S VissoRey a Este Reyno el cual escribió a su excelencia que procure con el Padre Provincial del Perú que embie a este Reyno de Chile los Padres que saben su lengua que con ellos confía acabar mas presto la guerra que con soldados y para que se Vea el fructo que ha hecho y puede hacer en estas misión pondré aquí un pedaço de una carta que me escribió el Padre Oracio Vecqui bien larga dándome entera cuenta de todo y después de haberme dicho como en los pocos días que estuvieron en la isla de Santa María habrían bapticado como cien almas, y hecho quinientas confesiones”³⁹⁵

Si parla di due lettere ricevute dal provinciale e incluse nell'annua; quindi da un lato, è un documento politico, scritto dal governatore del Cile, sui rapporti tra la guerra e la cristianizzazione; dall'altro, una relazione missionaria redatta da Orazio Vecchi sullo stato di avanzamento del progetto di salvezza nella missione di Arauco. Quest'ultima viene inclusa nel documento del provinciale non solo come prova dell'effettività delle pratiche gesuitiche in “terra di guerra”³⁹⁶, ma anche per confermare che l'estensione del vangelo comportava un'espansione dell'“impero del Re”. Un passo interessante del testo di Vecchi è costituito dall'annuncio, o

³⁹² *DHA*, vol. XIX, 524.

³⁹³ Dati biografici in *Catalogo*, 100.

³⁹⁴ Dopo la lettera allegata dal provinciale, egli continua così: “Después de averme escrito el Padre en esta carta muchos casos particulares de Confesiones y muertes dichosas, de algunos verdaderos fieles y dado cuenta de las veras con que ayuda a los indios amparándoles en las Vejaciones que les hacen los españoles librándolos de las justicias y agasajándolos con limosnas y Caricias, y del grande amor que los indios les han cobrados fiándose de ellos y reconociéndolos como a Padres pues por su respecto los españoles les tratan mejor. Dicho esto prosigue Su Carta de esta suerte”, in *DHA*, vol. XIX, 213.

³⁹⁵ *DHA*, vol. XIX, 526.

³⁹⁶ “De estos casos cada dia nos acontecen muchos que por no ser largo los dexo describir solo se decir a VR que se me han cumplido los deseos con que Sali de Roma, que eran de verme entre Infieles: lo que siento solo es verme en Una mies tan grande sin tener quien me ayude fuera del Padre Aranda, que lo trabaja como buen Religioso y hijo Verdadero de la Compañía y el y yo aunque indigno pa tan alto ministerio nos dedicamos muy de veras, y de nuevo a morir en esta demanda; el Señor nos de espíritu y fuerças para ello y es cierto muy necesario compañeros para esta mies que hay mucha y pocos que la cultiven”, in *DHA*, vol. XIX, 527.

premonizione di un evento, di cui egli sarà protagonista: il martiro di Elicura del 1612. In una scrittura religiosa in cui compare il motto Tertulliano dell'*Apologeticum*, *sanguis martyrum, semen christianorum*, il missionario stabilisce una corrispondenza tra il sangue del martire per il “Re sovrano” e le opere di pace per il “Re terreno”. Inconsapevolmente, Vecchi divenne il primo martire gesuita in “terra di guerra, sebbene è possibile che lo desiderasse”³⁹⁷.

Il testo diventa più complesso quando entra in scena Luis de Valdivia, il quale, a sua volta, personificò le convergenze tra i due “buoni governi”: la salvezza delle anime e dei corpi, il progetto politico della Monarchia, il gesuita come strumento universale contro la guerra, la libertà degli “indios di pace” e la riduzione dei ribelli, sono tutti argomenti che si ritrovano nei dialoghi tra Valdivia e la corte in merito all’esecuzione del progetto difensivo del Re. Roma dunque ricevette al tempo stesso lettere sul Valdivia dalla periferia (annua del Paraguay) e notizie sui prolegomeni ed esecuzione del progetto di pace dal centro (documenti redatti dal Consiglio delle Indie):

“ya sabrá VP lo bien que negoció el Padre Luis de Valdivia en la corte del Rey Chatolico, y lo mucho que ha trabajado por el bien de este Reyno espero en nuestro Señor que le ha tomado por instrumento para el rescate de tantas captivas españolas como están entre los indios de guerra, para la libertad de los naturales sujetos a la Real corona para la reducción de los rebeldes para propagación de nuestra Santa Fe entre los unos y los otros para aumento de nuestra Compañía en estas partes y para gloria grande su divina majestad del fructo que se espera coger en breve de este Reyno con el arbitrio del Padre Luis de Valdivia, con sus trabajos incansables y celo insaciable de las almas escribi largo en el annua”³⁹⁸

Si potrebbe ipotizzare che quando il provinciale redasse l’annua del 1611, avesse già ricevuto un documento scritto da Valdivia il 22 novembre del 1611, così come un testo propagandistico sulla guerra difensiva del 1611 - “Compendio de algunas de las muchas y muy graves razones en que se funda la prudente resolución que se ha tomado de cortar la guerra de Chile” - pubblicato a Lima con l’autorizzazione del viceré. Il provinciale Torres utilizza le stesse parole usate da Valdivia per descrivere al Generale il potere politico e religioso concesso a Valdivia da Madrid.

La lettera annua del 1611 e il testo di Valdivia del 1611 sembrano scritti in controtuce. Con ogni probabilità il provinciale lesse e fece riferimento alla lettera spedita da Lima dal momento che utilizzò le stesse espressioni di Valdivia: definisce il lavoro del gesuita come un “negozio” e le sue pratiche come uno “strumento” della pace progettata dal Re. Inoltre emerge l’uso retorico della parola “strumento” con il significato di mediazione universale tra i “negozi” dei due “regni”:

“Habiendo de ser yo el instrumento para la execution de todo lo que Su Majestad encargo el señor Visorey acerca de este negotio, no parece dice bien el estar yo sujeto a otros y que lo seglares tengan recurso en esta materia a superior mio en este reyno (...) Ha parecido a todos que, aviendo yo de ser instrumento del Virrey que es o fuere, conviene que de aquí de donde me han de ir las ordenes me vaya la direction (cuanto al modo) del padre provincial de esta provincia y sus consultores”³⁹⁹

³⁹⁷ “les parece no ha de poder salir el evangelio con su suavidad, con conquistar aquellos, a quien ellos no han podido con las armas; y cuando algunos de la Compañía derramasen su sangre en esta empresa por dilatar el imperio del Rey Soberano, como otros lo han hecho por estender el del Rey terreno, entonces, *sanguis martyrum semen essere xpñorum*”, in *DHA*, vol. XIX, 529.

³⁹⁸ *DHA*, vol. XIX, 542-53.

³⁹⁹ “Recopilacion de una carta del Padre Luis de Valdivia para el padre provincial Diego de Torres, fecha en 22 de noviembre, 1661, Lima”, in *ARSI, Chil.* vol. 4, foll. 30-30v.



Fig. 5. “Compendio de algunas de las muchas y muy graves razones en que se funda la prudente resolución que se ha tomado de cortar la guerra de Chile”, in ARSI, *Chil.*, vol. 4.

Emerge come la costruzione narrativa delle annue non fosse un esercizio unidirezionale e dipendesse della circolazione di lettere, di mediatori e antecedenti che fondavano o giustificavano le affermazioni dei testi inviati a Roma.

Lo scambio epistolare funzionava come un sismografo della realtà e del contesto; quindi più complesso era il contesto descritto, più la lettera risultava multiforme e complessa. È appunto questo il caso della lettera annua del 1612, redatta nel febbraio del 1613. La data è importante poiché descrive nel dettaglio tutti i problemi del progetto difensivo. Dal ritorno di Valdivia in Cile, ai primi parlamenti con gli indigeni, alla concretizzazione della Guerra difensiva, il testo è un resoconto delle imposizioni della politica di pace gesuita e imperiale. Inoltre, la lettera si concentra sulla morte dei tre gesuiti a Elicura nel dicembre del 1612. La lettera annua di Torres non solo è la più lunga del periodo considerato, ma anche il documento che offre il maggior numero di tessiture da decifrare sulle dinamiche di scambi e riguardo la costruzione narrativa. In primo luogo, si fa riferimento alla congiuntura storica per descrivere in forma generale a Roma i percorsi della guerra, il servizio personale, il progetto difensivo e le “Cédulas” del Re, concludendo l’introduzione con il collegamento tra la pace e la diffusione del vangelo⁴⁰⁰. Torres

⁴⁰⁰ “El arbitrio que de parte de su magestad, y del señor Virrey trajo es verdaderamente del Cielo, y es en suma cortar la guerra, y reducir la defensiva, quitar la esclavitud, el servicio personal en que contra las ordenes, y cedulas apretadísimas de su magestad estaban estos indios por falta de quien executase lo que tantas vezes tiene mandado, y que por este medio de la paz, se les predicase el Santo evangelio”, in *DHA*, vol. XIX, 218

si concentra poi sulle persecuzioni contro i antigesuiti, derivate del martirio dei missionari⁴⁰¹. Il provinciale fa un resoconto dettagliato del progetto difensivo e delle conseguenze religiose e politiche sulla Compagnia; inoltre aggiunge un dialogo tra Valdivia e gli indigeni nei primi parlamenti: Torres fa “parlare” il gesuita attraverso una lettera scritta da lui stesso e spedita al provinciale, sebbene non sia precisata la data di stesura. Valdivia riporta un dialogo che aveva avuto con i *conas* (soldati indigeni) in cui spiega la nuova politica difensiva e di frontiera. Si tratta di un esercizio di teatralità simbolica e di gestualità retorica di cui il provinciale si servì nell’annua:

“No has temido la muerte tanta veces, por alcanzarles lo que les traes, y ahora que lo has alcanzado del Rey y vencido tantos que eran contrarios a esto con codicia de servirse de los indios persuadiendo a su majestad, que los indios no se quietaran por este camino, y habías de temer ahora la muerte cuando ves que los enemigos, y de guerra se quieren quietar y dejarla? Decidme Conas, y soldados (dijo volviéndose a ellos sonriendo) quien de vosotros será el primero, que me cortara la cabeza por este bien que os traigo, aquí estáis todos con las lanzas en las manos alanceada Vuestro Padre, y al que es madre para Vosotros pues desengañaos, que he de estar siempre, con los que tanto amo”⁴⁰²

Torres lascia che il protagonista parli e descriva le situazioni della frontiera a Roma. Per informare il Generale dello sviluppo del progetto, egli fa uso sia della teatralità tipica degli incontri rituali e politici tra gesuiti e indigeni, sia della forma tradizionale d’informazione e di confronto tipica delle lettere annue, includendo alcuni estratti di un’altra lettera scritta da Valdivia ad Arauco, il 23 ottobre del 1612, sulla pace con gli indigeni di Purén⁴⁰³. Quello stesso giorno, il gesuita invia una missiva al governatore del Cile, Alonso de Ribera: confrontando i due testi, l’originale e l’allegato all’annua, si evince che il provinciale incluse un altro documento sebbene con gli stessi argomenti. La datazione è quindi la stessa ma non i destinatari, considerato che nell’annua del 1612, Torres scrisse: “en la primera que me escribio sobre esto, de Arauco, 23 del Octubre pasado”⁴⁰⁴. Chiaramente egli si immaginò come il destinatario e non come un ricevente di “seconda mano”. Tuttavia, nel documento spedito al governatore, c’è un’altra traccia. In calce al documento di Valdivia si legge: “esta carta suplico a vuestra señoría guarde, que no me queda copia de ella, para sacalla después”⁴⁰⁵.

Così, il gesuita conferma da un lato l’uso di scrivere più copie, e dall’altro che, quando finì il testo per il governatore, aveva già spedito un’altra lettera. Conferma ulteriore è data dalle parole e dalle frasi utilizzate nei testi, per esempio il riferirsi a paradigmi universali di conversione gesuitica nelle Indie orientali e in Inghilterra. Il gesuita presenta l’argomento del martirio come un potenziale frutto per la conversione; quindi conferma che si tratta di due documenti diversi:

Lettera al governatore	Lettera al provinciale
“No es esto nuevo en la Compañía,	“No siendo esto nuevo en los hijos de la Compañía,

⁴⁰¹ “Aunque este martirio y bien aventurado fin de nuestros Padres causara a VP mucho consuelo como cosa de tanta gloria del señor entiendo no le causara menos saber la paciencia con que han sufrido los de esta Provincia otro más prolongado, no ya de lanzas sino de lenguas que las han aguzado y exercitado gente poco temerosa de Dios muy licenciosamente contra la Compañía y sus hijos”, in *DHA*, vol. XIX, 251-52.

⁴⁰² *DHA*, vol XIX, 222.

⁴⁰³ Il provinciale fece lo stesso con una lettera scritta da Vicente Modolell nell’annua del 1612: “pondré aquí un capítulo de una carta del P. Vicente Modol en que me da cuenta de lo que en la nueva residencia del Monterrey se hace en bien de las almas, y de ay se podrá ver lo que hacen los demás”, in *DHA*, vol. XIX, 225. Su Modolell si veda Tampe, *Catálogo*, 179.

⁴⁰⁴ *DHA*, vol. XIX, 231.

⁴⁰⁵ “Carta a Alonso de Ribera”, in BN, *Mss M*, tomo 117, doc. 2059.

Cuios hijos están de esta manera en la China y en Japón y en Inglaterra expuestos a maiores peligros por la gloria de Dios y la salud de las almas ⁴⁰⁶	ponerse ha semejantes peligros por tan fines, como lo hacen en Inglaterra, Japón, y China ⁴⁰⁷
---	--

Tab. 1 Lettera di Luis de Valdivia, 1612

Tutti questi dati sono indicativi della complessità del procedimento di stesura delle lettere annue, soprattutto quando il contesto era complesso e le descrizioni dovevano riportare tutti i particolari. L’inserimento di altri documenti conferma ancora una volta che i gesuiti pensavano su livelli gesuitici, ma operavano anche a livello politico. Il testo scritto da Valdivia è un indizio di queste convergenze.

Dopo il tumultuoso 1612, nell’annua del 1614 Diego de Torres ritorna a una scrittura più descrittiva e priva di costruzione multiforme. L’annua del 12 giugno 1615, redatta in latino, descrive da lontano i percorsi della Compagnia cilena: senza dubbio, la frontiera della guerra difensiva era uno dei principali problemi per la provincia paraguayana. Tuttavia, nell’annua del 1614, il provinciale non incorpora le descrizioni sulla guerra difensiva, come egli stesso informa: “De las misiones en frontera araucana que están bajo la obediencia del viceprovincial Padre Luis de Valdivia, no hay necesidad de escribir algo a su Paternidad, ya que estoy convencido que lo habrá referido ya aquel Padre⁴⁰⁸”. Quasi certamente egli sapeva che il 2 febbraio del 1615 Valdivia aveva scritto da Concepción una lunga lettera annua descrivendo i tre anni della Guerra difensiva⁴⁰⁹. In calce al testo non c’è alcun dato riferibile alla spedizione del documento che per volontà di Valdivia ebbe Roma come “prima via”: “esta annua pido a VR en caridad passe en esta flota de 615 a Nuestro Padre General⁴¹⁰”.

In concomitanza con l’annua del 1614, c’è anche una “relazione” sulla pacificazione della frontiera, spedita da Valdivia al Generale Acquaviva: il testo fu composto nel novembre del 1613, cinque mesi prima della stesura dell’annua del 1613, redatta l’8 aprile del 1614. È probabile che il provinciale ne fosse già a conoscenza, considerato che in cinquanta punti espone al Generale i problemi della guerra, lo stato di avanzamento della pace, la mediazione religiosa, i dialoghi politici con il governatore e il martirio di Elicura⁴¹¹; per cui decise di non includere un’esposizione più dettagliata sul Cile.

Dal 1607 al 1615 il provinciale del Paraguay fu Diego de Torres, succeduto da Pedro de Oñate, il quale fu in carica dal 1615 al 1625. Sebbene sia stata evidenziata la loro struttura standardizzata, priva di ambizione estetica, e fortemente referenziale al contesto, le lettere annue sono espressione dello stile politico e religioso dei provinciali. Al riguardo, sono note le dure dispute tra Oñate e Valdivia sulle intromissioni politiche dei gesuiti, soprattutto di Valdivia, nel Cile. Inoltre, Oñate riconobbe l’importanza del progetto difensivo e del personaggio-mediatore della politica di pace⁴¹². Tuttavia la sua preoccupazione era rivolta verso lo spirito antigesuita

⁴⁰⁶ BN, *Mss M*, tomo 117, doc. 2059.

⁴⁰⁷ *DHA*, vol. XIX, 233.

⁴⁰⁸ *DHA*, vol. XIX, 474.

⁴⁰⁹ Luis de Valdivia, “Letras annuas de la mission de la tierra de guerra en el Reyno de Chile por los Padres de la Compañía de Jesús”, in ARSI, *Chil.* vol.4, foll. 2-17.

⁴¹⁰ ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 18v.

⁴¹¹ “Relación breve de lo sucedido en la pacificación del reyno de Chile por los medios que Su Majestad cometió al señor marqués de Montesclaros, virrey del Piru, que llevo a su cargo el padre Luis de Valdivia de la Compañía de Ihs desde 13 de mayo de 1612 hasta primero de noviembre de 1613 años”, in ARSI, *Chil.* vol. 4, foll. 39-51.

⁴¹² Così fu definito dal provinciale nella lettera annua del 1618 e del 1619, scritta il 17 febbraio del 1610, “con todos eso ha sacado Nuestro señor del por medio del Padre Luis de Valdivia inestimables bienes espirituales para aquel Reino. El 1º que ya todos están convencidos en la ciudad de Concepción que lo que conviene es la guerra defensiva porque ven al ojo cuan

condizionato dalle pratiche politiche di Valdivia. Nella lettera annua del 1617, redatta il 22 aprile del 1618, il provinciale racconta due dimensioni, l'una dei benefici della pace attraverso la Guerra difensiva e l'altra dell'inquietudine delle accuse e i rumori contro Valdivia:

“Como este Reyno posee el demonio tantas almas por medio del servicio personal y entienden se les han de quitar por medio de la Compañía especialmente por medio del Padre Luis de Valdivia que es cosa que admira el montón de testimonios, que le levantan, comenzando algunos Religiosos en primer lugar a mover este cieno, y las tribulaciones, con que nos afligen, llamándonos cudisiosos, embusteros, ambiciosos, y otros nombres afrentosos semejantes a estos con que nos dan exemplo de paciencia y materia de alabar al señor cuya providencia en esta parte es maravillosa, porque acaban de murmurar de nosotros en las plaças y corrillos, nos tienen en tanta estima y veneración, que a cualquier trabajo, y enfermedad, que se les ofrecía nos llaman al punto para tratar sus almas y en este mesmo tipo los hijos de las lucido de la Ciudad y de nuestros estudios piden ser recibidos en nuestra Compañía”⁴¹³

Il tono della scrittura di Oñate è più pragmatico: egli non utilizza né trascrizioni di altri documenti, né rimanda ad altre lettere. Inoltre è assente la teatralità gesuita che Torres utilizzò diffusamente. La sua costruzione narrativa, in dialogo con il “collegamento orizzontale”, s'inquadra nei commenti molto brevi delle lettere spedite in Paraguay. Egli è quindi più diretto e pratico riguardo ai percorsi cileni. Tuttavia, in ogni lettera si nota la sua tensione con Valdivia. I testi redatti a ridosso del 1619, anno in cui Valdivia perse il sostegno del Generale, diventano sempre più oscuri nei confronti del gesuita. Ciò non deriva soltanto dal contesto locale, ma anche dal cambiamento delle politiche riguardo il Cile.

Come si evidenzierà nei prossimi capitoli, Vitelleschi vide in Valdivia un fondamento dell'antigesuitismo, i cui presupposti erano da individuare nella pratica politica e nella personalità del gesuita.

Come emerge dallo scambio epistolare tra il provinciale del Paraguay e il Generale, la percezione romana sul coinvolgimento politico di Valdivia, accettato e giustificato da Acquaviva, cambia: ne costituisce un esempio la risposta inviata da Roma a Oñate, in cui Vitelleschi confermò e assicurò che Valdivia non poteva ritornare alla viceprovincia cilena. Nel 1622, il Generale inviò risposte alla provincia del Paraguay di dieci lettere arrivate a Roma tra i mesi di febbraio, marzo, aprile e giugno del 1621⁴¹⁴.

“Mucha pena me ha dado el mal oficio que hizo el Padre Luis de Valdivia con el Señor Virrey del Perú, y para cumplir con mi obligación no puedo dexar de advertirle su falta, y juntamente cuan poca razón de estar quexoso de VR, a quien aseguro que no volverá el dicho Padre a esa Provincia”⁴¹⁵

Certamente nella stesura influirono non solo le lettere annue e i documenti spediti da Oñate verso Roma, ma anche le lettere inviate da Valdivia. Tra il 1615 e il 1626, Valdivia fu il protagonista assoluto dello scambio epistolare tra il centro e l'oltremare coloniale: la sua personalità emerge dalla descrizione dello sviluppo dei collegi, delle missioni e della Guerra difensiva. Oltre le lettere annue, Valdivia ebbe anche un importante scambio epistolare con Roma, in cui le risposte del provinciale mettono in evidenza i mutamenti, le polemiche e il

fácilmente con ello se defiende, y está en paz todo el Reino y se vive con mucha seguridad en la ciudad de la Concepción y ha crecido en estos pocos años 3 poblado más de lo que antes”, in *DHA*, vol. XX, 187.

⁴¹³ *DHA*, vol. XX, 159-60.

⁴¹⁴ “Diez carta de VR escritas en los meses de febrero, marzo, abril y junio de 1621 he recibido: hanme sido de particular consuelo las buenas nuevas que en ellas me da del estado de la Provincia en particular de los Collegios de Santiago de Chile, Concepcion y Mendoza que VR habia visitado”, in *A mis manos han llegado*, doc. 403, 271.

⁴¹⁵ *A mis manos han llegado*, doc. 403, 271.

sostegno romano al gesuita. Nel 1618, Vitelleschi rispose a quattro lettere spedite da Valdivia nell'aprile del 1617 e a una dell'ottobre 1616. Nell'ultimo paragrafo sono contenute informazioni sui rapporti tra Valdivia e il provinciale, che peraltro furono molto complessi⁴¹⁶:

“Por remate de esta quiero agradecer (como lo agradezco con verdadero y paterno afecto) lo mucho y bien que VR ha trabajado en esse Reyno, y en particular, estos últimos años, de que quedo consoladissimo y con mucha esperanza que el Señor por quien lo ha hecho lo premiara con ventajas. Y por ver que VR se halla cansado y según dice con muchos achaques, resolví aliviarle del cuidado dessas misiones y disposición de los sujetos que ay en ellas, encargándole al P. provincial que lo visite, disponga y gobierne como lo restante de la provincia. Y porque se lo tengo escrito mucho ha, y creo lo habrá avisado a VR no diré mas en esta que rogarle me encomiende al Señor en sus santos sacrificios”⁴¹⁷

Come si legge, il Generale dispose una visita del provinciale del Paraguay in Cile. Tuttavia, mentre Roma inviava Oñate a fare una visita, il 3 e il 6 febbraio del 1618, Valdivia scriveva alla città dei papi⁴¹⁸, con l'intento di unire la viceprovincia del Cile alla provincia peruviana. In contrasto con le decisioni centrali, Valdivia propose un'unione⁴¹⁹, ma la risposta, arrivata l'anno seguente, era prudente condizionata dalla distanza spaziale e temporale. Di conseguenza, nel giugno del 1619, Vitelleschi giustifica la sua risposta attraverso la dinamica d'informazione della Compagnia: il procuratore delle indie, inviato dal Cile, doveva riportare le informazioni e le considerazioni specifiche in modo che i padri consultori a Roma potessero prendere una decisione al riguardo⁴²⁰.

Lo scambio epistolare si protrasse fino al 1620, anno in cui il Generale, rispondendo alle lettere scritte da Valdivia nel settembre del 1618 e nel marzo del 1619, riporta della visita del provinciale Oñate e della decisione di far ritornare Valdivia in Spagna. Qui non interessa comprendere se i rapporti conflittuali tra il provinciale e il gesuita fossero determinanti dall'ultimo viaggio di Valdivia, piuttosto è importante evidenziare la circolazione d'informazioni sul buon governo gesuitico e la politica della Monarchia. Inoltre, quando il Generale inviò la sua risposta, Valdivia era già in viaggio verso la Spagna, essendo partito nel novembre del 1619. Nel testo di Vitelleschi ci sono delle convergenze tra il buon governo gesuitico e la trama delle decisioni della Monarchia riguardo il ritorno del gesuita; quindi Roma aspettava i provvedimenti della Monarchia e le risposte del Consiglio a Valdivia:

“Del consuelo que VR y esso Padres tuvieren con la visita del padre provincial no ha cabido acá mucha parte, por el que desseamos que siempre tengan los hijos de la Compañía, que tan bien empleados están. Para el buen asiento desse Colegio y de las misiones a el sujetas, hará mucho al caso el haber VR dado cuenta de todo al P. provincial, el cual con su prudencia y experiencia de los de por allá, ira procurando medra de lo que se començo, mediante la religión y santo celo de VR, de cuya vuelta a España no puedo decir cosa ninguna hasta saberse lo que su Majestad y su Consejo responderá a la petición de VR; pues

⁴¹⁶ Díaz Blanco analizza le polemiche tra i due gesuiti in *Razón de Estado*, 272-96.

⁴¹⁷ *A mis manos han llegado*, doc. 265, 179.

⁴¹⁸ “En el mes de junio del presente año de 1619 recevi dos cartas de VR bien largas, su fecha en 3, y 6 de febrero de 1618; y como desseava tener aviso del estado de esas misiones y proceder de los nuestros que en ellas residen; las vi y lei de espacio desde la primera letra, hasta la postrera”, in *A mis manos han llegado*, doc. 280, 191.

⁴¹⁹ Secondo Astrain, questo fu il primo suggerimento per costituire il Cile come una viceprovincia indipendente. Si veda *Historia*, vol. V, 652.

⁴²⁰ “Lo de aver de tener esso total dependencia del provincial del Piru, y gobierno de Lyma, por las razones de VR apunta, es negocio que requiere Madura consideracion; presto llegara aca el procurador, que en aquella Provincia eligieron; y no tardaran mucho a embiar tambien dessa; conferirase con entrambos, y VR puede con claridad avisar los motivos que se le ofrecieren para semejante mudança, y oídos dichos procuradores, y visto lo que VR escribiere, y comunicándolo todo con los Padres Assistentes; se resolverá lo que pareciera ser mas cuento al gobierno, y utilidad de los hijos de la Compañía y se avisara dello”, in *A mis manos han llegado*, doc. 280, 192.

habiendo ido allá por su orden expresó, no conviene resolver nada que desdiga del, y mientras no se supiere su respuesta, se terna el debido cuidado con la salud, consuelo y alivio de VR a quien guarde nuestro Señor como desseo. En los santos sacrificios”⁴²¹

Tuttavia non andò sempre così. Riguardo il viaggio di Valdivia in Spagna e un possibile ritorno al Cile, il Generale dimostrò che alcuni argomenti non dovevano trascendere le frontiere romane e che le soluzioni si dovevano ricercare all'interno delle strutture gesuitiche. Il problema delle convergenze delle decisioni centrali sulle problematiche periferiche fu posto dal gesuita Gaspar Sobrino, stretto collaboratore di Valdivia. Durante le dure dispute politiche e religiose sull'efficacia del progetto di pace a seguito del martirio di Elicura, Sobrino fu inviato da Valdivia a Madrid per sostenere l'importanza della Guerra difensiva davanti al Consiglio del Re.⁴²² Tuttavia, nel 1621 troviamo un altro Sobrino: il 28 marzo e il 26 aprile del 1621, il gesuita scrisse al Generale, preoccupato di un potenziale ritorno di Valdivia in Cile. Nel 1622 Vitelleschi rispose tranquillizzandolo⁴²³; quindi il Generale scrisse una lettera punitiva a Nicolás Durán, importante gesuita del vicereame peruviano, preoccupato per una lettera scritta da Sobrino al Re sul ritorno di Valdivia, per non aver informato prima Roma:

“Dizenme que el Padre Gaspar Sobrino escribió a su Majestad pidiéndole que no volviese al Reyno de Chile el Padre Valdivia; esto ha parecido mal, y con mucha raçon; que semejantes cosas no las había de escribir el dicho Padre al Rey, sino a mí, constatando a VR que escribió la dicha carta, dele un muy buen capelo en el refectorio y pondéresele su falta, dándole la penitencia por ella que pareçiere a VR”⁴²⁴

A volte le reti d'informazione creavano problema interni: secondo il Generale, un'incertezza interna, come furono i viaggi di Valdivia, doveva essere risolta all'interno della struttura gesuitica, soprattutto quando, come in questo caso, la partenza di Valdivia per la Spagna era già stata decisa da Vitelleschi. È certo che le decisioni riguardo il futuro di un personaggio come Valdivia, mediatore politico e religioso tra il Re e il Generale, che andava oltre i limiti delle strutture gesuitiche, non dipendessero solo da Roma. I suoi percorsi biografici e storici lo dimostrano; sebbene talvolta, le ragioni del “buon governo”, non convergessero con la prospettiva romana.

Le lettere scritte da Valdivia e da Sobrino a Roma non sono pervenute nella loro totalità; tuttavia le risposte del Generale consentono di ricavarne il contenuto. Sebbene il testo sia velato e pieno di sfumature, è possibile individuare le due facce del documento. Lo stesso può dirsi delle lettere annue: pur essendo molto difficile ricostruire l'intero percorso dei documenti e dei mediatori che interagirono tra il centro e le periferie, le annue consentono di leggere in

⁴²¹ *A mis manos han llegado*, doc. 309, 206.

⁴²² “Por todo lo cual suplica a Vuestra Majestad mande se considere lo que aquí esta propuesto con la ponderación y advertencia que materia tan grave pide y que se vean en el consejo los memoriales que tiene presentados a Vuestra Majestad examinando muy por menudo la fuerza de las razones el celo con que se dicen y los motivos de ambas guerras defensiva y ofensiva y para que de todo se pudiese deliberar con mayor acierto parece que ayudaría considerar de nuevo las resoluciones que de Vuestra Majestad llevo el padre Luis de Valdivia las cuales estando como están en su fuerza la dan también a la guerra defensiva que es el medio más proporcionado para la pacificación y conversión del reino de Chile en cuya prosecución servirá el padre Luis de Valdivia a Vuestra Majestad con sus compañeros hasta derramar su sangre y tendrán por gran dicha imitar en esto a los tres que tan gloriosamente en el valle de Elicura regaron la tierra con la suya y nos dejaron esperanzas del fruto grande que con tal riego se podrá coger”, in “Memorial del padre Gaspar Sobrino”, in *BHCh*, vol. II, doc. 212. Il documento si trova pure in BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1856 e AN, *VM*, vol. 292, foll. 190-207.

⁴²³ “Ya tenía yo noticia del inconveniente que se seguiría si volviese a ese Reyno el Padre Luis de Valdivia, y para prevenirlo he dado licencia al dicho Padre que se quede en Hespaña; y encargo al Padre Provincial que ninguno de los nuestros s entremeta en el arbitrio de la guerra defensiva, sino solamente en lo que es propio de nuestra profession”, in *A mis manos han llegado*, doc. 393, 266.

⁴²⁴ *A mis manos han llegado*, doc. 430, 290.

controluce non soltanto i progetti di salvezza spirituale, controllo politico e disciplinamento religioso in cui sono inserite, ma anche di ricostruire le reti d'informazione, quali i mittenti, i destinatari, i mediatori, i commenti ad altri testi e l'inclusione di documenti provenienti dal "collegamento orizzontale". Le trame delle lettere annue permettono di accedere alle dinamiche di comunicazione globale della Compagnia e di approfondire lo stile religioso e politico sia dei Generali che dei provinciali. Ciò è fondamentale per capire la costruzione narrativa delle annue e i loro riferimenti alla realtà.

Senza dubbio, le lettere annue sono parte della memoria e della storia dei gesuiti e dell'Ordine: si tratta di una tecnica di scrittura finalizzata a "fissare i ricordi" e impostare nella memoria i "luoghi" e le "immagini" di altri spazi⁴²⁵. Essa fu costruita attraverso un processo di scrittura multiforme, una narrazione polifonica basata sui commenti ad altri testi e l'incorporazione di altre scritture. Comunque, la visione del mondo è assolutamente monologica, quindi le trascrizioni, i commenti e rinvii ad altri testi né modificano né discutono la visione della realtà; bensì confermano e giustificano le relazioni spedite a Roma dal provinciale. Infine, come dimostra il frammento succitato, le lettere annue furono caratterizzate da una narrativa polifonica, ed inserite nelle circolazioni locali (raffigurate nello scambio locale) e sulle ambizioni globali (raffigurate nello scambio centrale).

⁴²⁵ Sulla "mnemotecnica" si veda l'eccezionale e l'importante libro scritto da Frances A. Yates, *L'arte della memoria* [1966], traduzione di Albano Biondi (Torino: Einaudi, 1993). Su una tecnica di mnemotecnica gesuita, attraverso la costruzione del "palazzo della memoria", si veda il fondamentale libro di Jonah D. Spence, *Il Palazzo della memoria di Matteo Ricci* (Milano: Adelphi, 2010). Un interessante passo del libro di Spence ritrae molto bene l'arte della memoria insegnata dal gesuita Ricci ai cinesi: "Il fine concreto di queste costruzioni mentali era l'organizzazione di spazi capaci d'immaginare gli infiniti concetti costituenti l'insieme delle conoscenze umane. Se vogliamo ricordare una cosa, precisava Ricci, dobbiamo attribuirle un'immagine, assegnando a quest'ultima un luogo ove rimanga ben protetta finché ci occorra richiamarla alla luce con uno sforzo di memoria. Dal momento che un simile sistema mnemonico può funzionare solo se le immagini rimangono sempre al loro posto e se si è in grado di ricordare rapidamente dove sono state immagazzinate, la cosa più ovvia e più semplice da fare parrebbe d'affidarsi a luoghi reali così noti da non correre il rischio di dimenticarli. Ma sarebbe un grosso errore, concludeva Ricci: infatti solo aumentando il numero dei luoghi e il corrispondente numero di immagini che è possibile collocarvi la memoria si dilata e si rafforza", 18.

PARTE SECONDA
I TRE TEMPI DELLA COMPAGNIA

CAPITOLO III

IL DESIDERIO (PERIFERICO) DELLE INDIE (1568-1598)

ORGANIZZANDO UN ALTRO DESIDERIO DELLE INDIE

“A esta señora topé después en Chile, sin saber yo nada de esto, ya vieja de sesenta y seis años, tan santa, que había veinte años que desde la media noche estaba seis horas en éxtasis, y traía de aquella edad un asperísimo cilicio; había hecho muchos milagros y tenido revelación doce años antes que había de ver la Compañía en Chile, como la vio. Y de todo esto y de otras muchas cosas suyas grandes me dio cuenta esta señora, siendo Superior en el reino de Chile”

(Luis de Valdivia su Catalina de Miranda)⁴²⁶

L'8 maggio del 1583, prima di diventare missionario in Etiopia, lo spagnolo Pedro Páez (1564-1622)⁴²⁷ scrive da Belmonte una bella lettera *indipeta* al Generale Claudio Acquaviva, in cui esprime il suo desiderio di partire per il Giappone o la Cina:

“El señor que por su infinita misericordia me llamo a la Compañía, estando yo muy lejos dello, me ha dado deseos muy eficaces de padecer trabajos por su amor, y en servicio de la Compañía, y aunque es verdad que estos deseos los he obtenido desde que estuve en el noviciado, con todo eso no eran de suerte que me forçacen a hacer esto; solo deseaba, y pedía a nro señor, me enviase V.P. al Japón o a la China, sin que yo lo pidiese: Pero ahora no me parece cumpliría con lo que Dios nro Señor meda a sentir sino pidiese a VP alguna misión destas, y digo destas por lo nuevo que yo me inclino a estas pero no por esto no me será de grandísimo consuelo cualquiera otra, a que VP me mandare ir, aunque estoy cierto me faltan todas las buenas partes que para semejantes misiones se requieren, porque delante de nro señor me atrevo a decir, que no me parece soy para exercitar el más mínimo ministerio en que por acá se ocupa la Compañía, solo la confiança que tengo en el que puso en mi coraçon tan vehemente deseo, me hace a través desto, y que no me parezcan dificultosas cualesquiera trabajos, ni peligros aunque sean de muerte. Antes en solo pensar de morir por su amor recibo tanto contento que aunque no se me diese otro premio por ello con este estaría muy bien pagado y ansi por amor deste señor pido VP me mande embiar a parte donde pueda dar la vida por aquel, que la libro de tantos peligros, y tempestades como tenía en el mundo; este nos guarde AVP por nuevos años como puede y todos sus hijos deseamos”⁴²⁸

L'*indipeta* è utile per capire lo spirito dei giovani gesuiti, i quali desideravano ardentemente diventare missionari nelle Indie orientali o nelle Indie occidentali⁴²⁹. Inoltre, essa evidenzia lo stato ideale del desiderio, considerato che precedeva l'iter burocratico, il confronto

⁴²⁶ Juan Eusebio Nieremberg, “Vida del P. Juan Suárez”, in *Varones ilustres de la Compañía de Jesús* (Bilbao: Administración de “El Mensajero del Corazón de Jesús”, 1898), 201.

⁴²⁷ Su Páez *DBCJ*, vol. IV, 2946-47.

⁴²⁸ ARSI, *FG.*, vol. 758, *Indipetae* 28, Hispania (1583-1604), fol. 84.

⁴²⁹ Prosperi, *Tribunali*, 586-99.

con altri giovani novizi e la decisione del generale. Al riguardo si segnala che nel “Fondo Gesuitico” dell’archivio gesuita di Roma sono conservate le lettere inviate ogni anno dai gesuiti, in particolare durante il generalato di Acquaviva: in esse vengono manifestate speranze e desideri di conversione universale fino al punto di scrivere con il proprio sangue; un gesto estremo, che esteriorizzava le proprie convinzioni⁴³⁰.

Sono poche le lettere *indipetae* scritte da gesuiti che poi furono inviati in Cile⁴³¹. Un’*indipeta* “cilena” è quella scritta da Gabriel de la Vega⁴³² a Siviglia, il 20 maggio del 1590: a differenza di Páez, Vega non ha le idee chiare riguardo il lavoro missionario che doveva realizzare, lasciandolo alla discrezione del Generale, tuttavia è sicuro di voler partire per le Indie:

“A seis años que estoy en la Compañía, y desde el principio dellos hasta hoy me ha hecho merced nuestro señor de darme deseos de padecer mucho por su amor y servirle en las cosas dificultosas y en que yo pueda muy particularmente mostrar que le amo, mas no me he visto determinado en practicar a que cosas o en que parte del mundo, y si alguna vez he deseado algún trabajo en particular, o ir a alguna parte, ha sido la razón total entender que allí se hallaba lo que tengo dicho en esto he tenido alguna remisión a veces como también en mi aprovechamiento aunque nunca he totalmente desistido dello, deseo que vuestra paternidad como quien me a de declarar la voluntad de Dios determine el modo, tiempo y lugar que en ello haya de haber, porque quanto es de mi parte estoy totalmente indiferente así para ir a otra cualquiera parte cerca o lexos, de fieles o infieles, gentiles o reges, como para quedarme en el lugar, ejercicio y modo de vivir que agora estoy a vuestra paternidad viere ser para más servicio de Dios por que a solo eso estoy determinado y no es mi intención en esta dexar de ir a indias por que a mí a esto ni a otra cualquiera mission siento aversión ni repugnancia sino solamente pretendo que vuestra paternidad sepa enteramente mi pecho y sabiéndole me ordene lo que fuere para más servicio de Dios en lo que toca a mi salud y fuerças”⁴³³

L’indifferenza nei confronti del lavoro missionario – del resto tutto era un esercizio per affermare la volontà di Dio – e la subordinazione al Generale comportarono per Vega dapprima un viaggio in Perù, quindi in Cile: posti lontani, abitati da infedeli e gentili, come cita nella sua lettera; un documento molto interessante, che testimonia i primi passi di un giovane gesuita, che fu uno dei primi missionari impegnati nell’espansione della Compagnia verso il sud del continente americano.

Queste lettere hanno esercitato un fascino tale da avere avuto ripercussioni sugli approcci storiografici a partire dagli anni Novanta fino ad oggi. Fonte formidabile, piena di tessiture e di una delicata narrativa in cui lo storico s’immerge, leggendo di giovani che scrivono al Generale per soddisfare il desiderio di apostolato universale. Alcune di esse presentano contenuti più concisi, espressione di una maggiore convinzione. In generale, è difficile inquadrare analiticamente queste lettere. È certo che costituiscono un filtro attraverso cui studiare non solo il

⁴³⁰ Sul caso italiano si veda Roscioni, *Il desiderio delle Indie*.

⁴³¹ Altre lettere *indipetae* trovate sono queste. *Indipetae* di Niccolò Mascardi scritta nel 1640: “prego VP per le viscere di Gesù Cristo a farmi partecipe di quelle fatiche, che gli imitatori di Cristo per suo amore volentieri sopportano, non volendo ne potendo senza gran dolore sopportare che tante anime ricomprate col pretioso sangue di Cristo periscano. Il che spero dovere ottenere con l’intercessione della Beata Vergine et de SS. Ignatio et Francesco incitati dai santi Sacrificii et oratione de VP alli quali molto mi raccomando. Di vostra Paternità indigno figlio er servo en Cristo. Niccolò Mascardi”, in ARSI, *FG*, Roma, 742, fol. 426; BCSI, *DHC*, vol. III, doc. 403. *Indipetae* di Giuseppe Adami scritta il 24 ottobre del 1641: “giacche l’animo mio via più desidera maggior carità e favore da VP che è d’essere anche io insieme con questi di Sicilia chiamato a compire tal impresa che Dio nostro Signore sopra ogni mio merito di giorno in giorno mi sprona, et accende con la sua liberale mano il cuor mio d’andar a spargere il sangue et la vita per amor suo, poiché tanto per me have fatto et fa quotidianamente, che se pur necessario fosse per un sol’anima, et d’andar a resistere alle fatiche del viaggio, ai disagi dei paesi et alla tirannica natura degli indiani. Però io in quanto fragili er caduco huomo m’accorgo che molto mi manca di quel spirito e fervore che per tal impresa è necessario onde confidatissimo nelle misericordia di tal Signore che giornalmente mi confonde di gratie et beneficci”, in ARSI, *FG*, Roma, 743, fol. 236; BCSI, *DHC*, vol. III, doc. 413.

⁴³² Spunti biografici in Tampe, *Catálogo*, 265.

⁴³³ ARSI, *FG*, vol. 758, *Indipetae* 28, Hispania (1583-1604), fol. 147.

percorso missionario, ma anche la circolazione delle lettere dalle Indie, la letteratura di viaggio e il desiderio di convertire l'altro, che alimentavano i giovani europei.

Alimentato dalla letteratura che parlava dell'oltremare⁴³⁴ e dalla stessa formazione educativa e istituzionale della Compagnia, questo desiderio era seguito da un percorso burocratico lento e complicato, che dipendeva dagli insediamenti gesuitici nel mondo. A volte, l'ambizione dei giovani novizi veniva limitata dalla realtà politica e, nel caso delle Indie occidentali, dall'organizzazione imperiale e dai meccanismi interni della Compagnia.

Intento di questo studio è quello di evidenziare due aspetti del desiderio gesuita: la soddisfazione di partire per le Indie occidentali e, allo stesso tempo, i desideri di espansione, conversione e disciplinamento delle popolazioni locali, che nascevano una volta giunti. Esso è originato dalla stessa matrice e ha la medesima ricezione e fortuna in Europa, tuttavia in questa sede, prendendo in esame lo spazio coloniale cileno, si descriverà in particolare la dimensione americana del desiderio, che si riferì all'organizzazione della conversione dell'altro e all'abitare lo spazio. Quindi, non si tratta dello stesso concetto presentato per esempio da Páez, di un'attrazione verso l'altro e della speranza di viaggio, bensì di un desiderio d'espansione, che doveva essere organizzato, soprattutto in accordo con la politica della Monarchia spagnola e le linee guide di Roma.

Il caso cileno, paraguaiano, ecuadoriano e quello del fiume della Plata dimostrerebbero che il desiderio seguiva diverse vie: da un lato, il soddisfare l'arrivo dei missionari europei; dall'altro, il "desiderio interno" di viaggiare, di convertire, di disciplinare e di abitare i nuovi spazi che venivano ad occupare il loro orizzonte. Tuttavia, il desiderio delle Indie veniva limitato da un contesto storico segnato dalla violenza, una determinata situazione politica, l'isolamento geografico e l'assenza di confratelli. È quindi necessario ricostruire le reti politiche dell'organizzazione del "desiderio interno", rintracciare i percorsi e la circolazione di tale organizzazione, tramite l'intenso scambio di lettere.

La ricostruzione della fitta rete politica che permise l'arrivo dei gesuiti nel 1593 dimostrerebbe che l'orizzonte missionario meridionale sorse prima di quell'anno e seguì complesse strade, per concludersi con il viaggio dei sette gesuiti dal Callao (Perù) a Coquimbo (Cile). Inoltre, per la storiografia cilena, salvo alcune eccezioni⁴³⁵, l'arrivo dei gesuiti in Cile comincia necessariamente con il viaggio del 1593, non considerando il periodo di organizzazione, circolazione e discussione del progetto.

Nell'*Historia de la Compañía de Jesús en Paraguay* (1754), lo storico ed esploratore gesuita Pedro Lozano (1697-1752) definisce i sette gesuiti arrivati a Lima nel 1586⁴³⁶ come

⁴³⁴ Si vedano i testi scritti da Prospero, "Otras Indias, 65-87; "Il missionario", 179-218; *Tribunali*, 551-99.

⁴³⁵ Rodrigo Moreno ha studiato alcuni lineamenti che permettono comprendere la Compagnia di Gesù nel Cile prima del 1593, in *Misiones en Chile Austral*. Anche Eduardo Tampe nella voce "Chile" nel *DHCH*, vol. I, 771.

⁴³⁶ Sui gesuiti in Perù sono ancora fondamentali i due volumi dell'*Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, vol. I. *Historia General y del Colegio de Lima*; vol. II *Relaciones de Colegios y Misiones*, edizione curata da Francisco Mateos (Madrid: CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944). Sui dati, cronologici e i personaggi si vedano Rubén Vargas Ugarte, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* IV vols. (Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963-1965); nella stessa logica: Ángel Santos, S.J., *Los jesuitas en América* (Madrid: MAPFRE, 1992). Per un'approssimazione generale: Antonio Egaña, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur* (Madrid: BAC, 1966). Pur con un'interpretazione a volte apologetica è ancora fondamentale l'opera di Astrain, *Historia*. Un'approssimazione più analitica in Aliocha Maldavsky, *Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640)* [tesi di dottorato] (Paris: Université Paris X-Nanterre, 2000).

“aquella feliz Tropa”⁴³⁷. Lozano presenta un aspetto fondamentale, quello della felicità dei missionari, mentre la “fama” degli appena arrivati si è già diffusa “por este amplísimo Imperio, y llegó presurosa a Chile”. Il desiderio di conversione ed espansione aveva ormai un altro orizzonte in cui la “truppa” poteva agire.

Con l’ascesa al trono di Filippo II, di Francisco de Borja al Generalato della Compagnia e di Francisco de Toledo a viceré del Perù, i gesuiti cominciarono una lenta ed organizzata espansione nel continente⁴³⁸. Ciò segnò un cambiamento rispetto al panorama precedente, in cui Carlo V non aveva permesso l’arrivo dei gesuiti fino al 1566, lasciando quindi la cristianizzazione ed espansione del cattolicesimo in mano agli agostiniani, ai domenicani e ai francescani. Differente era la situazione nell’orizzonte portoghese, in cui i missionari, appoggiati dal monarca, arrivarono in Brasile nel 1549⁴³⁹, solo otto anni dopo la partenza dall’Europa di Francisco Javier verso le Indie orientali. Dopo la fallimentare missione in Florida nel 1566, con l’arrivo nel vicereame peruviano e in quello messicano nel 1572, avendo giurisdizione anche nell’Avana e in Florida, i gesuiti si distribuirono nei due maggiori centri dai quali organizzare il “desiderio interno”. Nel 1585 arrivarono in Paraguay, l’anno seguente a Quito, nel 1589 a Tucumán, in Cile nel 1593 e nel 1598 in Nueva Granada⁴⁴⁰.



Fig. 6. Abraham Ortelius, *America Sive Novi Orbis Nova Descriptio* [1573]⁴⁴¹

⁴³⁷ Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, vol. I (Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 1754), libro II, cap. I, 117.

⁴³⁸ Si veda Giovanni Pizzorusso e M. Sanfilippo, “L’attenzione romana alla Chiesa coloniale ispano-americana nell’età di Filippo II”, in *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, a cura di José Martínez Millán (Madrid: Parteluz, 1998), 321-40.

⁴³⁹ José Eduardo Franco, *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, vol. I. *Das Origen sao Marques de Pombal* (Lisboa: Gradiva, 2006). Cfr. Charlotte de Castelnau-l’Estoile, *Les ouvriers d’une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620* (Paris-Lisbone: Centre Culturel Calouste Gubenkian, 2000).

⁴⁴⁰ Teófanos Egidio (a cura di), *Los jesuítas y el mundo hispánico* (Madrid: Marcial Pons, Fundación Carolina, 2004), 179-214. Su Nueva Granada si veda Carmen Bernand, “Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l’évangélisation de la Nouvelle Grenade”, *MEFRIM* 101 (1989): 789-815.

⁴⁴¹ BN, Archivo fotográfico y digital [www.memoriachilena.cl].

L'espansione verso il Cile fu impossibile durante il Generalato di Francisco de Borja (1565-1572)⁴⁴²; quindi venne discussa nel generalato di Everardo Mercuriano (1573-1580) e, finalmente, si consolidò come progetto con l'italiano Claudio Acquaviva (1581-1615). È interessante notare come l'espansione della Compagnia oltre i confini del Perù riprenda le linee guide romane, e lo stile politico del Generale, per poi evidenziare tre periodi ben diversi all'interno della Compagnia, in riferimento all'espansione periferica in America coloniale.

Con l'*Instructio de ratione a nostratibus in India servanda* (1567), inviata al primo provinciale del Perù, Jerónimo Ruiz del Portillo, Borja segnò il suo stile e le decisioni sull'espansione periferica. Questo stesso testo, fu inviato da Roma quando Ruiz prendeva la nave verso Lima:

“Donde quiera que los Nuestrs fueren, sea su primer cuidado de los ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus animas, y después atenderán a la conversión de los demás que no son baptizados, procediendo con prudentia, y no abrazando más de los que pueden apretar; y así no tengan por cosa espediente discurrir de una en otras partes para convertir gentes, con las cuales después no puedan tener cuenta; antes vayan ganando poco a poco, y fortificando lo ganado; que la intención de S.S., como a nosotros lo ha dicho, es que no se bauticen más de los que se puedan sostener en la fe. Para este efecto servirá, en las partes no del todo conquistadas ni ganadas, procurar hacer su residencia donde tiene la suya el gobernador, o donde haya presidio seguro; y allí procuren su iglesia y recaudo para el ministerio de los sacramentos y de la predicación; y aunque salgan a una parte y otras, cuando es menester, tornen a su residencia firme”⁴⁴³

Durante il suo generalato, il non abbracciare “mas de los que pueden apretar” si tradusse in un allineamento dell'espansione meridionale: ciò significò, da un lato, essere prudenti secondo il “modo di procedere” fissato nel capitolo II della settima parte delle *Costituzioni*⁴⁴⁴, ossia dare istruzioni globali per iscritto, individualizzando i mezzi, gli obiettivi e, soprattutto, creando una densa rete epistolare; dall'altro, affidare la prima cristianizzazione dei battezzati ad altri Ordini religiosi. Inoltre, in accordo con le *Industriae* (1548) scritte dal segretario di Ignazio, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), si regolamentavano i mezzi e gli scopi della Compagnia secondo gli ideali di prudenza⁴⁴⁵ e di organizzazione dei gesuiti come corpo disciplinato⁴⁴⁶.

⁴⁴² Su Borja Cándido de Dalmases, S.J., *El Padre Francisco de Borja* (Madrid: BAC, 1983); Mario Scaduto, S.J., *L'opera di Francesco Borgia (1565-1572). Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, V (Roma: La Civiltà Cattolica, 1992).

⁴⁴³ *Sanctus Franciscus Borgia quartus gandiaedux et Societatis Jesu Praepositus Generalis Tertius*, vol. IV 1565-1568 (Matriti: Typis Gabirelis Lopez del Horno, 1910), 420. Si veda la *MP*, vol. I, 122.

⁴⁴⁴ “Il Superiore quando invia qualcuno in un qualsiasi luogo, gli darà istruzioni esaurienti, e ordinariamente per iscritto, circa il modo di procedere e circa i mezzi che desidera che si impieghino in ordine al fine che si persegue. E, per mezzo di un frequente contatto epistolare e mediante informazioni, per quanto è possibile, su quanto accade, dal luogo dove risiede, non farà mancare, nella misura in cui le persone e gli affari lo richiedono, il suo consiglio e gli altri possibili aiuti, perché maggiormente si serva Dio nostro Signore e si promuova il bene comune da parte dei soggetti della Compagnia. Di tutto questo si dovrà avere tanta più cura, quanta più ne richiederanno l'importanza e le difficoltà dell'affare e la necessità di consiglio e di istruzioni”, *Costituzioni*, Parte settima, capitolo II “Le missioni da parte del Superiore della Compagnia”, in *Gli Scritti di Ignazio Loyola*, 589-9.

⁴⁴⁵ La “prudenza” fu definita da Polanco come “mui necesaria para usar este medio o aquel, en este o aquel modo; y para dispensar lo que se comunica a los proximos conforme a la capacidad dellos”, in *Pol. C.* vol. II, 800.

⁴⁴⁶ “In any event, the metaphor of a ‘body’ was inescapable for this or any other permanent association, and ‘body’ connoted neither informality nor free association. The Society of Jesus was unquestionably a corpus, a corporation, a ‘body mystical’; these terms were as appropriate for it as for a guild, a company of merchants, a commonwealth, or the Church as a whole. ‘Body’ in turn irresistibly implied headship: any ‘body’ must have a ‘head’ to which the ‘members’ are in some way subordinated. Such subordination, in other words a relation of command and obedience, is the ‘bond’ or ‘sinews’ which hold the body together. But just as a body corporate is not literally a body, so its head need not be a single individual”, in Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630* (New York: Cambridge University Press, 2004), 26.

Il 3 ottobre del 1568, Borja ribadisce quanto già scritto nell'*Instructio* del 1567, ma questa volta scrive quando Ruiz del Portillo si trova a Lima, soprattutto perché da Roma “no se entendían mejor las cosas de allá”:

“Aunque en esas partes con su santa devoción algunas personas ofrezcan en alguna parte, no se acepte ningún lugar, porque por ahora, fuera de la Ciudad de los Reyes, no se debe tomar obligación de asiento en el Perú sin que se entiendan acá mejor las cosas de allá, y haya gente que se pueda satisfacer (...) Haciéndose la residencia principal en la Ciudad de los Reyes, si fuere necesario repartirse algunos de los nuestros por los repartimiento de indios para doctrinarlos, sea con estas condiciones quanto fuere posible”⁴⁴⁷

“Conservare” i battezzati ed essere prudenti sono i due obiettivi dell’adattamento dei missionari inviati da Borja in Perù. Giunti in Perù, il loro desiderio di espansione periferica fu condizionato dal pragmatismo manifestato dal Generale nelle sue lettere, ma anche dallo stesso modo di procedere della Compagnia. La richiesta di prudenza era imposta anche dall’inquietudine romana riguardo i rapporti tra la Compagnia e gli altri Ordini religiosi, e, soprattutto, tra confessori gesuiti e potere politico locale. Per esempio, il viceré Toledo aveva uno stretto rapporto con la Compagnia dal 1570 e la situazione precedente era molto criticata da altri religiosi. Il 21 gennaio 1570, a Lima, così vengono descritti i rapporti tra il viceré e i gesuiti:

“El Visrey nos hace mucha merced y favor, pero yo me consolaría que ninguno de la Compañía le confesara, así por el bien universal de las almas como por la Compañía. Si en España se huye de confesar al Rey, con mayor razón en esta tierra al Visrey. *Porque de confesarle es imbiada la Compañía de las demás Ordenes, con las cuales conviene tener mucha unión* [...] Y si no se oyen los quejosos, pero de manera que, por cualquier vía, se vienen a ahuyentar las almas y no se hace los que pretende la Compañía. Demás desto, hay tantos negocios y tan escrupulosos en el gobierno, que no se yo cómo se puede gobernar cristianamente, si no es permitido y haciendo lo que pudiere hacer y remediar; y esto todo va a costas del pobre confesor. Porque si el Visrey puede socorrer a Chile con guerra ofensiva, o no, si se pueden conceder nuevas entradas en tierras y provincias nuevas, o no; si cumple el Rey con lo que hace en esta tierra, así con los naturales como con los españoles, o no; si por no cumplir como debe, si convendrá sacar plata desta tierra, o no, y otra infinidad de cosas, a de venir a manos del confesor, pues a de absolver al Visrey y le ha de gobernar su alma”⁴⁴⁸

Il pragmatismo di Borja è ancora più evidente in un’altra lettera scritta l’11 novembre 1570 allo stesso Ruiz del Portillo a Roma: compare l’affermazione già presente nel testo precedente, ossia di non abbracciare ciò che non si può realizzare, secondo lo stile della Compagnia. Prima dell’espansione era essenziale il consolidamento dello spazio peruviano attraverso i collegi:

“Aunque trata el Virey orden de Su Majestad de fundar collegios, por ahora no se tracte de aceptar otro ninguno, sino el de Lima y Cuzco, y aun a este del Cuzco al principio conviene enviar por modo de misión algunos Nuestros, y vista la disposición que hay se podrá enviar alguna gente hecha y otra que se vaya haciendo debajo de un maestro de novicios; y en lugar de abrazar Quito, Charcas y Chile, no será poco fundar bien los dos de Lima y Cuzco; y el poner los estudios cumplidos en Lima se podrá hacer poco a poco, presupuesto que se hará la fundación cual conviene según nuestros decretos para donde se tiene estudios cumplido.

Enviase el P. Fonseca, que al presente es Rector de Córdoba, para la institución de los novicios, y el P. Joseph de Acosta para lector y predicador, que es de los bueno que tenemos en España, y otros dos o tres buenos sujetos; y el año que viene, que se habrá de enviar Visitador, según el ordinario de nuestra

⁴⁴⁷ *Sanctus Franciscus Borgia*, 651.

⁴⁴⁸ *MP*, vol. I, 367-68 (il corsivo è nostro).

Compañía, llevara también otros buenos sujetos. Así que de nuestra parte no dejaremos de ayudar esa obra con el favor de Dios nuestro Señor”⁴⁴⁹

Borja discute dell’espansione, ma ritiene che prima di concretizzarla si debba consolidare lo spazio missionario peruviano tramite i collegi di Lima e di Cuzco. Del resto, egli non ebbe né l’organizzazione né gli uomini di cui necessitava per l’espansione che, di conseguenza, s’incominciò a concepire durante il generalato di Mercuriano. Quest’ultimo arrivò al potere quando i gesuiti si trovavano nel vicereame del Perù da cinque anni, e i collegi di Lima e Cuzco erano già funzionanti. Per quanto riguarda il lavoro missionario, la Compagnia era influenzata da José de Acosta, il quale era arrivato a Lima nel 1572. Inoltre nel 1576, la prima e la seconda Congregazione Provinciale gesuita - promosse ancora una volta da Acosta durante il suo provincialato in Perù - coincisero con l’inizio della stesura del suo *De Procuranda Indorum Salute* e con la creazione della dottrina di Juli. In cinque anni si passò dall’adattamento e dalla prudenza, che caratterizzarono lo stile di Borja, alla discussione, organizzazione e alla progettazione dell’espansione verso il Cile, sostenuta con determinazione anche da Filippo II.

Nel 1576 Mercuriano immaginava l’espansione missionaria verso sud tramite un processo graduale, che sarebbe potuto partire da Potosí; quindi informò il visitatore Juan de la Plaza (1527-1602)⁴⁵⁰ in una lettera del 28 novembre dello stesso anno⁴⁵¹. Senza leggere la missiva del Generale, il 12 dicembre, con una relazione di visita, il visitatore confermò da Cuzco l’ordine che proveniva da Roma: in essa c’è un passo fondamentale in cui la missione è concepita come una via d’espansione e una struttura che occupa e abita lo spazio; componenti costitutivi dell’istituzionalizzazione della missione moderna come residenza⁴⁵²:

“Aquí se podría ir por vía de misión habiendo más gente de la que ahora hay en esta provincia; y ofreciéndose comodidad de fundación, es asiento importante para hace fruto en españoles e indios, que son muchos los que hay en aquella provincia”⁴⁵³

Nella relazione inviata da Plaza a Mercuriano è contenuto un principio fondamentale per l’espansione meridionale: nella creazione di missioni si doveva seguire una “via” per ottenere “frutti”, come aveva già intuito il Generale da Roma, individuando nella missione e nelle residenze un “gradino” di partenza verso altri luoghi. Si passò dal “non abbracciare” altri spazi sostenuto di Borja al processo graduale di espansione di Mercuriano: la missione si trasformò nel filtro potenziale e ideale per realizzare l’espansione meridionale e quindi il desiderio periferico.

Ciò è confermato dagli atti della Prima Congregazione Provinciale, in cui si affermò che l’idea di “spedizione” ed “esplorazione” dovesse concludersi con la costituzione della missione. Tuttavia, in questa occasione si specificarono gli spazi: l’orizzonte missionario non era più uno spazio omogeneo; inoltre ne venivano individuate e catalogate le problematiche.

A Cuzco, l’11 dicembre 1576, furono scritti gli atti della Congregazione:

“His casus videbantur ómnibus Patribus maxime debere esse sequentes: primus est, novis expeditionibus, aut explorationibus, aut profectionibus, quas nostrates vocant entradas o descubrimientos o conquistas, open auxiliumve praebere, hominibus Societatis ad comitandum datis.

⁴⁴⁹ *MP*, vol. I, 390-91.

⁴⁵⁰ Juan de la Plaza realizzò una visita a Juli, Potosí, La Paz, Arequipa e Cuzco in *DBCJ*, vol. IV, 3153-54.

⁴⁵¹ “(...) cuanto entiendo que podrá servir para escala de las nuevas regiones que se van descubriendo V.R. provea de gente de confianza, como lo pide el puesto”, in *MP*, vol. II, 45.

⁴⁵² Si veda Prosperi, “L’Europa cristiana”, 209-15.

⁴⁵³ *MP*, vol. II, 183.

Secundus: statuere missiones transmarinas, ut in Chilae regnum, aut Terrae Firmae; aut etiam eas missiones, quae, quamvis terrestre itinere, aequales tamen his sunt, ut ultra Quitum et Charcas.
Tertius: mittere ad fidem praedicandam barbaris infidelibus nondum domitis”⁴⁵⁴

Il giorno seguente, il 12 dicembre, lo stesso in cui il visitatore de la Plaza inviò la sua relazione di visita, José de Acosta, Baltasar Piñas e lo stesso Plaza inviarono un memoriale al Generale, sottolineando la mancanza di operatori evangelici; individuando futuri spazi missionari e sollecitando l’invio di studenti, gesuiti italiani e persone con una dimostrata “vocazione di india” e “forte ubbidienza”⁴⁵⁵.

Individuati gli spazi dell’espansione, cominciava il processo dell’organizzazione e pianificazione delle periferie: Quito, Charcas, Chile, Paraguay, Tucumán e Nueva Granada erano i luoghi da convertire e ridurre. Infine, una “Real Cédula” di Filippo II, inviata dall’Escorial il 5 agosto del 1577, autorizzava il viaggio della Compagnia di Gesù in Cile. Ciò segnò il punto di svolta, in cui i due poteri centrali furono uniti riguardo la spedizione dei missionari.

Nell’ottobre del 1578 - due anni dopo gli atti della Congregazione, la relazione del visitatore Plaza e la lettera scritta da Acosta e Piñas - Mercuriano inviò a Piñas, che si trovava a Madrid, una lettera con cui confermava la spedizione in Cile, Quito e Tucumán. Madrid, Roma e Perù furono quindi in sintonia sull’espansione territoriale della Compagnia che, secondo il Generale, doveva seguire il “modo della Compagnia”:

“Habiendo tan buena copia de gente hay allá y se envía de nuevo, se podrán hacer misiones al Quito, al Chile, a Tucumán, y a otras partes donde Dios nuestro Señor les abriere la puerta.

Sea su principal cuidado poner las cosas todas de essa provincia al modo de la Compañía y a la observancia de nuestro Instituto, confiando que quanto más se guardare la disciplina religiosa que el Señor nos ha dado, tanto serán más fructuosos nuestros ministerios, y ayudará mucho para esto poner en practica todas las reglas revistas que se envían y las demás”⁴⁵⁶

La conformità del “nostro Istituto” seguì il “modo” descritto nelle *Costituzioni*, con cui si chiedeva chiaramente un intenso scambio epistolare, che seguisse su strade parallele e sintonizzate le attività dei tre spazi che organizzavano, discutevano e pianificavano l’espansione periferica⁴⁵⁷. Per esempio, nel tempo stesso in cui Mercuriano scriveva la citata lettera a Piñas da Cuzco, il 16 ottobre del 1578 Plaza e Acosta rispondevano al Generale sulla possibilità di fondare un Collegio a Quito o in Cile, se in linea con la “nostra Costituzione”⁴⁵⁸. Quasi un mese

⁴⁵⁴ *MP*, vol. II, 73.

⁴⁵⁵ “Memoria de lo que ha de tratar el Padre Procurador deste Provincia del Perú con Nuestro Padre General. Para obreros especialmente de indios, seis o siete, porque en todo el Reino piden padres de la Compañía; y véese por experiencia que es grande el afición de los indios y el fruto que en ellos se hace; y de fuera del Reino piden también de Chile y Tucumán, y de los indios infieles que están pasados los Andes; y para el mismo efecto, seis u ocho estudiantes acabada su probación, que puedan acá acabar sus estudios y aprender bien la lengua y junto con estos, tres o cuatro coadjutores de confianza, para los colegios. Por todos parece serán necesarios veinte y cuatro.

Destos podrían ser algunos italianos, especialmente para obreros en los naturales, que es los necesarios, porque toman bien la lengua de acá, y con su habilidad y suavidad se entienden harían mucho fruto.

Que los que ovieran de venir a estas partes, sean de virtud probada y se conozca en ellos vocación de Indias, o a lo menos firme obediencia: porque de otra manera, de más de no hacer fruto, acá ellos vivirán desconsolados y darán no poca desedificación”, in *MP*, vol. II, 104-5.

⁴⁵⁶ *MP*, vol. II, 418-19.

⁴⁵⁷ Per un’approssimazione allo “spazio tripolare” delle missioni si veda Antonella Romano, “Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América”, in Elisabetta Corsi (a cura di). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (México, D.F.: El Colegio de México, 2008), 253-77.

⁴⁵⁸ “Facultad para aceptar algún colegio en parte que pareciese muy comoda para el bien deste Reino, como en Chile o en Quito, quando en la aceptación de Roma, o confirmación, se viesse claro que se perdia la ocasión de la fundación que se ofrece; en tal

dopo, il 15 novembre del 1578, e senza essere a conoscenza del testo spedito da Cuzco, il Generale inviò da Roma una lettera al provinciale Acosta a Lima, in cui il Cile è definito uno spazio “conveniente” per future missioni⁴⁵⁹.

È interessante osservare come tali testi, scritti nell’arco temporale di due mesi e quasi parallelamente, s’incrociarono nel viaggio per l’Atlantico e portarono risposte, senza aver letto le lettere. Gli autori scrissero al presente, affrontando gli stessi argomenti, creando una sorta di dialogo. Ciò fu dovuto non solo all’intenso scambio epistolare e al permanente flusso di domande, risposte e istruzioni da Roma, ma anche all’*Instructio* scritta da Borja nel 1568, in cui è discussa l’espansione periferica in America meridionale, creando dunque una simultaneità spaziale delle idee attraverso uno spazio interconnesso.

Riguardo l’espansione in Cile, lo scambio epistolare fra Perù e Roma continuò intensamente fra il 1579 e il 1580: come informò Acosta l’11 aprile del 1579⁴⁶⁰, il denaro, la mancanza di operatori, il possibile collegio a Santiago e il problema degli “inglesi luterani” con il loro “maledetto vizio” figuravano come i principali problemi del sud; ad essi si andava ad aggiungere la persistente guerra contro i mapuche nel Biobío: un grave problema politico, sociale ed economico per il vicereame.

Tra i punti principali del generalato di Mercuriano sull’espansione dal Perù, si individuano la Congregazione provinciale del 1576 - che segnò l’inizio della discussione e pianificazione dell’espansione missionaria - e la Real Cédula del 1577 sul viaggio di missionari in Cile, pur senza effetto legale; due eventi che definirono lo spazio che veniva discusso dall’Europa e anche dal Perù, suscettibile di espansione.

Il ciclo di Mercuriano sulla fondazione di collegi e di missioni nello spazio missionario peruviano trovò nei due testi scritti dal visitatore de la Plaza una conferma delle discussioni che, dal 1573, furono presenti nello scambio epistolare. Da Lima, il 25 aprile del 1579, in una relazione di visita di Plaza, fu confermata la necessità di creare il collegio a Santiago per la “propagazione del Vangelo”⁴⁶¹; in un’altra, del giugno 1579, lo stesso visitatore diede uno stimolo fondamentale all’organizzazione dello spazio missionario attraverso le provincie. Egli pronosticò in forma pratica e intelligente il problema della grandezza dello spazio e la difficoltà per i futuri lavori missionari:

“Lo segundo porque andando en el tiempo, y no muy tarde, será necesario dividir Provincias en este Reino, como son el Reino de Quito, de Chile y Tucumán y esta Provincia del Perú, que serán cuatro, porque un Provincial es imposible gobernar estas cuatro Provincias por la mucha distancia que hay de unas a otras; y habiendo cuatro Provinciales será necesario un Superior a ellos, porque de otra manera abra muchas dificultades en el gobierno, porque ningún Provincial gustara de ser regido por el Provincial de otra Provincia”⁴⁶²

Prima dell’arrivo effettivo dei gesuiti in Cile, lo spazio era già stato diviso come Provincia dal visitatore: fatto notevole, realizzato da Plaza in vista del “buon governo”, in attesa dei nuovi insediamenti gesuiti. Il 25 febbraio del 1580, Mercuriano chiuse la sua politica sull’espansione verso il Cile con una lettera indirizzata a Baltasar Piñas, che si trovava a Madrid,

caso, que el Provincial, con parecer de sus consultores, o la mayor parte dellos, pueda aceptar el tal colegio, ofreciéndolo conforma a nuestra Constituciones, sin condición extraordinaria gravante”, in *MP*, vol. II, 497.

⁴⁵⁹ “Cuanto a la misión para Chile, que el Rey pide, y la de Quito, que parece conveniente, el Padre Piñas lleva orden para la una y para la otra; y con el socorro de gente que lleva, se podrá dar recaudo a todo”, in *MP*, vol. II, 528.

⁴⁶⁰ *MP*, vol. II, 636-7.

⁴⁶¹ *MP*, vol. II, 652-3 e 690.

⁴⁶² *MP*, vol. II, 722.

in cui confermò il suo desiderio e le aspirazioni del Re riguardo l'arrivo della Compagnia in Cile. Come nel testo del 1576, il Generale tornò a insistere sulle due qualità dell'espansione meridionale: doveva avvenire attraverso "via di missione" e in forma graduale, in altre parole, si doveva "compiere tutto piano piano", imparando anche le lingue locali⁴⁶³.

Sembrerebbe che durante il generalato di Mercuriano, la discussione e la pianificazione attraverso flussi di persone e di lettere fossero sterili, considerato che niente fu portato a termine e tutto rimase bloccato. Tuttavia, fu proprio tale pianificazione sulle periferie che permise il consolidamento del progetto sotto Acquaviva. Furono sette anni in cui la Compagnia prese coscienza delle urgenze spirituali e temporali dell'espansione periferica, a partire dal Perù. Si trattò quindi di discussioni che poi furono sfruttate intelligentemente durante il generalato dell'italiano.

L'arrivo del primo italiano al generalato della Compagnia nel 1581 segnò l'inizio di un processo accelerato di uniformità educativa, di disciplina spirituale e d'identità missionaria. Questo processo coincise inoltre con l'espansione planetaria dei gesuiti⁴⁶⁴. In questa prospettiva, esiste un certo consenso storiografico sull'importanza dell'arrivo di Claudio Acquaviva per l'elaborazione e la definizione dei diversi ruoli della Compagnia in Europa e fuori delle frontiere europee. Il generalato di Acquaviva ridefinì lo spazio della Compagnia, trasformandone la forma stessa, individuando nella missione un elemento di convergenza tra la spiritualità gesuita, l'aiuto al prossimo e un apostolato universale di conversione e di disciplina⁴⁶⁵.

Fu un intenso periodo intellettuale che trovò riflesso anche nelle diverse direttive del Generale: per esempio, nel *De studio perfectionis et caritate fraterna* (1586); *Quissit de orationis et poenitentiarum usus* (1590); *De jubileo et missionibus* (1599); *De modo istituendarum missionum* (1599); *De renovationes spiritus et corrispondentia cum Deo* (1604). Inoltre nel 1599 furono pubblicati testi importanti: il *Directorium in exercitia spiritualia*, sulla pratica degli *Esercizi spirituali* e, fondamentale, la terza redazione della *Ratio Studiorum* (1599), che uniformò l'educazione dei futuri gesuiti. Quanto agli spazi di discussione, venne realizzata la V Congregazione Generale, con cui prese considerevole forza la discussione sui discendenti di ebrei, *moriscos*, meticci e creoli all'interno della Compagnia⁴⁶⁶.

Fu un periodo di cambiamento, rinnovamento e ridefinizione, la cui eco giunse anche nello spazio missionario del vicereame peruviano. Due lettere di Acquaviva segnarono il periodo di mobilità e di riaffermazione della vocazione: nella *Carta circular a los de Perú y Mejico*⁴⁶⁷, il 15 giugno del 1584, il Generale identificò i due centri da cui la vocazione doveva uscire a cercare le anime degli altri. Confermando queste premesse, sebbene questa volta estendendole a tutta la Compagnia, l'1 agosto del 1594, nella *Lettere de' Prepositi Generali a' Padri, e Fratelli*

⁴⁶³ "También avisan que se pide gente para el Chile y para Quito y Nuevo Reino, y aun para los indios que están de la otra parte de las Andes VR lleva buena gente, y al Chile se podrán enviar algunos por via de misión, pues que el Rey lo encarga, los cuales avisaran del estado de aquella tierra y de lo que allí se podrá hacer; a lo demás se podrá ir cumpliendo poco a poco, como Dios nuestro Señor proveyere gente; y procure VR que se hagan buenas lenguas, que esto me ha consolado mucho ver la aplicación que se tiene en Perú a deprender las lenguas. Cuando VR estuvo aquí, se le dio orden también desto de las misiones", in *MP*, vol. II, 806.

⁴⁶⁴ Si veda *I gesuiti ai tempi di Acquaviva*.

⁴⁶⁵ Importante ancora l'articolo scritto da Michel de Certeau sulla riforma spirituale nel generalato dell'italiano, si veda "La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva", in *Les Jésuites*. È importante ancora la voce scritta da Rosa, "Acquaviva, Claudio", in *DBI*.

⁴⁶⁶ Si veda Robert Aleksander Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus* (Leiden-Boston: Brill, 2009). Sulla discussione tra Pedro de Ribadeneyra e Claudio Acquaviva sulla "purezza di sangue" in Mario Prades, "Pedro de Ribadeneyra a Claudio Acquaviva. Un episodio de la polémica jesuita sobre los estatutos de pureza de sangre", *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno* 6 (2012): 125-45.

⁴⁶⁷ *ARSI, Per.*, vol. 1, foll. 1-6v.

della Compagnia di Gesù, egli si soffermò sul fervore e zelo che dovevano avere i lavori missionari⁴⁶⁸.

L'arrivo a Roma di Acquaviva coincise anche con un periodo d'intensi mutamenti all'interno della Compagnia in Perù. Nel 1581 si concluse il provincialato di Acosta, non senza polemiche con Piñas e il visitatore de la Plaza. Quanto all'espansione, essi fondarono cinque collegi, rispettivamente nelle città di Lima, Cuzco, Arequipa, Potosí e La Paz⁴⁶⁹, oltre a due dottrine a Santiago del Cercado e Juli⁴⁷⁰. Le missioni, in Paraguay nel 1585, Quito nel 1586, Santa Cruz de la Sierra nel 1587⁴⁷¹ e Tucumán nel 1589, appaiono come i nuovi orizzonti geografici ormai conquistati.

L'identificazione dello spazio cileno come un prolungamento missionario si consolidò e sviluppò a seguito delle decisioni prese a Madrid e Roma. La ricerca dell'uniformità spirituale e di disciplina della Chiesa cattolica in America del sud trovò nel Terzo Concilio di Lima (1582-1583)⁴⁷² un importante sostegno: vi parteciparono il vescovo di Santiago, Diego de Medellín⁴⁷³, e il vescovo dell'Imperial, Antonio de San Miguel⁴⁷⁴. Si trattò di un Concilio dove i gesuiti furono protagonisti, principalmente José de Acosta⁴⁷⁵, il quale redasse gli atti e compose il catechismo bilingue in quechua ed aymará per la cristianizzazione degli indigeni⁴⁷⁶.

⁴⁶⁸ “In somma la gratia della nostra vocatione non ricerca huomini quasi fermi, & legati in un luoco; & l'esser professi ci obbliga ad andare dove si vede il maggior bisogno, & necessità dell'anime, che invero non si può pensare senza gran sentimento, che in tanto numero d'operarii, hora sia per il molti obblighi de Collegij, hora per il poco fervor nostro, & poco desiderio di partire; non facciamo a gran pezzo nelle missioni il frutto, che siamo tenuti, & le necessità di santa Chiesa, & nostra vocatione ricercano” (Roma: Collegio Romano, 1606) 293-4, citato da Broglio, *Evangelizzare il mondo*, 51.

⁴⁶⁹ Francesca Cantù, “*Como ese nuevo mundo está tan lejos destas partes*. Strategie e politiche della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607)”, in *I gesuiti ai tempi di Acquaviva*, 119-55.

⁴⁷⁰ Nicholas P. Cushner definisce così il significato di Juli: “The mission at Juli of the Andes functioned as Jesuit residence, language school, parish, and experimental mission station. The European missionaries applied a vertical approach to their activity. Social work, religious indoctrination, contact with Indians, as well as the Indians' political and economic lives were influenced wholly or in part by the missionary. However, the European agent of religious change faced a major obstacle when he tried to eradicate the traditional Andean religion from the lives of the Aymara. Try as they might, the missionaries could not make their go away”, in *Why have you come here?*, 87. Ciò nondimeno, sbaglia al scrivere che “one notable exception to the emphasis on colleges was the mission of Juli” (80), poiché l'avanzamento missionario e il desiderio dell'espansione apparve sin dall'inizio. Con Borja si pensava che l'espansione dovesse essere graduale, concludendo dunque col progetto di Acquaviva.

⁴⁷¹ Sull'organizzazione ed espansione verso Santa Cruz de la Sierra si veda Alexandre Coello de la Rosa, “Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)”, *Revista Complutense de Historia de América* 33 (2007): 151-75.

⁴⁷² “(...) el santo sínodo se reúne en la Iglesia indiana y para una reforma del clero y pueblo cristiano acorde con la disciplina eclesiástica”. Primera sesión del concilio provincial limense celebrada en la iglesia catedral de la Ciudad de los Reyes, 15 de agosto de 1582”, in Francesco Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos* (Salamanca: Ediciones Universidades de Salamanca, 1990), 109. Cfr. Primitivo Tineo, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990).

⁴⁷³ Su Medellín e le politiche indigene in Korth, *Spanish Policy*, 66-73.

⁴⁷⁴ “Por lo tanto, el día 15 de agosto de 1583, una solmene procesión avanzó hasta la iglesia, portando mitra y pluviales, todos los prelatos según la costumbre. El reverendísimo obispo de Tucumán celebró la misa según el rito pontificio y el padre José de Acosta de la Compañía de Jesús dio el sermón al pueblo. Una vez cumplida la costumbre de la Iglesia romana, los padres se sentaron en un sitio elevado y suntuosamente adornado y con la presencia del cabildo real, los procuradores eclesiásticos y las personalidades civiles, ante una concurrencia numerosa del clero y el pueblo, leyó el reverendísimo obispo tucumano los decretos que siguen. ¿Estáis de acuerdo, reverendísimos padres, con los decretos que se leyeron? Todos respondieron que sí”, in Lisi, *El Tercer Concilio Limense*, 117.

⁴⁷⁵ Sul lavoro di Acosta, la sua influenza e la stesura degli atti e della dottrina cristiana si veda in Lisi, *El Tercer Concilio Limense*, 57-83.

⁴⁷⁶ “Y entre cosas, y reformaciones que proveyeron, ordenaron una Cartilla, Catecismo, y Confessionario, y Preparación para el artículo de la muerte; lo cual después de visto, y aprobado en el dicho Concilio, se mando traducir en las dos lenguas generales de los dichos Reynos del Piru Quichua, y Aymara. Y, paraq los dichos naturales consiguiesen el fructo tan conocido, que de ellos se espera”, in *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y de las mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fe con un confessionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen en la pagina siguiente* (Ciudad de los Reyes: Antonio Ricardo primero, 1583), 4.

In questo periodo di espansione, rinnovamento e ricerca dell'uniformità, il Terzo Concilio Provinciale dei gesuiti del 1583 fu quindi fondamentale, considerato che non solo fu confermato quanto già stabilito nel primo e nel secondo, ma si esplicitò anche lo scopo della Compagnia nelle Indie occidentali: "misiones largas a partes remotas, principalmente a infieles, por ser este el principal fin asi de la Compañía como muy especialmente de la venia de los Nuestros a Indias"⁴⁷⁷. Riguardo alla centralità spagnola, una Real Cédula dell'11 febbraio del 1579⁴⁷⁸ si andò ad aggiungere a quella senza effetto del 1577 sulla spedizione dei missionari in Cile.

Le posizioni di Roma, Lima e della Spagna sull'espansione periferica coincisero, dando avvio ad un intenso scambio epistolare sull'organizzazione delle future missioni, sebbene a volte ripetitivo. Leggendo quelle lettere, l'espansione periferica appare come un elemento retorico, che dimostra il desiderio di conversione oltre i limiti peruviani. Come le altre realtà geografiche, il Cile diventò una prova della volontà gesuita. In quasi tutte le fonti si fa riferimento alla necessità di convertire le anime e alla tranquillità spirituale dello spazio meridionale, segnato dalla guerra con i mapuche.

Ciò che venne discusso dal 1581 con Acquaviva e con la Terza Congregazione Provinciale fu intrappolato burocraticamente nello scambio epistolare. L'andare e venire di lettere verso Roma, in cui si descrivono i bisogni spirituali del Cile, non trovava concretezza. L'*expeditio in Chilense Regnum*, citata nell'annua della Provincia peruviana del 1587⁴⁷⁹, riconobbe due problemi paralleli: in primo luogo, il Cile era sia nelle intenzioni sia nei progetti già parte della Provincia del Perù; in secondo luogo, l'organizzazione dell'espansione periferica era un desiderio da realizzare in *expeditio*.

L'insufficiente concretezza ed efficacia dello scambio epistolare fra Roma e il Perù sulle missioni in Cile viene dimostrata da due testi di Acosta, scritti a distanza di un anno l'uno dall'altro, e inviati da Lima al Generale. L'uno, datato 12 aprile 1584, riporta che in Cile, così come a Panama, "c'è un grande bisogno" della Compagnia⁴⁸⁰. L'altro, del 24 aprile 1585, sostiene che dal Cile e a Quito "chiedono con tanta voglia la Compagnia"⁴⁸¹.

Lo stesso concetto fu espresso dal gesuita Juan de Atienza in una serie di lettere scritte al Generale tra l'aprile e l'agosto: Paraguay, Quito e Cile "desiderano ed esigono" i gesuiti⁴⁸². Tuttavia, fu con la lettera del 7 agosto 1586 da Lima, che Atienza, con una grande intuizione strategica e una vera conoscenza geografica, sottolineò l'importanza dell'espansione:

"Esta Tucumán desta ciudad más de quinientas leguas y la ciudad de Quito esta trescientas a otro lado desta ciudad, de suerte que de Quito a Tucumán hay ochocientas; de aquí a Panamá hay quinientas por mar, y de aquí a Chile otras quinientas, adonde hay también grande deseo y necesidad de la Compañía, de suerte que si la Compañía va a Chile abra mi leguas por mar de Panamá a Chile, y por tierra lo que he dicho, y otras muchas provincias pobladísimas y más distantes, y por aquí entendería VP la mucha necesidad desta tierra y el grande empleo que hay en estas partes, aun en los descubiertos, sin otras muchas provincias por descubrir, y quanto caudal es necesario en los Nuestros y en el que lo hubiere de gobernar, que ha de repartir y dilatar su corazón a todos esto, y confió mucho Nuestro Señor que, acudiendo a las misiones que

⁴⁷⁷ *MP*, vol. III, 207.

⁴⁷⁸ "Ni aunque el Rey Católico, instando de los clamores de sus fidelísimos Vasallos Chilenos, despachó desde el Pardo, donde se hallaba, una Real Cédula de 11 de febrero de 1579, mandando se aviasen para Chile algunos Jesuitas, no surtió por entonces efecto esta Real disposición, para que no dejaría de influir algo la impresión del Virrey actual", in Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. I, 118.

⁴⁷⁹ "E Peruana denique Provincia, cuisspes, ut videtis, uberima, destinata est alia expeditio in Chilense Regnum, quod a Lima milliaribus distat mille quingentis. Multae hic hispanorum civitates nobilium et Episcopi duo, nostrae Societatis percipientes. In tempus commodum iter differtur", in *MP*, vol. IV, 280.

⁴⁸⁰ *MP*, vol. III, 400-1

⁴⁸¹ *MP*, vol. III, 644.

⁴⁸² *MP*, vol. III, 583.

VP ordena, con el fruto copioso crecerá el consuelo en los Nuestros, hallando buenos empleos de sus trabajos”⁴⁸³

Il Cile diventò un potenziale “frutto” che doveva essere guidato dalla Compagnia, consolidando quindi l’immagine dello spazio strategico, che prolungava la provincia peruviana. Il desiderio dell’espansione dal Perù viene confermato, anche se lo scambio epistolare a volte è sterile e senza obbiettivi concreti. La circolazione dell’idea del Cile come un possibile “frutto” fu confermata dagli atti della Quarta Congregazione Provinciale, tenutasi a Lima il 26 agosto del 1588, occasione in cui lo spazio meridionale venne definito *copiosi fructus expectantur*⁴⁸⁴.

L’*abundantísima cosecha, que ofrecía el terreno*⁴⁸⁵ - così Pedro Lozano definì il Cile - non soltanto necessitava della conferma del desiderio di conversione in altri territori e della volontà di espansione, ma anche di una volontà politica che organizzasse ciò che i gesuiti venivano discutendo dal tempo di Borja. Il desiderio delle Indie periferiche aveva anche bisogno della conferma politica ed economica da parte della Monarchia, nonché dell’identità –nome e cognome– dei missionari che dovevano partire per il Cile in base alle disposizioni da Roma; altrimenti tutto sarebbe rimasto al livello teorico delle lettere.

Così, il 12 luglio del 1588, da Roma Acquaviva individuò nel gesuita José Tiruel il primo missionario nominato per Cile: per la prima volta, il desiderio di “ayudar las almas, y más aquéllas tan dejadas de los hombres y apartadas de los medios”⁴⁸⁶, si esplicitò in un nome e cognome. Tuttavia, causa problemi di salute, Tiruel non fu il primo missionario ad arrivare in Cile. Inoltre, nel 1590 la pratica di nomina dei missionari fu rettificata: con tre “Cédulas”, firmate dall’Escorial il 12 e il 19 settembre e il 3 ottobre, Filippo II dispose che Juan Román e altri sette gesuiti partissero per il Cile. È importante sottolineare che il desiderio di espansione ebbe il supporto economico della Corona; come viene confermato da Pedro de Lozano:

“Porque solicitando en la Corte este negocio el Padre Juan Román, halló tan introducido este mismo deseo en el grande ánimo del Señor Phelipe Segundo, que dando gratísimos oídos a esta propuesta, despacho varias Reales Cédulas, desde San Lorenzo del Escorial, donde se hallaba, sus fechas de doce, y diez y nueve de Septiembre, y tres de Octubre de mil quinientos y noventa; mandando a los Jueces, y Oficiales dela Casa de la Contratación de Sevilla, dejasen pasar siete Jesuitas con el dicho Padre Juan Román, para las Provincias de Chile; y ordenando a Antonio Cartagena, Receptor del Real Supremo Consejo de las Indias, les dice vestuario, y matolaje para la navegación, y ayudase a los gastos, que se hiciesen en recoger los tales sujetos para las Provincias de España”⁴⁸⁷

Nel 1591, da Roma e dall’Escorial, si raffermarono le disposizioni romane e il supporto economico della Corona. Nell’aprile di quell’anno, Acquaviva scrisse alla Provincia peruviana della risoluzione ad inviare missionari in Cile⁴⁸⁸; quindi, nel mese di giugno, Filippo II scrisse al governatore del Cile, Alonso de Sotomayor, riguardo il sostegno politico ed economico che

⁴⁸³ *MP*, vol. III, 680.

⁴⁸⁴ “Mission item ad chilensem provinciam tamdiu exoptata tamque ab illius provinciae incolis frequenter et importune petita, ex qua uberes nimum et copiosi fructus expectantur, ob praedictam operariorum penuriam, non est hactenus cinessa, nec quousque isti mittantur, concedi poterit”, in *MP*, vol. IV, 385-86.

⁴⁸⁵ Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. I, 117.

⁴⁸⁶ *MP*, vol. IV, 341.

⁴⁸⁷ Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. I, 119. Un frammento della “Real Cédula” del 12 settembre del 1590: “El Rey = Mis Presidentes, Jueces y Oficiales reales de la casa de la contratación de Sevilla = Yo os mando que dejéis pasar a las Provincias de Chile a Juan Román de la Compañía de Jesús, y que pueda llevar siete Religiosos de la Compañía, que van a entender de la conversión y doctrina de los indios”, citata da Enrich, *Historia de la Compañía*, vol. I, 12-3.

⁴⁸⁸ “Petit Congregatio a Patre Nostro Generali ut multos et bonos operarios mittat in illam Provinciam propter magnam messen partim quae iam colitur, partim quae offertur in chilensi provincia”, in *MP*, vol. IV, 753.

intendeva offrire alla Compagnia⁴⁸⁹; infine, i gesuiti poterono contare sull'importante protezione politica del viceré del Perù, García Hurtado de Mendoza, ex-governatore del Cile⁴⁹⁰.

Le prime persone inviate da Roma con il beneplacito della Monarchia, Tiruel e Román, non si recarono in Cile: Juan de Sebastián, Provinciale del Perù, propose Baltasar de Piñas, l'elezione del quale non fu casuale, bensì una mossa strategica, considerato che Piñas aveva importanti contatti a Roma, oltre ad essere un personaggio influente in Perù, al punto da aver introdotto i gesuiti in Sardegna e Quito. Un missionario convinto della necessità di espansione interna e periferica, che si fece carico dei primi gesuiti che partirono dal Callao il 9 febbraio del 1593.

La lettera di ubbidienza⁴⁹¹ e il testo dell'Inquisizione di Lima, *Praesentat per has litteras patentis missionarios deputatos ad Chile, qui gaudent licentia Inquisitionis limensis*, firmato dal Provinciale del Perù il 18 gennaio del 1593, finì con il periodo della discussione e dell'organizzazione dell'espansione verso il Cile:

“Porque es uso y costumbre en esta misma Compañía de Jesús que todos los della que son enviados a alguna parte lleven testimonio de su obediencia; por tanto, digo, que los Padres Baltasar de Piñas y Luis de Estella y Luis de Valdivia y Hernando de Aguilera y Gabriel Vega y los Hermanos Miguel Teleña y Fabian Martínez, de la Compañía de Jesús, son enviados por orden de las misma obediencia del Reino de Chile, a ayudar a los próximos con los ministerios que la Compañía acostumbra, y va por superior de todos el Padre Baltasar Piñas. Rogamos al Señor cumplan su obediencia a mayor gloria divina y edificación de los próximos”⁴⁹²

La lettera attesta la convergenza di tre attori, Roma, Monarchia spagnola e Compagnia; inoltre è una prova della circolazione del potere, della rete politica e religiosa, nonché di una volontà di conversione e di abitare uno spazio che doveva essere vincolato da una forza politica e da un sostegno economico.

Il percorso, dall'*indipeta* scritta da Gabriel de la Vega nel 1590 a Siviglia, alla lettera di ubbidienza e permesso inquisitoriale dei primi gesuiti inviati in Cile nel 1593, dimostrerebbe il desiderio missionario. Le ambizioni manifestate nella parola scritta s'incrociano con un'alta burocrazia in cui confluiscono il potere politico centrale, religioso e locale.

Il desiderio delle Indie non dipendeva solo dalla convinzione dei giovani disposti a viaggiare oltremare, ma anche dalla Monarchia spagnola, da Roma e dal vicereame peruviano, che intrecciavano una fitta rete politica alla ricerca di sostegno materiale per future missioni e per la soddisfazione dei desideri di espansione periferica progettati da Lima. Processo complicato, come dimostra l'espansione verso il Cile. Una volta arrivati e sistemati in Perù nel

⁴⁸⁹ “(...) merece su buen celo todo buen acogimiento; os mando que tengáis particular cuenta y cuidado con honrarlos y favorecerlos para que, viendo ambas repúblicas de españoles y indios lo que vos los preciáredes y estimáredes, los tengan todos el respecto y reverencia que se debe a su estado y profesión, y mediante esto y la ayuda y disposición que hallaren en vos, prosigan en su sancto ejercicio con el mucho fruto que espero y vivan con contentamiento, que en ello me terné de vos por servido”, in *MP*, vol. IV, 811.

⁴⁹⁰ Così viene confermata dalla lettera *Ut in qualibet navi missionari ad Chile transferantur*, nella quale García Hurtado scrisse che qualsiasi nave in partenza per il Cile doveva portare i gesuiti (30 gennaio del 1593), in *MP*, vol. V, 249.

⁴⁹¹ “The pre-eminent place Jesuits assigned to obedience is evident in the abundance of authoritative texts emphasizing and justifying it. The considerations adduced to commend it were invariably one or more (but usually all) of (a) the functionally of obedience in terms of the preservation and growth of the Society; (b) the naturalness of super- and sub-ordination in the whole universe, and in any collectivity within it, as testified to by Scripture, tradition, reason, and universal practice alike; (c) the ascetic motif: obedience as the specific against the devil, the world, and the flesh, and as the virtue propaedeutic to all the other virtues”, in Höpfl, *Jesuit Political Thought*, 26-7. Cfr., Thomas O’Gorman, *Jesuit Obedience from Law to Life* (Loyola of House Studies: Ateneo de Manila University, 1971).

⁴⁹² *MP*, vol. V, 247-8.

1568, tra Roma, il Re, il potere politico peruviano e i “gesuiti peruviani” cominciò lo scambio epistolare sulla pianificazione, discussione e organizzazione delle periferie.

Con l’analisi dell’espansione missionaria in Cile, si è tentato di dimostrare come il desiderio gesuita di allargamento, di conversione, di riduzione degli spazi e delle anime fosse dipeso fortemente dal sostegno politico ed economico della Monarchia, nonché dalle linee guida romane, che trasformarono l’utopico desiderio iniziale espresso a parole, in un processo burocratico, principalmente basato su una rete epistolare che cercava i supporti materiali.

Nelle discussioni e negli scambi epistolari sul Cile e le periferie, si possono distinguere tre periodi: il primo, dal 1558 al 1572, fu caratterizzato da “prudenza e adattamento” e, con Borja, al centro della discussione furono la “conservazione” degli indigeni già battezzati e il consolidamento gli insediamenti gesuiti in Perù. Il secondo, segnato dal breve generalato di Mercuriano, dal 1573 al 1580, che non è stato ancora studiato approfonditamente⁴⁹³, affrontò la discussione delle problematiche relative alla mancanza di operatori evangelici negli spazi periferici. Discussione consolidata, da un lato, dalla Prima Congregazione Provinciale del 1576, e dall’altro, dal sostegno di Filippo II tramite una “Real Cédula” del 1577. In questo periodo le periferie furono “discusse e pianificate”. Non è un caso che la maggiore espansione si sia realizzata durante il generalato di Acquaviva: fu un periodo caratterizzato dall’espansione universale, dall’idea della missione come apostolato, dal disciplinamento interiore, dalla riforma spirituale e dalla ricerca di una formazione educativa omogenea. Tra il 1581 e il 1593, il Cile e gli altri spazi americani si tramutarono non in potenziali spazi da convertire, bensì in progetti concreti, che dovevano essere realizzati. Tramite lo spazio missionario peruviano, la centralità romana e il sostegno politico-economico di Filippo II, le periferie americane si “consolidarono e concretizzarono”. La realizzazione del desiderio interno e periferico delle Indie significava per questi tre generali ciò che è affermato nella settima parte delle Costituzioni: il “nostro modo di procedere”⁴⁹⁴ si convertì, quanto all’espansione missionaria, in essere prudenti, catalogare la realtà, discutere e realizzare un progetto di espansione religiosa; processo assai burocratizzato che dipendeva dai tre poteri, Spagna, Roma e Lima, come hanno ben dimostrato i documenti sull’espansione dei gesuiti verso il confine meridionale.

IL GESUITA COME TRADUTTORE

È storiograficamente diffusa la tradizione dei gesuiti come traduttori⁴⁹⁵. Le grammatiche, i vocabolari e i dizionari in diverse lingue confermano questa pratica. È quindi scontato fare un’analogia tra il gesuita e il traduttore? Si potrebbe ripensare quest’analogia? Avendo la capacità di decifrare altre culture, i gesuiti si sono specializzati nella tecnica di traduzione di altre lingue, con l’intento non solo di ridurre e di cristianizzare popolazioni locali, ma anche di

⁴⁹³ Fondamentale è il libro biografico scritto da Tony Severin, S.J., *Mercurian: un grand Belge. Curé Ardennais, Général des Jésuites* (Liège: H. Dessain, 1946). Con l’intenzione di saldare i conti storiografici con questo Generalato ancora poco studiato si veda il libro coordinato da Thomas M. McCoog, S.J., *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture, 1573-1580* (Roma-St. Louis: Institutum Historicum Societatis Iesu, The Institute of Jesuit Source, 2004).

⁴⁹⁴ Gioia, *Gli scritti*, 560.

⁴⁹⁵ Dalla prospettiva delle analogie come una forma di comprendere diverse discipline si sono scritti importanti testi, si vedano, ad esempio, Susan Sontag, “The Anthropologist as Hero”, in *Against Interpretation and others Essays* [1966] (New York: Picado, 2001); Clifford Geertz, *Works and Lives: the Anthropologist as Author* (Stanford: Stanford University Press, 1988); Carlo Ginzburg, “L’inquisitore come antropologo”, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani* (Pisa: Giardini, 1989) [utilizzo la versione di *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto* (Milano: Feltrinelli, 2006), 270-80]; Adriano Prosperi, “L’inquisitore come confessore”, in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994), 177-214. Sigmund Freud realizzò anche l’analogia tra lo psicoanalista e l’inquisitore.

contraddire termini e paradigmi. Sono già un *topos* interpretativo le traduzioni di alcuni passi del *Principe* e dei *Discorsi* di Machiavelli, fatte dal gesuita Pedro de Ribadeneira nel *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* (1595), in aperta polemica con il “turbio y ponzoñoso” fiorentino⁴⁹⁶. Un altro esempio eccezionale, sebbene in un’altra prospettiva⁴⁹⁷ è costituito dal *Tianzhushi* (*Il vero significato del Signor del Cielo*) di Matteo Ricci, pubblicato nel 1603: esso sostituì la prima opera cristiana in lingua cinese, insieme alla *Tianzhushilu* (*La vera esposizione del Signor del Cielo*) di Michele Ruggieri, con ogni probabilità scritta con la collaborazione dello stesso Ricci nel 1584. La tradizione è vastissima, così come gli studi su questi argomenti. L’importanza di imparare le lingue locali come un efficace strumento di conversione fu sempre sottolineata dai gesuiti. Essi ebbero la consapevolezza che il controllo della comunicazione fosse fondamentale per la riduzione delle anime e dei corpi⁴⁹⁸.

Le discussioni sulle traduzioni spesso furono polemiche. Senza dubbio, la principale fu la disputa sui “riti cinesi”⁴⁹⁹: querelle teologica sui problemi linguistici e sulle interpretazioni dei riti realizzate da Ricci, che non furono accettate dal suo successore, Niccolò Longobardo. I concetti come *Tian* (Cielo), *Shangdi* (Signor dall’alto) *Tianzhu* (Dio) furono criticati dall’ortodossia romana. In questa controversia si sono inseriti i francescani e i domenicani arrivati in Cina, accusando i gesuiti di permettere alcuni “riti idolatrici” del buddismo.

Gli stessi problemi si verificarono nell’America coloniale, fra i gesuiti, i francescani e i domenicani riguardo la traduzione delle parole “Cristo”, “Vergine”, “Dio” dallo spagnolo alle lingue locali. Come tradurre questi concetti essenziali del cattolicesimo senza generare una risignificazione nelle lingue locali? I traduttori lavorarono tenendo presente questa premessa analitica per evitare le dispute teologiche. Come riporta José de Acosta nel *De Procuranda indorum salute* (1577), in America si scelse di non tradurre i concetti primari del cattolicesimo. Acosta sottolinea come le lingue indigene non abbiano né la capacità filosofica né la capacità d’astrazione di concetti, per cui si devono introdurre parole in castigliano. L’intraducibilità dei fondamenti del cristianesimo nelle diverse lingue, si convertì nella metodologia utilizzata per realizzare quei testi. Una politica linguistica che indusse le lingue locali a diventare idiomi ibridi⁵⁰⁰.

⁴⁹⁶ “Pero, como él era hombre impío y sin Dios, así su doctrina (como agua derivada de fuente inficionada) es turbia y ponzoñosa, y propia para atosicar a los que bebieren della. Porque, tomando por fundamento que el blanco a que siempre debe mirar el príncipe es la conservación de su estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos ó buenos, justos ó injustos, que le puedan aprovechar, pone entre estos medios el da nuestra santa religión, y enseña que el príncipe no debe tener más cuenta con ella de lo que conviene a su estado, y que para conservarle, debe algunas veces mostrarse piadoso aunque no lo sea, y otras abrazar cualquiera religión por desatinada que sea”, in Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* [1595], in *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira* (Madrid: BAE, 1868), 455.

⁴⁹⁷ “Qui si parla molto bene la lingua mandarina, con una buona pronuncia, tanto che lo capisco molto bene, per essere quasi diverso della lingua di Zhaoqing, al punto che nemmeno il mandarino riusciva a capirli: qui è tutto più caro di Zhaoqing e Guangzhou, anche perché il territorio è un po’ sterile e di transito sia per Nanchino sia per Pechino, per cui Nanhua rimane a destra, lungo il fiume, su per Guangxi e Shaoyzhou a sinistra, e si deve attraversare il fiume; ma opportuni passaggi sono sempre pronti”, in *Lettere (1580-1609)* a cura di Francesco D’Arelli (Macerata: Quodlibet, 2001), 136.

⁴⁹⁸ Su quest’argomento è ancora importante il libro di Tzvetan Todorov, *La Conquista de la América. El problema del otro* [1982]. Cfr. Eduardo Subirats, *El continente vacío* (México, D.F.: Siglo veintiuno editores, 1994).

⁴⁹⁹ È abbondante la bibliografia sulla disputa dei riti cinesi. È ancora importante la voce scritta da Joseph Brucker, “Chinoise, Rites”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l’exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. II (Paris: Letouzey, 1932). Cfr. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, edited by David E. Mungello. Monumenta Serica Monograph Series XXXIII (San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994). Con nuovi documenti trovati all’University of California, Los Angeles, si veda Carlo Ginzburg, “Ancora sui riti cinesi”.

⁵⁰⁰ Cfr. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995).

L'influenza esercitata dal *De procuranda indorum salute* sulla "pericia necesaria" nelle lingue locali⁵⁰¹, il capitolo 6 degli atti del Terzo Concilio di Lima (1583)⁵⁰², e la *Doctrina bilingue* in quechua ed aymará⁵⁰³, è indicativa dell'importanza di questo ragionamento. Nel caso specifico del Cile, si distinse l'opera di Luis de Valdivia e la sua traduzione in mapudungun della dottrina realizzata nel Terzo Concilio⁵⁰⁴. L'*Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile* (1606) sistematizzò i lavori di traduzione dallo spagnolo al mapudungun cominciati da Gabriel de la Vega con il *Diccionario de la lengua chilena* e le *Observaciones para aprenderla con mayor facilidad y elegancia*⁵⁰⁵. Si tratta di manoscritti che ad oggi non sono stati ancora ritrovati. Vega morì nel 1605, un anno prima della prima pubblicazione dell'*Arte* di Valdivia. Resta un'ipotesi aperta quella sull'uso dei due testi da parte di Valdivia⁵⁰⁶.

In Valdivia la problematica linguistica e i meccanismi d'intraducibilità sono presenti nella riduzione delle vocali e delle consonanti dell'alfabeto mapudungun. Com'è stato giustamente sottolineato da María Teresa Aedo, le sue lingue di riferimento furono lo spagnolo e

⁵⁰¹ "Quien, pues, esté inflamado en el deseo de la salvación de los indios, persuádase seriamente que nada grande puede esperar si no pone en su primer cuidado en cultivar sin descanso el idioma. Porque si el que ocupa el lugar de un mero particular no puede decir amén a tu acción de gracias, pues no sabe lo que has dicho, y aunque tú hagas gracias a Dios el otro no es edificado. ¿Cómo podrá suceder que, aunque tú prediques maravillas y digas cosas divinas de Cristo, el pueblo de lengua extraña y de palabra oculta responda en su corazón amén, esto es, preste el interior asentimiento?", in José de Acosta, *De Procuranda indorum salute* [1577], *Obras del P. José de Acosta*, edición de Francisco Mateos (Madrid: Biblioteca de Autores españoles, 1954), 513.

⁵⁰² "La finalidad fundamental de las instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe, pues creemos con el corazón para obtener justicia los que confesamos con la boca para alcanzar la salvación. Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda; el español, en español, el indio, en su lengua. De lo contrario, por más que se bendiga, su espíritu no obtendrá ningún provecho como afirma la sentencia del apóstol. Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín, porque basta y es mucho mejor que los diga en su idioma y, si alguno quisiere, podrá agregar también el español que ya dominan muchos de ellos. Exigir de los indios alguna otra lengua que no sea ésta es superfluo", in Lisi, *El Tercer Concilio Limense*, 129.

⁵⁰³ *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y de las mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fe con un confesionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen en la pagina siguiente* (Ciudad de los Reyes: Antonio Ricardo primero, 1583).

⁵⁰⁴ Sulla politica linguistica del gesuita Valdivia si veda María Teresa Aedo, "Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia", *Acta Literaria* 30 (2005): 97-110. L'articolo di Aedo fa una distinzione tra i "discorsi politici" che servivano per "persuadere il Re della necessità della Guerra difensiva" e i "discorsi catechetici" per convertire gli indigeni. Quella distinzione, a mio parere, è arbitraria. L'*Arte y gramática* di Valdivia, stampato nel 1606, quando il progetto di Guerra difensiva (cominciò la sua pianificazione nel 1604) ancora non trovava un argomento concreto nemmeno un sostegno politico. Neanche cominciava la produzione epistolare verso l'Europa. Il progetto di Valdivia sempre fu un politico-religioso, senza abbandonare nessuna dimensione. Questo è evidente nei documenti scritti da Valdivia. Nella sua scrittura non c'è una biforcazione tra i due "discorsi". Mai lasciò, neppure in tali documenti indirizzati a "persuadere il Re", la volontà globale di conversione: volontà che era una conversione politica (creare uno stato di *polizia*) e una conversione religiosa. Due livelli dello stesso progetto, ma non due discorsi con "funzioni" diverse. Importante è sottolineare che tali "discorsi politici" in Valdivia, secondo la distinzione dell'autrice, furono finalmente quelli che operarono, poiché la fortuna, circolazione e ricezione del testo stampato nel 1606 a Lima è stato scarsissimo (pubblicato ancora una volta a Siviglia nel 1684). L'altro testo, *Sermón en lengua de Chile*, fu pubblicato a Valladolid nel 1621, quando il gesuita era già recluso nel Collegio di Valladolid e aveva lasciato gli affari in Cile. Ancora non si fa uno studio sulla fortuna di quelli testi in Cile. Uno sguardo alla dimensione politica in Valdivia, l'eccellente lavoro di Díaz Blanco, *Razón de Estado y Bueno Gobierno*. Invece, un panorama alla volontà globale di conversione politica-religiosa in Valdivia, il libro scritto da Boccará, *Los vencedores*.

⁵⁰⁵ La *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* ci indica queste opere scritte da de Vega: "Arten Grammaticam, Dictionarium, et Annotationes quasdam lingue Chilensis" (Roma: Ex Typographia Iacobi Antonij de Lazzaris Varesij, 1676), 273.

⁵⁰⁶ Ipotesi formulata da José Toribio Medina: "Puesto que Vega y Valdivia vivieron juntos en Chile; puesto que eran miembros de la misma orden, y, en fin, ya que ambos se ocuparon del idioma araucano, ¿cómo es, nos preguntamos, que aquel no menciona en parte alguna de su Arte y vocabulario, impreso en Lima en 1606, los trabajos del primero? El hecho aparece desde luego, como muy anómalo (...) cuando, por fin, no ha faltado contemporáneo [Fray Pedro de Sosa] que acuase a Valdivia de plagio, nos sentimos muy inclinados a sospechar que este, por lo menos, debió aprovecharse para la publicación de su obra de los manuscritos de su colega", in "Prólogo", *Nueve sermones en lengua de Chile por el Padre Luis de Valdivia* (Santiago: Imprenta Elseviriana, 1897), x-xi.

il latino⁵⁰⁷, cosicché costrinse l'alfabeto mapudungun ai loro paradigmi linguistici: per esempio, il termine “peccato” viene tradotto dal gesuita con la parola indigena *huerilcan*, la negazione di mangiare⁵⁰⁸.

Le preoccupazioni linguistiche dei gesuiti sono note, così com'è molto diffusa la visione dei gesuiti come traduttori⁵⁰⁹. Inoltre, nei documenti raccolti nei volumi V e VI della *Monumenta Peruana* (1970 e 1974) scritti dai primi gesuiti in Cile, emerge non solo la problematica linguistica, ma anche la prima comprensione delle lingue mapudungun e allentiac degli indigeni a Santiago.

Questo sottocapitolo non si occuperà dei problemi linguistici incontrati dai gesuiti nelle traduzioni, né delle riduzioni grammaticali né delle intraducibilità che prefigurano le ibridazioni del periodo coloniale, piuttosto esplorerà un'altra dimensione del tradurre, il significato di “portare oltre”⁵¹⁰.

Tale dimensione viene identificata nella parola latina *traducĕre*: composizione di *trāns* (al di là) e *dūcere* (condurre, trasportare)⁵¹¹. È questa l'accezione che verrà studiata, tralasciando l'accezione più comune di “trasportare da una lingua in un'altra”⁵¹², nella quale s'inseriscono i lavori di traduzione dallo spagnolo alle lingue locali. Nel *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), la voce “traduzir” parte dal significato latino: “llevar de un lugar a otra alguna cosa o encaminarla”⁵¹³. Nel “portare oltre” il traduttore diventa “chi fa passare o trasferisce”⁵¹⁴.

Questa dimensione filologica della parola “tradurre” permette di considerare i gesuiti giunti in Cile nel 1593 come interpreti del loro tempo. Tuttavia, prima di “portare oltre” lo spazio, i corpi e le anime, essi dovevano fare una diagnosi del nuovo spazio, della nuova società e delle nuove problematiche di cristianizzazione. Il compito di tradurre una nuova realtà spinse la Compagnia ad andare oltre il mestiere missionario – quale fu il primo scopo dei gesuiti in Cile - verso un Ordine inserito nelle dinamiche interne della società cilena. Tale cambiamento fu

⁵⁰⁷ Aedo, “Los textos catequísticos”, 104-5. La ricercatrice fece un repertorio delle parole castigliane nei testi di Valdivia: Dios, Jesucristo, Virgen María, Espíritu Santo, gracia, cruz, Iglesia, reina, bendito, santa, artículos de la fe, cristiano, señora, domingo, sábado, viernes, fiesta, ayunar, diezmos, primicias, misa, confesar, comulgar, sacramento, bautismo, confirmación, comunión, penitencia, extremaunción, orden sacerdotal, matrimonio, obras de misericordia, virtudes teologales, fe, esperanza, caridad, virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza, templanza, pecados capitales, soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia, acidia, mundo, demonio, diablo, carne, muerte, juicio, infierno, gloria, apóstol, padre, persona, alabar, doctrina cristiana, imagen, jurar, juramento, testigo, justicia, casar, cuaresma, témporas, vigilia, navidad, capitán, caballo, visitador, limosna, rezar.

⁵⁰⁸ Aedo, “Los textos catequísticos”, 106. Cfr., María Catrileo, *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1996).

⁵⁰⁹ Uno sguardo generale della problematica linguistica in America coloniale in Burrieza, *Jesuitas en Indias*, 183-216. Un quadro sinottico del contesto europeo in Peter Burke e Ro Po-chia Hsia, *Cultural Translation in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Cfr. Ro Po-chia Hsia, “Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780”, in *Conversion: Old Worlds and New*, edited by Kenneth Mills and Anthony Grafton (Rochester, New York: University of Rochester Press, 2003); e Ines Županov, “Twisting a Pagan Tongue: Portuguese and Tamil in Sixteenth-Century Jesuit Translations”, in *Conversion*.

⁵¹⁰ “Trasportare; trasferire; portare oltre; condurre al di là”, in *Nuovo Campanini Carboni. Vocabolario latino-italiano/italiano-latino* (Torino: Paravia, 1995), 1598-99.

⁵¹¹ *Vocabolario della lingua italiana di Nicola Zingarelli*, 12 edizione a cura di Miro Dogliotti e Luigi Rosello (Bologna: Zanichelli, 1995), 1920.

⁵¹² *Vocabolario della lingua italiana*, 1920. In spagnolo: “expresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra”, in *Diccionario de la Lengua española*, vol. II, 21 edizione (Madrid: Real Academia Española, 1992), 2004.

⁵¹³ *Tesoro*, fol. 50v, BUS, FA.

⁵¹⁴ Il significato latino di *traducĕre* era conosciuto dai gesuiti per la loro formazione educativa; questo è logico si prendiamo in esame come lavoravano, ma anche i loro quadri di riferimenti. Ovviamente, in questo testo, è lo scrivente chi utilizza tale accezione della parola “tradurre” e non i protagonisti. Questo si deve sottolineare, dato che a volte nella storiografia si incorporano concetti come si fossero dei personaggi studiati. Vecchio argomento già studiato dall'antropologia tra la distinzione *etic* ed *emic*: la dimensione dell'attore e dell'osservatore. Grandi antropologi hanno lavorato su questi argomenti; il principale, Kenneth Pike. Altre considerazioni utilissime sono quelle realizzate da Claude Lévi-Strauss e Clifford Geertz.

veloce. È quindi necessario rintracciare questo passaggio, individuando i testi e tentando di scoprire indizi del modo di operare dei primi gesuiti. Dai discorsi missionari della precarietà spirituale del regno si passò velocemente ad una Compagnia inserita nei problemi politici, economici e culturali, cambiando quindi gli obiettivi del lavoro.

Il periodo della “traduzione gesuita” cominciò dall’arrivo, nel 1593, e si protrasse fino alla morte del governatore Martín García Oñez de Loyola, nel 1598, e alla ribellione generale indigena⁵¹⁵. Furono cinque anni in cui nessuna missione fu creata; si pianificarono i viaggi fra Santiago e il sud; Luis de Valdivia cominciò ad agire socialmente; la guerra tra ispani, creoli e “indios amigos” contro i mapuche fu intensa e la schiavitù indigena parte capillare dell’economia. L’unica opera degna di considerazione, grazie alle donazioni del terreno e del denaro da parte dell’élite di Santiago, fu la fondazione nel 1594 del Collegio di San Miguel a Santiago, dove si impartivano lezioni di grammatica, di filosofia e di teologia ai figli dell’élite e ai membri degli altri Ordini religiosi⁵¹⁶. Il primo rettore, lo spagnolo Baltasar Piñas, sistematizzò il precario inizio del collegio a Santiago.

L’importante documento scritto da Luis de Valdivia sul viaggio da El Callao a Coquimbo⁵¹⁷, dal 9 febbraio al 19 marzo del 1593, contiene alcune tracce dell’immaginario religioso dei missionari che viaggiavano verso il Cile⁵¹⁸; tuttavia, non può essere considerato una diagnosi della realtà. In questo documento compare una frase che è diventata un *topos* interpretativo, certamente molto efficace, della sua attività missionaria: “yo hize de la necesidad virtud, ofreciendo mi vida por la conversión del valle de Arauco”⁵¹⁹. Senza avere una conoscenza approfondita della realtà cilena, il gesuita ridusse tutte le problematiche ad Arauco. Come scrisse Valdivia nella sua lettera, per i gesuiti il sud era la “valle de Arauco”. Le immagini che circolavano sul Cile nel Perù furono quindi rivolte in forma olistica alle dinamiche della guerra e della violenza.

I primi gesuiti attivi in Cile furono Baltasar Piñas come Superiore, Luis de Valdivia, Gabriel de la Vega, Luis de Estella, il cileno Hernando de Aguilera e i due coadiutori, Miguel de Teleña y Fabián Martínez⁵²⁰. L’altro cileno del gruppo, Juan de Olivares, arrivò nel giugno del ’93 a Santiago⁵²¹. Come riporta Alonso de Ovalle, una volta sistemati a Santiago, il Superiore Piñas si rivolse alle autorità civili e religiose dichiarando che il loro scopo era “no hazer asiento fixo en ninguna, sino discurrir por todas”⁵²²

⁵¹⁵ Cfr. Francisc Goicovich, “Alianzas geoétnicas en la segunda rebelión general: génesis y dinámica de los *vutanmapus* en el alzamiento de 1598”, *Historia* vol. I: 39 (2006): 93-154.

⁵¹⁶ Una storia dei collegi gesuiti in Cile ancora non è stata scritta. Sguardi generali in *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, 347-72; Enrich, *Historia*, vol. I, 33-6; José Toribio Medina, *La instrucción pública en Chile. Desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de S. Felipe*, vol. I (Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1905), 183-226; Astrain, *Historia*, vol. IV, 668-90; Vargas Ugarte, *Historia*, vol. I.

⁵¹⁷ La lettera di Luis de Valdivia del 18 marzo del 1593, scritta da Coquimbo e allegata da Arriaga nella lettera annua inviata ad Acquavia nel 1594, in *MP*, vol. V, doc. 122, 458-62. Lettera con un’extraordinaria fortuna, giacché è stata utilizzata da Alonso de Ovalle, Pedro de Lozano e la *Crónica anónima de 1600*, i quali ripetono, quasi di forma esatta, ciò descritto da Valdivia.

⁵¹⁸ Si veda dello scrivente “*flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor*. È stato utilizzato come epigrafe da Foerster in *Jesuitas y mapuches*.

⁵¹⁹ *MP*, vol. V, doc. 112, 459.

⁵²⁰ Dati biografici in *Catalogo*, 206-7; 257; 265; 101; 31-2; 246; 170; 193.

⁵²¹ “Los primeros padres que vinieron a este reyno que fueron el P Balatasr de Piñas superior, Luis de Valdivia, Gabriel de Vega, Hernando de Aguilera, Luis de Estela y los hermanos Miguel de Teleña-Fabián Martínez llegaron a esa ciudad de Santiago en 12 de abril de 1593 y por no tener compradas casas donde vivir se fueron a aposentar al convento de Santo Domingo donde estubieron hasta 12 de mayo del dicho año en el qual día se compraron las cassas en que al presente vivimos al mariscal Martín Ruiz de Gamboa en 3600 p. de oro de contrata que se pagaron en lismosna que hicieron varios sujetos de esta ciudad”, in AN, *CG*, vol. 30, 71.

⁵²² Alonso de Ovalle, *Histórica Relación del Reino de Chile* [1646] (Roma: Francisco Cavallo, 1646), 337. Pedro de Lozano ripeté lo stesso: “Juntos, pues, los referidos Personages, se introduxo a hablarles, dando razón del Instituto de la Compañía, que

Fu quindi un viaggio concepito sin dall'inizio come temporaneo; pianificato da Lima come un itinerario di predicazione spirituale e di riconoscimento territoriale⁵²³. Nella lunga lettera scritta da Pablo José de Arriaga ad Acquaviva, il 6 aprile del 1594, si trovano indizi di queste intenzioni: “se proveyeron, quanto ser pudo, de libros, ornamentos y de las demás cosas que para hacer asiento y poblar una residencia o colegio era necesario, aunque por entonces no llevaban intento de ello”⁵²⁴.

Come si passò in pochi anni dal “non fare un posto fisso” alla Compagnia inserita nelle dinamiche coloniali? Se consideriamo la stessa formazione educativa e i documenti scritti dai “primi gesuiti”⁵²⁵ emerge che quando si predisponavano a viaggiare celermente si faceva un passaggio dal viaggio all'insediamento: uno scopo della missione moderna⁵²⁶. Gli obiettivi della Compagnia non furono soltanto la salvezza delle anime e i corpi, ma anche le riduzioni degli spazi, che inevitabilmente furono realizzate con la fondazione di chiese, collegi, noviziati, residenze e missioni.

Lo storico spagnolo José Manuel Díaz individua il motivo di questo passaggio da una Compagnia senza un posto fisso a un Ordine inserito nel tessuto coloniale negli stretti rapporti che stabilirono con l'élite coloniale di Santiago, nonché nell'attività del rettore Luis de Valdivia, il quale fu un personaggio autorevole a Santiago a partire dal 1595⁵²⁷. Le importanti donazioni da parte di Andrés de Torquemada e Agustín Briceño costituiscono una prova di tale amicizia⁵²⁸. Importanti furono anche i rapporti con i domenicani che accolsero i gesuiti dopo il viaggio e inviarono alcuni studenti al collegio.

Donazioni materiali e personaggi influenti dunque dimostrano l'ambiente favorevole nei confronti dei nuovi ospiti. Tuttavia, i rapporti con l'élite, le donazioni e i personaggi influenti in un contesto urbano non furono una pratica esclusiva dei compagni di Cristo; esse erano intrinseche agli Ordini religiosi e al funzionamento interno della società coloniale.

Come fecero i gesuiti a compiere questo passaggio così efficace?

Sebbene si verificassero alcune dispute perché “difendevano certe opinioni erronee”⁵²⁹, il sostegno materiale dell'élite e i rapporti con altri Ordini religiosi resero possibile questo passaggio. Questi elementi dimostrano il passaggio dal “percorrere” al prendere posto fisso a Santiago. Sprovvisi di un appoggio economico, i primi gesuiti dovettero “discurrir” per tutti i

es discurrir sin descanso por todas partes del Mundo siendo la mayor razón de vivir en este, o en aquel lugar la mayor necesidad de las almas”, in *Historia*, vol. I, 158. Ovviamente tutte e due utilizzarono la lettera annua del '94 come fonte. Si veda anche Enrich, *Historia*, vol. I, 18-25; Hanisch, *Historia de la Compañía*, 7.

⁵²³ La *Crónica Anónima* ci offre anche alcuni indizi: “(...) el fin a que nos enviaban nuestros Sup., era a misión, más a no haber asiento por modo de colegio. La ciudad [Santiago] sintió esto mucho, y todos a una instaron en que habíamos de hacer asiento, porque la mayor necesidad que sentían era la crianza de sus hijos y doctrina de sus indios”, 351.

⁵²⁴ *MP*, vol. V, 457.

⁵²⁵ Un'interpretazione di questi documenti, tra i quali ci sono la *Formula dell'Istituto*, gli *Esercizi Spirituali*, le *Industriae* di Polanco e le *Costituzioni* in O'Malley, *The First Jesuits*.

⁵²⁶ Si veda Prospero, “L'Europa cristiana e il mondo”.

⁵²⁷ Díaz, *Razón de Estado*, 48-77. Lo storico spagnolo ha fatto ciò che nessuno aveva mai realizzato: la ricostruzione fattuale dei rapporti tra Valdivia e l'élite di Santiago.

⁵²⁸ Sulle donazioni e il sostegno materiale ed economico si vedano i seguenti documenti: “Autos de escritura de Venta. Santiago de Chile”, 12 de mayo 1593, in *MP*, vol. V, doc. 81, 266-70; “Memoria de los donativos al Colegio de Santiago de Chile”, 19 de abril 1593, in *BN*, *Mss. M*, vol. 95, foll. 3-8; “Memoria de las mandas que hacen los vecinos y moradores de esta ciudad de Santiago, reino de Chile, para comprar el sitio para los padres de la Compañía de Jesús en que funde iglesia y casa habiendo de permanecer en este Reino”, in *AN*, *Jesuitas*, vol. 124, foll. 28-31; “Agustín Briceño y Andrés de Torquemada. Escritura de donación”, 16 de octubre 1595, in *BN*, *Mss. M*, vol. 305, foll. 185-187; “Martín García. Escritura”, 20 de febrero 1598, in *MP*, vol. VI, doc. 140; “Andrés de Torquemada. Escritura”, 13 de abril de 1598, in *MP*, vol. VI, doc. 142; “Andrés de Torquemada a Luis de Valdivia”, 24 de enero 1599, in *AN*, *Escribanos*, vol. 26, fol. 41-42; “Catálogo de los bienhechores de este colegio de San Miguel”, in *AN*, *Jesuitas*, vol. 124, foll. 5-10; ARSI, *FG*, leg. 1589.

⁵²⁹ *Crónica anónima*, 369-70.

luoghi del Cile. È certo che essi approfittarono della buona disposizione dell'élite di Santiago, che permise loro, in soli tre anni, di fondare un collegio e una chiesa. Comunque, il passaggio da una Compagnia itinerante ad una fissa non si può giustificare solo con il sostegno materiale; vi contribuì anche la profonda traduzione che fecero della società. Fu l'attività missionaria a consolidare i gesuiti come i principali operatori evangelici: tra il 1593 e il 1598, Santiago fu il laboratorio della Compagnia, che si distinse dagli altri Ordini religiosi, inserendosi non soltanto nell'élite ma anche nei meccanismi interni della Colonia.

La storiografia identifica nei gesuiti i principali operatori evangelici in America coloniale, ma non si chiede che cosa determinò questo processo. È certo che non furono sufficienti l'efficace rapporto con l'élite, il sostegno economico e il supporto dei poteri centrali. Quindi, che attività realizzarono i gesuiti?

Sin dall'inizio fecero una profonda tassonomia della realtà. La divisione dei corpi, l'organizzazione del tempo e la salvezza delle anime furono i tre pilastri della loro attività: essi ebbero la capacità di tradurre le nuove problematiche, ossia condurre il Cile verso un altro posto; capirono che non tutto era imposto dalla precarietà materiale, dalla lontananza e dalla guerra, bensì dalla precarietà spirituale di tutte le sfere sociali. Su questa rete fissarono quindi i primi percorsi. Si deve sottolineare che non fu una strada facile: a volte, Roma bloccò i desideri delle nuove fondazioni; ci furono gesuiti che partirono per Lima; altri che desiderarono lasciare il Cile; nel dicembre del 1598 la giustificazione della schiavitù, e i territori indigeni in cui non potevano entrare senza soldati.

Tralasciando quindi il tono trionfante ed eroico dei documenti gesuiti sull'espansione in Cile, si deve concentrare l'attenzione sulle azioni dei personaggi che tradussero questa realtà; si deve capire come tali azioni confluirono nell'insediamento definitivo della Compagnia: ricostruire i percorsi dei primi missionari e le loro strategie. La cronologia non è scontata, e ci permette di fare una lettura dello stato di avanzamento della Compagnia.

La prima scelta fu l'elezione di Piñas come Superiore della missione in Cile: un missionario con una vasta esperienza fu il primo a fare una diagnosi sul Cile. Nel 1555 egli si trovava a Zaragoza quando la Compagnia fu perseguitata; successivamente, Piñas istituì le missioni in Sardegna e nel 1568 partì per Lima con il primo gruppo. Provinciale del Perù e Rettore del Collegio di Lima, nel 1593 egli fu Superiore a Santiago⁵³⁰. In due lettere indirizzate alla Provincia peruviana, rispettivamente nel 1592 e nel 1594, il generale Acquaviva sostiene che i gesuiti con esperienza siano gli operatori ideali per introdurre territorialmente la Compagnia⁵³¹.

Quando tutti sono soddisfatti per il nuovo spazio conquistato, egli descrive l'arrivo a Santiago come solo un gesuita con esperienza poteva fare. Il 16 giugno del 1593, un testo inviato a Lima e inserito nella lettera annua del '94, è intriso della prudenza di Piñas: egli si riferisce al "frutto" che aspettavano di raccogliere fra gli indigeni, ma intuiva anche le potenziali difficoltà; riporta che gli altri Ordini religiosi non facevano ancora "contraddizioni": un modo di pronosticare i problemi⁵³². Inoltre, Acquaviva riporta la decisione di costruire un collegio, considerato come punto di partenza verso le missioni. Ciò è confermato dalla *Crónica Anónima* del 1600:

"El P. Piñas como quien tenía las cosas presentes, consideró el estado del reino y peligros del, juzgó que era los más conveniente asentar en esta ciudad y que en ella se hiciese un seminario de donde después saliesen

⁵³⁰ Per uno sguardo biografico apologetico, ma che ci consegna importanti dati sul missionario Piñas, basandosi in fonti manoscritte e impresse, particolarmente in Nieremberg, si veda Lozano, *Historia*, vol. I, 172-93.

⁵³¹ Lettere del 3 agosto del 1592, in *MP*, vol. V, doc. 61, 169; lettera del 4 luglio del 1594, in *MP*, vol. V, doc. 136, 538.

⁵³² *MP*, vol. V, doc. 112, 463-4.

a misiones por las demás ciudades, y adonde por algunos años se cobrase luz y experiencia de las cosas de este reino, por haber muchas en él consideración, por ser los indios de servicio personal, y en el trato de ellos haber muchas dificultades, que pedía consulta de espacio de todos nosotros juntos, y porque la lengua con más comodidad se aprendiese, y en ella se entablasen las cosas que para adelante fuesen necesarias de Arte, Catecismo, Vocabulario y Sermonario”⁵³³

Da un lato, egli pensò di realizzare un collegio a Santiago e di cominciare il processo graduale verso le missioni, nonché di avvicinare la “volontà dei genitori” dei figli dell’élite; dall’altro, di fare lezioni ai domenicani e ai francescani per ringraziarli dell’ospitalità⁵³⁴. Prima della fondazione del collegio, nella stessa settimana in cui arrivarono (settimana santa del 1593), i gesuiti misero in pratica un esercizio che fu utilizzato nel disciplinamento indigeno: l’organizzazione del loro tempo. Successivamente, esso divenne una metodologia efficace di cristianizzazione utilizzata dai gesuiti: segnare i giorni, le ore e il tempo della conversione. Giovedì santo Piñas predicò nella Cattedrale; Estella nel Convento di Nostra Signora della Mercede; Valdivia condusse la processione della domenica da San Domenico alla Chiesa Maggiore; Aguilera e Vega i domenicani⁵³⁵. L’esercizio fu quindi quello di organizzare dapprima il tempo dei gesuiti, per poi regolare il tempo degli altri.

In un passo della lettera di Piñas si legge che la nuova casa della Compagnia poteva “adattarsi a modo religioso”⁵³⁶. Egli non si riferiva solo al modo di pensare il nuovo luogo come uno spazio religioso, ma anche alla conquista dello spazio da parte dei gesuiti: vicino alla piazza principale e lontano dalle altre chiese o monasteri. Sebbene la realtà materiale fosse precaria, essere presenti e abitare vicino al centro del potere, costituì un importante traguardo a livello simbolico⁵³⁷.

L’attività di Piñas in Cile fu di breve durata: se risulta in Cile nel “catalogo pubblico” di “case e persone” del 14 marzo 1595⁵³⁸, in quello stesso mese partì per Lima. È interessante notare come nel catalogo citato il Cile sia ancora considerato una “missione” e non un collegio dalla Provincia peruviana; inoltre emerge come Luis de Estella avesse già lasciato il Cile, considerato che compare nel Collegio di Lima⁵³⁹.

Due anni dopo l’istituzione del collegio, Piñas ricevette delle donazioni, con cui dette inizio alla costruzione della chiesa; Valdivia, che era il rettore, non poté concretizzare lo scopo del suo viaggio: catalogare i problemi della frontiera meridionale.

Se Piñas nella sua lettera raccontò dell’organizzazione materiale, Valdivia cominciò a volgere la sua attenzione verso altre problematiche. In due testi, rispettivamente del 19 giugno e settembre 1593, l’organizzazione dello spazio, del tempo e dei corpi compare con forza:

⁵³³ *Crónica Anónima*, vol. II, 351-52.

⁵³⁴ “La ciudad pide con grande instancia que comencemos luego a leer y que todos pian por la enseñanza de sus hijos; no se podrá excusar de comenzarlos a leer, y así ganaremos más la voluntad de sus padres. También hay que el Provincial de Santo Domingo me pide ahincadamente que leamos un curso de Artes a once frailes, que cierto nos han regalado extraordinariamente el tiempo que estuvimos en su casa, y hemos predicado los más sermones en su iglesia”, in *MP*, vol. V, doc. 112, 465.

⁵³⁵ *Crónica Anónima*, 351.

⁵³⁶ *MP*, vol. V, doc. 112, 465.

⁵³⁷ “Buscáronlos luego sitio y hallóse como se podía desear cerca de la plaza y donde no ay otra iglesia y monasterio alguno, el sitio es mucho, las casas son absolutamente las mejores de todo el Reino, tienen altos y bajos muy bien labrados y puédanse muy fácilmente acomodar a modo relijioso, sin que sea menester edificar mas que una iglesia raçonable”, in *MP*, vol. V, doc. 112, 465.

⁵³⁸ “Catalogo General de las casas y personas de la Compañía de Jesus de la provincia del Peru del año 95”, 14 de marzo de 1595. “Catalán; sesenta y siete años; razonable fuerzas; cuarenta y cinco años [en la Compañía]; tres años de artes, cuatro de teología; todos los oficios de Superior hasta Provincial; Bachiller y Maestro; Profeso 4 votos”, in *ARSI, Perú*, vol. 4, 47.

⁵³⁹ “Victoria Provincia de Álvarez Vizcaya; cuarenta y dos años; medianas fuerzas; veintidós años [en la Compañía]; 3 años de artes y 4 de teología; Procurador de la provincia, predicador; no es graduado; Profeso de 4 votos”, in *ARSI, Per.* vol. 4, 33.

indigeni, spagnoli, africani erano classificati e raggruppati, per poi procedere con la loro conversione. Non solo era necessario conquistare la lingua, ma anche il tempo: la conversione divenne di gruppo, veloce e individualizzando i problemi esteriori. Apparve, per la prima volta, la classificazione di un'etnia indigena: i huarpes; una popolazione sterminata dalla schiavitù, ma anche dalla forzata migrazione da Cuyo e da San Juan verso Santiago.

Nel 1607⁵⁴⁰, con la pubblicazione a Lima di un confessionario in *millcayac* e una dottrina cristiana in *allentiak* finalizzata a “conservare gli indigeni del Cuyo”, Valdivia informava che stava imparando il loro idioma.

La parola “conservare” non è un elemento retorico dato che descrive un importante passaggio: dalla lettera del mese di marzo in cui aveva generalizzato tutte le problematiche con l'espressione “valle di Arauco”, si fece il passaggio all'identificazione di altri soggetti che dovevano essere convertiti. Non tutti i problemi furono causati dagli indigeni in guerra. In quegli anni Santiago fu un laboratorio gesuita, un cantiere missionario in cui confluirono lingue diverse e indigeni diversi, i quali trovarono nel primo Valdivia un personaggio che legava le due dimensioni del “tradurre”: la traduzione formale, rappresentata dalle opere pubblicate a Lima nel 1606 e il 1607, e quella che individuava le problematiche cilene e interpretava lo spazio da convertire.

A Santiago si cantavano litanie, si conquistavano i simbolismi indigeni, si riconosceva l'alcolismo come il principale male da estirpare; allo stesso tempo si rafforzava la conversione religiosa attraverso il lavoro nelle diverse sfere sociali. Infine, i gesuiti si dividevano il lavoro missionario: Estella catechizzava i “bambini spagnoli”; Vega i “morenos”, mentre Valdivia si occupava dei huarpes e i mapuche portati dal sud. Si addottrinavano gli indigeni nella loro lingua, insegnando loro alcuni “misteri” e cominciando la circolazione bidirezionale dei regali. Si utilizzò la piazza come uno spazio principale d'incontro, luogo in cui si contabilizzavano gli indigeni, secondo Valdivia, i convertiti fluttuavano fra quattro e dieci mila.

È noto che l'esagerazione fa parte della letteratura missionaria: è una strategia narrativa utilizzata per dimostrare l'efficacia delle missioni⁵⁴¹. Situate su una fragile linea tra veracità e falsità, le relazioni missionarie evidenziano una realtà: il cambiamento dalle generalizzazioni e dalle problematiche materiali alla definizione, classificazione e contabilizzazione delle anime da convertire. Nei primi anni si trattò di una conversione superficiale e limitata al disciplinamento della ritualità esterna: le parole “fruto” e “mudanzas”, che tante volte compaiono nei documenti, descrivono il controllo e la subordinazione per intraprendere una cristianizzazione più radicale.

Un passo della lettera di Valdivia del settembre 1593 è fondamentale per capire le strategie dei primi missionari: al raggruppamento, alla contabilizzazione e all'individualizzazione, si aggiunsero altri elementi che furono decisivi nella prima cristianizzazione, quali il controllo dei corpi, l'organizzazione del tempo e l'uso dello spazio:

“Gasto todo el día con ellos, entre semana entablamos que viniesen dos días indios infieles, que cada día traen de la guerra para catechizarlos, comencé esta ocupación habrá dos meses, y ya se ha convertido en cada día, por que siempre ay quehacer en esto, y lo demás del día se gasta en confesiones en casa y fuera a los enfermos (...) Los domingos, toda la tarde, desde una hasta la noche, me lleva la doctrina; ellos se vienen, no ay que buscarlos, como en otras partes del Piru; primero que salgamos, se gasta una hora catechizando, otra reçando y cantando coplas devotas, luego vamos a la procesión, que es mucho ver (...) Y cada uno viene cantando la doctrina en su cuadrilla a casa; llegada la procesión a la plaza, se hace el

⁵⁴⁰ “Ay aquí unos indios de gran compasión, que son los guarpes: estos son indios de la sierra, lo más delllos infieles; començo a aprender su lengua que me parece fácil, aunque la he dejado hasta enterarme más en la lengua general”, in *MP*. Vol. V, doc. 112, 467-8.

⁵⁴¹ Prospero, *Tribunali*, 601. Si veda dello scrivente: “Habitando las *incomodidades del paraje* con palabras”.

catecismo por tres cuartos de ora y luego una plática por otro tanto tiempo, y al fin un acto de contrición devoto, hincándose todos de rodilla, diciéndoles yo con un crucifijo en la mano, y respondiéndome todos (...) El Padre Aguilera se anima tanto a mi pega fervor, comienza a aprender otra lengua diferente de la que yo aprendo, porque con estas tres lenguas que son las más generales, se corre toda esta tierra”⁵⁴²

Dalla lettura di questa lettera si possono individuare diverse fasi, di cui la prima è, senza dubbio, l’organizzazione delle giornate. La domenica era il giorno della dottrina: catechizzazione, preghiera, canti e processioni segnavano i percorsi dei missionari e degli indigeni. Negli altri giorni si eseguivano le confessioni generali. Inoltre, si doveva affrontare il problema degli indigeni di guerra portati come schiavi a Santiago o inviati in Perù⁵⁴³. Santiago, è definita nuovamente come un cantiere: ciò che non poterono fare nel sud lo ricrearono nella città. Da aprile a settembre erano impegnati nelle dinamiche coloniali, nonché nell’adattamento dei meccanismi di cristianizzazione a Santiago.

Tuttavia, non tutti gli sforzi personali erano indirizzati verso lo stesso scopo: per esempio, ci fu un gesuita che ebbe come unico desiderio quello andare in Messico; viaggio che non fece mai. La sua ambizione non era missionaria; piuttosto Juan de Olivares era infastidito dal fatto di lavorare vicino alla sua famiglia. Egli era arrivato nel giugno del 1593 con reliquie che accrebbero “esta tierra tan pobre de eso”, ma da una lettera di Acquaviva, del 31 luglio nel febbraio del 1594, si apprende che Olivares aveva sollecitato il trasferimento per le “preoccupazioni” suscitate dai “negozi” dei suoi parenti⁵⁴⁴.

La comunicazione dei problemi e i tempi di risposta da Roma alle periferie si possono studiare proprio studiando il caso di Olivares: sebbene a Roma avessero accettato il progetto del gesuita cileno, egli scrisse di nuovo il 6 settembre del 1596; quindi nel gennaio del 1598. Le lettere da parte del Generale risposero positivamente in tre occasioni: il 9 ottobre⁵⁴⁵ e il 10 ottobre del 1597⁵⁴⁶; e successivamente, il 23 agosto del 1599⁵⁴⁷; in quest’ultima data, egli non solo rispose a Olivares, ma anche al coadiutore Miguel de Teleña. Anche quest’ultimo aveva scritto una lettera a Roma, tramite l’intercessione di Olivares⁵⁴⁸. In cinque anni non si riuscì a chiarire il problema del viaggio di Olivares, sebbene egli avesse avuto il sostegno da Roma e avesse fatto la conoscenza con il Provinciale del Perù (egli continuò a lavorare come sostituto nella prima missione dei gesuiti Aguilera e Vega nel 1597).

⁵⁴² *MP*, vol. V, doc. 112, 472-3.

⁵⁴³ Su quest’argomento si veda Jaime Valenzuela, “Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia”, in *Historias de racismo y discriminación en Chile*, a cura di Rafael Gaune e Martín Lara (Santiago: Uqbar editores, 2009). Ancora oggi è fondamentale il libro scritto da Jara, *Guerra y sociedad en Chile*.

⁵⁴⁴ “Me escribe del Chile el gran perjuicio que es para el estar en aquella tierra donde es natural, porque sus parientes con sus negocios le causa mucha inquietud. Atenta esta y la dificultad que ay en evitar esta molestia, estando él en esta Provincia, me pide que le embiemos a México. Yo le respondo q̄ aviso a VR para que le consuele. Paréceme que, moviéndose con tan buna razón a pedir lo que pide, que será bien a los menos alejarle de Chile, y si aun esto no bastare, sino que VR le parezca conveniente embiarle al Mexico; se lo remito; y de tal suerte atenda al remedio que es Padre desea, que también sea con su consuelo y gusto, porque, según me dice y él lo muestra en la me escribe, parece que lo merece”. Claudio Acquaviva al Provincial Juan de Sebastián, in *MP*, vol. V, doc. 211, 840.

⁵⁴⁵ “Al padre Juan de Olivares, Chile, aunque he respondido días ha a los que VR de nuevo me escrivio e en una de 6 de septiembre del 96, quiero de nuevo responderle que las razones que me propone son buena, y ansi holgaré que el Padre Provincial le consuele conforme a lo que yo le escrivo”, in *MP*, vol. VI, doc. 197, 484-5.

⁵⁴⁶ “Paréceme que VR podrá avisar al Padre Esteban Paez, provincial de México, y consolar ese Padre”, in *MP*, vol. VI, doc. 129, 497.

⁵⁴⁷ “(...) por lo que ayudara para la paz y quietud de VR que deseo se la de Dios tan cumplida quanto la ha menester para trabajar con aliento y alegría de animo, sin el qual va un hombre muy violentado en sus acciones”, in *MP*, vol. VI, doc. 226, 781.

⁵⁴⁸ “Teneis mucha razón, Hermano charissimo, de desear el consuelo del Padre Olivarez, y procurársele, porque lo merece quien tan bien trabaja como él; y pues Dios le da un poco de quietud en el puesto y empleo que ahora tiene, confio, en su divina bondad que se la conservará, y que para este efecto fuese menester otra delega, no dudo sino que los Padres visitantes y Provincial le ayudaran en lo que uvriere para su consuelo, deesle el señor tan cumplido como os le deseo”, in ARSI, *Per.* vol. 1, 137v.

Nel “catalogo generale” della provincia peruviana del 1601 egli è indicato come “ministro” del collegio di Lima⁵⁴⁹. Studiando gli spostamenti di Olivares, è possibile rilevare non solo i movimenti delle persone, ma anche la capacità di risolvere problemi dalla centralità romana e peruviana. Molte volte le richieste rimasero intrappolate fra l’andare e il tornare delle risposte da Roma, da Madrid e da Lima; rendendo difficile l’avanzamento nei territori che ancora non erano sotto il controllo dei gesuiti.

Nell’arco di due anni la Compagnia perse due compagni, Estella e Piñas, che si trovavano a Lima; mentre Olivares desiderava fuggire in Messico; ma arrivarono il gesuita peruviano Luis de Santillan⁵⁵⁰ e il coadiutore spagnolo Martín de Garay⁵⁵¹. Sebbene fossero in pochi, i gesuiti difesero l’abitudine della dottrina cristiana in “frequenza massima”, come conferma una lettera inviata da Arriaga a Roma, il 14 marzo del ‘95⁵⁵².

Inoltre, la conquista spirituale poteva contare su un altro pilastro: il Collegio di Santiago. Come ha dimostrato Walter Hanisch, nel 1594 la cattedra di Arte fu affidata a Luis de Valdivia⁵⁵³, cosicché cominciarono le lezioni al Collegio: esse erano incentrate sulla prima formazione gesuita, l’educazione dei figli dell’élite e la formazione dei membri degli altri Ordini religiosi presenti in Cile. Il Collegio fu mediatore delle necessità educazionali a Santiago. L’avvio dell’attività fu incerto: non c’erano docenti, nè una biblioteca da offrire agli improvvisati scolari; tuttavia Valdivia fu abile nel far pervenire volumi con lo scopo di educare i giovani⁵⁵⁴. Il fatto di essere il rettore del Collegio permise a Valdivia di allacciare rapporti con l’élite di Santiago⁵⁵⁵, lasciando svolgere le pratiche missionarie a Gabriel de la Vega e Hernando de Aguilera.

Si deve sottolineare che nei primi anni dell’esistenza del Collegio non ci fu sintonia fra Roma e Santiago. Mentre in Cile Valdivia si impegnò a preservare il Collegio fondato da Piñas, Acquaviva fece il contrario. Sin dalle origini della pianificazione dell’espansione periferica, Roma valutò l’espansione verso il sud tramite le missioni come un processo che doveva compiersi gradualmente e senza “abbracciare” tutto. Dopo l’insediamento del collegio, il Generale era sempre dello stesso parere. Roma venne a conoscenza della sua fondazione solo il 23 ottobre 1596. In una lettera spedita a Valdivia, Acquaviva comunica di esserne venuto a conoscenza, così come del viaggio di Piñas a Lima; tuttavia riguardo i nuovi collegi mantiene la stessa linea: “yo deseo que los Nuestros atiendan al bien de los naturales, no querría que abrasásemos más de lo que se puede cultivar”⁵⁵⁶. Un anno dopo, nell’ottobre del 1597, il Generale tornò sull’argomento: si doveva continuare il lavoro della Compagnia con le missioni tra indigeni, ma metteva fortemente in dubbio l’efficacia del collegio: “porque alguna dificultad tiene aceptar colegio en parte tan remota donde no puede haber seminario de estudiantes por

⁵⁴⁹ “La Imperial en Chile; Treinta y seis años; Buenas; a 13 de enero 1584 [año de ingreso en la Compañía]; 3 años de Artes, 4 de Teología; Lector de latín, confesor, predicador, ministro; no es graduado; votos de escolar”, in ARSI, *Per.* vol. 4, fol. 57.

⁵⁵⁰ “Lima; Veinticinco años; Buenas fuerzas; ocho años de Compañía; 2 años de artes; 4 de teología; no es graduado; votos de escolar”, in ARSI, *Per.* vol. 4, fol. 47. Spunti biografici in *Catálogo*, 234.

⁵⁵¹ “San Sebastatían de Viscaya; cuarenta y ocho años; Buenas; diez y siete años [en la Compañía]; herrero; coadjutor temporal formado”, in ARSI, *Per.* vol. 4, fol. 47.

⁵⁵² “Tradendae doctrinae christianae eadem consuetudo quae alibi, concionum frequentia maxima, confitentium numerus tantus quantus esse potest, animorum maxima commutatio in indis praesertim qui cum nec ecclesiastica nec civili autoritate ab ebrietate et ludis removeri posset, bismille aliquando ex ipsis poculis et ludis quos paraverant, composito agmine, chrisitana praecepta alternis choris modulantes, in templum nostrum adducti sunt, no sine maxima admirationes; tanta amoris et veritatis vis”, in *MP*, vol. V, doc. 186, 750.

⁵⁵³ Cfr. Walter Hanisch, “En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)”, *Historia* 2 (1962-1963): 31-2.

⁵⁵⁴ *MP*, vol. VI, doc. 94, 263-9.

⁵⁵⁵ Díaz, *Razón de Estado*, 48-77.

⁵⁵⁶ *MP*, vol. VI, doc. 63, 167.

estar tan apartado, pero como digo, pensaremos en esto y avisaremos”⁵⁵⁷. Secondo Roma, i “frutti” si dovevano raccogliere tra gli indigeni, abbandonando il lavoro educativo. Nel 1599 Acquaviva scrisse dell’“utilità” del collegio, che doveva essere concepito in stretto rapporto con il lavoro missionario. In due lettere datate lo stesso giorno, 20 luglio del 1599, l’una spedita a Quito, l’altra a Valdivia, egli definisce il collegio come uno spazio di passaggio in cui si “recojan y salgan” verso le missioni, sottolineando che “bastava un collegio”. Con ogni probabilità questa non dovette essere solo una vicenda locale, ma globale e pianificata da Roma. Dal 1586 nel Collegio Romano si lavorò ⁵⁵⁸ a un piano ragionato di studi. Nel 1599 fu pubblicata la terza stesura della *Ratio Studiorum*, che doveva essere applicata ai diversi collegi gesuiti nel mondo. In tale contesto, Acquaviva riconobbe l’“utilità” del collegio di Santiago, tuttavia sottolineando che il lavoro missionario “fra indigeni” doveva essere il principale profilo della Compagnia in terre cilene⁵⁵⁹.

Il lavoro missionario fu modificato alla fine del 1595, quando fu deciso di realizzare una “missione lunga”⁵⁶⁰ al sud, visitando tutte le città che si trovavano tra Concepción e l’isola di Chiloé. L’1 novembre 1595, Vega e Aguilera partirono da Santiago e ritornarono l’1 marzo del 1597, riportando un’importante tassonomia della realtà della guerra e degli indigeni. Per un breve tempo, Valdivia fu con loro, ma tutta la responsabilità delle missioni fu presa dai gesuiti suddetti. Questo viaggio, il primo in terra di guerra, fu importante per il prezioso registro compilato dai due missionari. La lettera annua del 24 agosto del 1597, ancora una volta scritta da Arriaga a Lima, incluse la relazione di viaggio compiuta da Aguilera.

Il progetto avviato a Santiago come un laboratorio di esperienze, si proponeva innanzitutto di imporre il “modo della Compagnia”⁵⁶¹ nella catechizzazione; cioè di prendersi cura dei già battezzati dagli altri Ordini religiosi. Quest’azione nascondeva una feroce critica all’ignoranza degli elementi base del cristianesimo negli indigeni battezzati prima del loro arrivo. Il “modo” consisteva nell’utilizzare la predicazione, i sermoni, le pratiche e le confessioni generali, concentrandosi sulla cristianizzazione degli indigeni la domenica, poichè gli schiavi negli altri giorni erano “ocupados en el servicio de sus amos”⁵⁶². Si deve inoltre evidenziare un passaggio fondamentale che realizzò la Compagnia, il percorrere lo spazio e il diagnosticare i problemi, da cui si sviluppò un progetto di lunga durata: la trasformazione dei corpi, delle anime,

⁵⁵⁷ *MP*, vol. VI, doc. 122, 476-7.

⁵⁵⁸ È ampia la bibliografia sul Collegio Romano e il suo rapporto con la *Ratio Studiorum*, si vedano, soprattutto, Ricardo García Villoslada, *Storia del Collegio Romano* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1954); Ugo Baldini, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù* (secoli XVI-XVII) (Padova: CLAEUP, 2000); Robert A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: the Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism* (Aldershot: Ashgate, 2008).

⁵⁵⁹ Sui rapporti fra la missione, il collegio e le linee guida romane il libro di Broggio, *Evangelizzare il mondo*, 79-125.

⁵⁶⁰ “Otras misión larga se hizo por todo el reino que duró año y medio, a la cual fueron enviados el Padre Gabriel de Vega y el Padre Hernando de Aguilera, que ambos sabia la lengua de los indios. Fu singular el fruto que se hizo así en los españoles como en indios, siendo recibidos en todas las ciudades y presidios de guerra con extraordinario afecto, porque la boz del fruto que se hazia en S.Tiago abia corrido por todo el reino, en donde hasta entonces no abia entrado la Compañía”, in *Crónica Anónima*, 303.

⁵⁶¹ “Era tan ignorancia que había en los indios bautizados de muchos años, que no sabían el misterio de la Trinidad y de la Encarnación, y muchos párrocos y doctrineros se admiraban que enseñásemos a los indios estas cosas, que ellos llamaban theologia alta para indios, y con paciència y caridad se les advertía la obligación que tenían de enseñar estas cosas a sus feligreses, de que se hacían muy capaces por la estima que tenían de nosotros, y así poco a poco en todo el obispado se començó a entablar el catequisar los indios al modo que la Compañía lo hace, y en muchos de los indios o en los más, hallábamos tanta falta de fée que no solo hurgábamos haber sido sus confesiones informes, pero aun nulas por faltarles la fe suficiente para que sus actos fuesen partes substanciales de sacramento, por este defecto de la fe”, in *Crónica Anónima*, 354.

⁵⁶² “A los indios se acude aun con más cuidado predicándoles y haciéndoles la doctrina cada domingo, no es posible hacerse esto entre semana por estar en aquel Reino no más sujetos los indios que esclavos ocupados en el servicio de sus amos. Sus confesiones se decir que no son como otros que con los de la Compañía, en sanidad y enfermedad, en cuaresma y entre años, de que no está poco edificada la ciudad y consolidados los curas, porque les aligeramos la carga o por mejor decir, se la llevamos toda”, in *MP*, vol. VI, doc. 98, 326.

ma anche dello spazio, tentando dunque di rimanere nei luoghi e lasciare tracce della propria pedagogia.

Lo spazio percorso e il tempo impiegato furono impressionanti: sedici mesi in cui si fece una diagnosi profonda del territorio meridionale - Concepción, Arauco, la collina di Villagran, Santa Cruz de Oñez, il Fuerte de Jesús, Angol, La Imperial, Toltén, Valdivia, Osorno, Villarrica, furono visitati e diagnosticati.

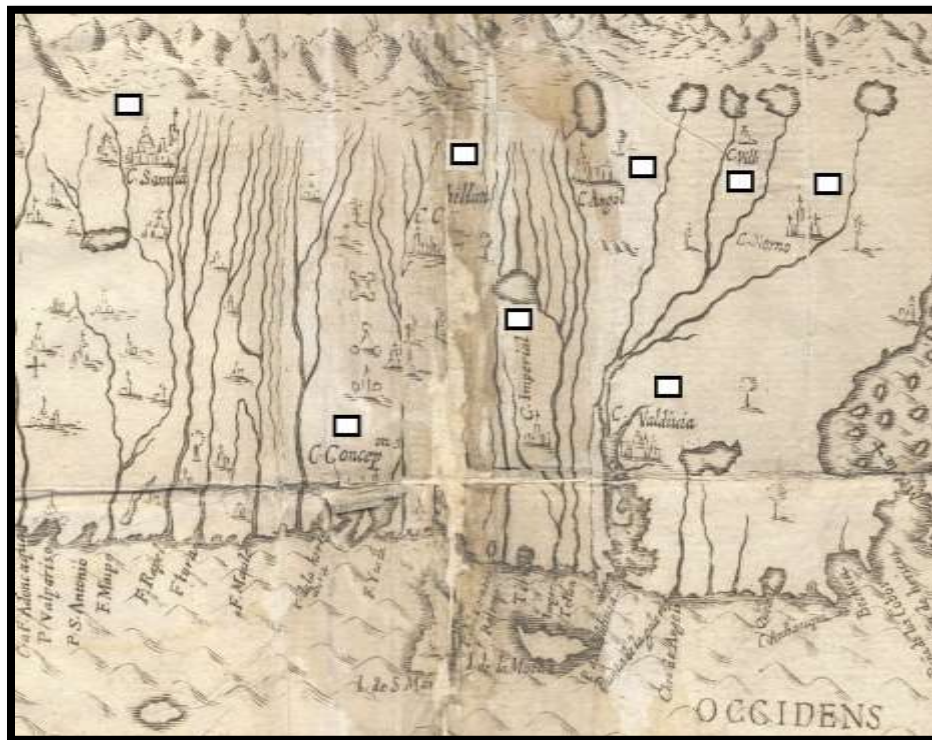


Fig. 7. Frammento *Tabvla Geographica Regni Chile* (Alonso de Ovalle, Roma [1646])⁵⁶³

Utilizzando lo stesso linguaggio missionario, il proposito del viaggio fu quello di produrre una “mudanza general” dei costumi in cuori così “tan bien dispuestos”. Inoltre, c’erano cose, non sperimentate a Santiago, che dovevano essere incluse come nuove pratiche missionarie. Nel documento compare la distinzione tra gli “indios di pace” e gli “indios di guerra”, e la notizia che Angol era una “frontiera di nemici”; tuttavia non erano tutti sottoposti al “servicio de sus amos”, come invece riporta Aguilera riguardo gli indigeni a Santiago. Cominciarono ad adattarsi a ciò che successivamente fu quotidiano: la guerra. Ciò si ritrova nel viaggio dei missionari a La Imperial, “veinte leguas de camino, las cuales se pasan con escolta de soldado por el temor de los indios”. Tuttavia, contraddicendo la dichiarazione precedente, egli, poco dopo sostiene: “no hay indios infieles, o muy pocos”. I primi missionari nel sud capirono che solo qualcuno aveva il cuore così “dispuesto”.

Nel contesto di violenza e di adattamento, i gesuiti dovettero dare consolazione spirituale non solo agli indigeni, ma anche ai soldati. Così viene descritto il passaggio dei missionari in un avamposto militare, che, secondo quanto riporta Aguilera, dopo la loro visita, i soldati battezzarono il forte “di Gesù”:

⁵⁶³ Sono indicati con un rettangolo i luoghi percorsi dai gesuiti. La disposizione della mappa, stampato nella prima edizione dell’*Histórica Relación del Reino de Chile* (Roma, 1646) è: est-ovest. Est: Cordigliera delle Ande; Ovest: oceano Pacifico.

“De esta ciudad fuimos a un fuerte llamados de los soldados que, por ser pocos, no tiene clérigos, y así no oyen jamás Missa; confessáronse todos, que eran como una docena, y comulgaron; hicimosles una plática y de aquí nos volvimos a la ciudad, de donde está el fuerte cuatro o cinco leguas; quedaron los soldados por extremos consolados; fundose este fuerte cuando entro la Compañía en aquel Reino y por este respecto le puso por nombre el gobernador el Fuerte de Jesús, que cuando se fundo había muchos soldados y después acá, con la reducción de los indios, no son necesarios para su seguridad más de los doce”⁵⁶⁴

In ogni luogo in cui si trovarono, essi misero in pratica ciò che avevano realizzato a Santiago in tre anni: raggrupparono i soggetti, fecero confessioni generali e prediche pubbliche, battezzarono i malati e i moribondi; addottrinarono i bambini; segnarono lo spazio con le croci; crearono rapporti con l'élite, sfruttando anche la “fama”, che giungeva da Santiago, nel linguaggio della relazione, “aficionarlos a la Compañía” per provocare una “mudanza general”.

L'arrivo di Valdivia fu significativo: mentre Vega ritornava a Santiago, il rettore viaggiava accompagnato da Teleña e Aguilera. Fu un riconoscimento del primo viaggio missionario in “terra di guerra” da parte del Superiore in Cile. Egli attraversò gli stessi luoghi, tranne Arauco e Valdivia, facendo sermoni, come scrisse Aguilera, “tomando el sitio”:

“Resolviose en que el Padre se volviese a Santiago [Gabriel Vega] y yo acompañase a su Reverencia [Luis de Valdivia] hasta Osorno, en donde dixе arriba habían ofrecido buena limosna. Anduvo el Padre Rector todas las ciudades que nosotros, excepto Arauco y Valdivia, trajo en su compañía al Hermano Teleña, que no ayudaba poco haciendo a dos manos, y aunque el Padre Rector iba de paso por la ciudades por llevar el blanco puesto en Osorno, más en poco hacia mucho, porque la brevedad del tiempo suplía con el fervor, celo y devoción, que todo es en perfecto grado.

Consideraba yo esta segunda venida del Padre Rector y la primera del Padre Vega y su compañero estas dos predicaciones a los dos sermones del propheta Ezequiel (...) En Osorno, llegado el Padre Rector, se renovó y creció la devoción del pueblo con los sermones de su Reverencia, de esencial provecho. Tomo el sitio y no otra cosa hasta avisar a Vuestra Reverencia, y esto del sitio para que viviese en él el Padre Juan de Olivares, a quien su reverencia envió llamar; dexole en Osorno, que solo esperaba su llegada para partirse a su collegio. Paso su Reverencia por Purén, cuya ciénaga es un inexpugnable castillo, es de tres o cuatro leguas de largo, y media de ancho, hablo como testigo de vista, porque entre en la mesma ciénaga, cuando la gente se ve apurada de los españoles se acoge a ella”⁵⁶⁵

La prima “missione lunga” finì con il viaggio da Osorno a Santiago, l'1 marzo del 1597, e la sostituzione dei missionari Aguilera e Vega con Olivares e Santillán.

Che cosa si può rintracciare della prima missione? Essi realizzarono una tassonomia generale della realtà spirituale e del contesto temporale delle città nella frontiera di guerra e una prima contabilizzazione degli indigeni; inoltre tentarono di imporre il loro modo di cristianizzazione in spazi in cui né operavano né avevano operatori. La descrizione di Aguilera è una traduzione della realtà che conobbero nel primo viaggio. Il testo, aggiunto alla lettera annua del '97, e probabilmente redatto in Perù, è segnato dall'immensità dello spazio, dalla precarietà spirituale, dalla paura della guerra, e dalla possibilità di applicare le metodologie gesuitiche nei nuovi spazi conosciuti. Riguardo nuove fondazioni, respinsero le offerte delle élite locali di costruire altri collegi a Valdivia e a Osorno.

Il riconoscimento del territorio e la traduzione delle nuove problematiche risultarono inadeguati per la nuova fase, a partire dal 1598; anno in cui, il 23 dicembre morì il governatore Martín García Oñez de Loyola nel corso di una battaglia contro gli indigeni di Purén; evento che

⁵⁶⁴ *MP*, vol. VI, doc. 98, 338.

⁵⁶⁵ *MP*, vol. VI, doc. 98, 351-2.

scatenò la distruzione delle città nel sud⁵⁶⁶. Infine, tra il 1598 e il 1604, i gesuiti non riuscirono a fare una nuova “missione lunga. Nel 1608 i gesuiti materializzarono le prime missioni ad Arauco, terra di guerra⁵⁶⁷, e nell’isola di Chiloé⁵⁶⁸. Quello fu anche l’anno delle missioni e della legalizzazione della schiavitù in Cile.

La schiavitù e la sottomissione indigena ebbero un sostenitore nel Superiore della Compagnia, Luis de Valdivia, come emerge dal *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile* (1599) del giurista Melchor Calderón. L’autore sostiene che il gesuita difese l’importanza della schiavitù degli “indios de guerra” come strumento efficace per far cessare la violenza nel sud; oltre ad aver letto un testo schiavista nella cattedrale di Santiago⁵⁶⁹. Questo atteggiamento fu determinato da una rilettura dell’ambiente e dalle conseguenze che si ebbero nella società a seguito della morte del governatore; tuttavia esso cambia nella lettera scritta da Lima, il 4 dicembre 1604. Si tratta del primo documento in cui viene analizzato sistematicamente l’argomento degli “agravios” contro gli “indios di pace”⁵⁷⁰: altro contesto storico e un altro sviluppo del pensiero gesuitico.

La storiografia si interroga sul totale fallimento delle missioni dei gesuiti tra il 1593 e il 1598. Se ciò si valuta in base alla presenza quantitativa, giustamente, lo stato di avanzamento fu nullo: mancanza di operatori, poche risorse, nessuna possibilità di stabilire una missione nel sud, nonché la morte del governatore Oñez de Loyola. Nello sfondo: una crudele guerra e la schiavitù indigena.

Da un punto di vista qualitativo, non tenendo conto della prospettiva missionaria, i parametri analitici variano: i gesuiti si integrarono nell’élite di Santiago, fondarono un Collegio, impartirono lezioni, fecero una tassonomia generale dei “territori di guerra” con due “missioni lunghe”; inoltre il loro Superiore si inserì nelle dinamiche interne della società. Furono quindi questi parametri che permisero la consolidazione in Cile; successivamente confermati dai progetti di Guerra difensiva, dalla politica di “parlamentos”⁵⁷¹ e dal prestigio educativo, che perdura ancora oggi.

Osservando i cambiamenti dei “primi gesuiti” in Cile emerge che essi lavorarono seguendo un indirizzo preciso: lettura, diagnosi e interpretazione della nuova realtà. Ciò determinò la ricerca di soluzioni suddivise in due obiettivi di riferimento: il primo, il consolidamento dei rapporti con gli esponenti dell’élite, che gli permise di ottenere il loro sostegno materiale; il secondo, l’adattamento a un contesto precario in cui dovevano organizzare i tempi, i corpi, così come lo spazio della conversione spirituale degli spagnoli, indigeni, africani, schiavi e soldati.

⁵⁶⁶ “De trece ciudades, que había en este Reino de Chile, destruyeron los Indios las seis, que son Valdivia, la Imperial, Angol, Santa Cruz, Chillan, y la Concepción; derribaron, consumieron, y talaron en ellas la habitación de sus casas, la honra de sus templos, la devoción, y fe, que se resplandecía en ellos, la hermosura de sus campos, y el mayor daño, que se padeció, fue, que con estas victorias crecieron los ánimos de los Indios, y tomaron avilantez, para mayores robos, e incendios, asolamientos, sacos, y destrucciones de ciudades, y monasterios”, in Ovalle, *Histórica*, 255.

⁵⁶⁷ Foerster, *Jesuitas y Mapuches*, 117-30.

⁵⁶⁸ Moreno, *Misiones en Chile austral*.

⁵⁶⁹ (...) y sacado este tratado, pidió [Calderón] al reverendo padre Luis de Valdivia Rector del Colegio de la Compañía de Jesús, leyese el dicho tratado delante de todos los susodichos, el cual lo hizo, y acabado de leerle, todos uno a uno unánimes y conformes fueron de parecer que se pidiese con instancia, y que así lo pedían, y suplicaron a su Excelencia del señor Virrey, y Real Audiencia”, in *BHCh*, vol. II, 5-21.

⁵⁷⁰ “Y aunque son muchas las cosas que pudiera advertir, todas las reduzco con punto solo que aquí propondré y probaré, y es este el medio único eficaz para concluir brevemente la guerra de Chile y reducirlo a paz al cual en consecuencia obligan la caridad, justicia y prudencia es comenzar deshaciendo los agravios e injusticias con que están oprimidos los indios de paz en Chile”, in ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 2.

⁵⁷¹ Foerster, *Jesuitas y Mapuches*, 181-212; Boccara, *Los vencedores*, 254-82.

Quest'ultimo argomento, come attestano i documenti, fu descritto dai gesuiti nei minimi particolari. Inoltre, i processi della conversione religiosa realizzati su scale globali avvennero nello stesso modo; sebbene, la novità della guerra nel Biobío ebbe conseguenze sulle loro risposte. Fu quindi l'attività di "traduttori" che introdusse i gesuiti nel tessuto coloniale; fu la lettura della realtà, con l'intento di modificare il contesto, il punto di partenza del cambiamento del progetto originale dal "discurrir" in tutti i luoghi al divenire attori sociali, politici, culturali ed economici dei percorsi storici cileni.

Sebbene la ricostruzione cronologica e fattuale dei primi gesuiti sembri scontata, individuando nomi e pratiche, tuttavia consente una maggiore conoscenza dei primi tempi della Compagnia, definiti dalla storiografia come un "fallimento". Infine, il gesuita come traduttore e Santiago come cantiere, furono i due elementi su cui la Compagnia istituì il proprio insediamento nella frontiera meridionale del vicereame peruviano.

PRECARIETÀ, SALVEZZA, ESPANSIONE MERIDIONALE

Quali caratteristiche della prima presenza dei gesuiti in Cile sono evidenziate dallo studio dei processi di organizzazione del desiderio interno (1568-1593) e dell'insediamento territoriale della Compagnia di Gesù (1593-1598), ossia l' "espansione meridionale"?

Il "desiderio periferico" dell'espansione fu una politica coordinata dai centri di potere: Roma, Madrid e Lima discussero, pianificarono e organizzarono il desiderio di espansione periferica. Compreso ciò, e prendendo in esame il Cile, emerge che il desiderio non si estinse con il raggiungimento di una meta. Lima-Coquimbo-Santiago furono le tappe del primo itinerario, tuttavia presto nacque il desiderio originale della "missione lunga", di far parte della frontiera meridionale; analizzare la guerra nel sud; ridurre un altro spazio; essere tra gli indigeni, gli spagnoli e l'esercito.

Una volta a Santiago, apparvero loro nuovi orizzonti missionari; quindi dal "discurrir" si passò al "fijar". La stessa logica universale delle scale del desiderio che si possono individuare in altri luoghi del mondo: per esempio, nel 1568, raggiunta Lima, apparvero nuovi orizzonti missionari, che dovevano essere inclusi nella conversione universale. Quito, il Tucumán, il Paraguay e il Cile emergono nei documenti come i nuovi punti di fuga che partivano da Lima: un accrescimento religioso del vicereame peruviano attraverso le missioni, i collegi e le residenze gesuite.

Per quanto riguarda l'insediamento dell'Ordine, esso fu compiuto con la fondazione del Collegio di Santiago, le due "missioni lunghe" nel sud (1595 e 1597), l'integrazione nell'élite di Santiago; l'inizio delle lezioni (1594) e col divenire i referenti della cristianizzazione indigena. Il desiderio di espansione e di insediamento territoriale sono i due aspetti che spiccano nei documenti prodotti dall'espansione del cristianesimo portata avanti dai gesuiti con il sostegno della Monarchia, le linee guida romane e il contributo economico di diversi personalità politiche.

Tuttavia, dal 1568 al 1598, si individua un altro tipo di organizzazione, sotterranea, nascosta, che si legge tra le righe dei documenti: le tracce della retorica dei primi gesuiti, che li aiutò ad adattarsi ad una realtà complessa. Il fatto di battezzare il Cile come un luogo innestabile non costituiva una novità: un territorio precario e lontano. I testi e le immagini sul Cile che circolavano nel vicereame peruviano con grande fortuna erano incentrati sulla guerra, la lontananza e la povertà.

Analizzando i documenti scritti nel corso dei due periodi di espansione verso il Cile, cercheremo di comprendere come i gesuiti intesero la precarietà, in che modo una condizione

reale –lontananza, povertà, guerra– fu utilizzata per formulare una retorica della salvezza che si adattasse a tale precarietà; e come essa permise ai gesuiti di adattare la propria retorica di salvezza ai problemi meridionali. Tuttavia, non si studierà la precarietà come una condizione reale in Cile, bensì il modo in cui fu usata retoricamente con l'intenzione di creare condizioni tali da poter quindi agire con la politica e la religione. Il sud del vicereame peruviano era percepito come un territorio in cui si dovevano permanentemente sistemare tutte le cose. L'idea di un posto "da fare" e convertire in "luogo", fu presa da una retorica gesuita che utilizzava sistematicamente tale strategia discorsiva. I documenti ufficiali e la letteratura coloniale fecero circolare quell'immagine che indiscutibilmente era convergente con la realtà storica del Cile⁵⁷². La fortuna della precarietà cilena si può riconoscere in vari testi scritti ai tempi dell'espansione meridionale, e che ci servono per comprendere il modo in cui un territorio fu descritto da un'ottica della fragilità.

In Perù circolavano notizie sui problemi economici, sulla lontananza e sulla guerra nella frontiera sud. Tali preoccupazioni, sin dalle prime spedizioni di Conquista, furono sempre argomenti primordiali a Lima⁵⁷³. L'assenza di un esercito professionale, i problemi spirituali, la guerra indigena, i pirati olandesi e inglesi e il poco denaro che arrivava in Cile, segnarono le immagini del Cile. Ciò viene dimostrato, per esempio, dal viceré del Perù, Francisco de Toledo (1515-1582)⁵⁷⁴, il quale, un anno prima dall'arrivo della Compagnia in Cile, descrisse il Cile come una realtà perduta:

“El reino de Chile estaba tan apretado, que enviándome el audiencia a pedir a socorro, me decían que estaban para perderse, y que los indios venían a buscarlos y cercarlos en sus ciudades; y por el consiguiente casi en todas las provincias del reino había que acudir y con que tener cuidado; y con el castigo que yo mandé hacer en la ciudad de la Paz, Huamanga y Cuzco, quedó aquello llano y sin inquietud y desasosiego, porque sabían que las palabras livianas que tocasen en esta materia de motines, se castigaban, como en efecto es menester hacer para tener sujeta aquella tierra, porque con la libertad y vicio crece fácilmente la yerba: el reino de Chile, aunque no quedaba sin guerra, con los socorros que VM ha mandado enviar de este reino, y con lo que yo hice, quedaba más reforzado y con caudal y fuerza para poder ir los españoles (...) y un gobernador; y con haber cortado la cabeza al Inca”⁵⁷⁵

Nelle lettere di Francisco de Toledo, l'eventualità di “perdere” il Cile era impedita con la subordinazione e la punizione delle rivolte indigene. Un anno dopo l'arrivo della Compagnia, nel

⁵⁷² Si vedano le raccolte di documenti sul vicereame del Perù in Ricardo Beltrán y Rózpide, *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas de este reino*, vol. I (Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1921); Ángel de Altolaquirre, *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas de este reino*, vol. II (Madrid: Mujeres españolas, 1930); Diego de Encinas, *Cedulario Indiano* [1596], IV voll. (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1945-46); Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, II voll. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958); Roberto Levillier, *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI* (Madrid: Sucesores de Rivadeneira, 1919); Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI*, voll. XI-XIV (Madrid: Imprenta de Juan Pueyo-Sucesores de Rivadeneira, 1925-26). Tutte queste edizioni sono state controllate nella biblioteca YRL, UCLA.

⁵⁷³ La circolazione delle notizie sul Cile ai tempi della conquista del Perù in Carmen Bernand e Serge Gruzinski, *Historia del nuevo mundo. Del descubrimiento a la Conquista, la experiencia europea (1492-1550)* (México: Fondo de cultura económica, 1996).

⁵⁷⁴ Su Toledo l'importante biografia scritta da Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú* (Madrid: 1935). Una monografia sui rapporti tra la costruzione sociale del vicereame peruviano e la politica di Toledo in Manfredi Merluzzi, *Politica e governo nel nuovo mondo. Francisco de Toledo viceré del Perú (1569-1581)* (Roma: Carocci, 2003).

⁵⁷⁵ “Memorial que Don Francisco de Toledo dio al Rey Nuestro Señor, del estado en que dejó las cosas del Perú, después de haber sido en el virrey y capitán general trece años que comenzaron en 1569”, in Beltrán y Rózpide, *Colección de las memorias*, vol. I, 79 (YRL, UCLA).

1594, la visione della guerra realizzata dagli indigeni “tan arrogante, feroz e inquieta” non cambia, come si evince dall’“Informe de don Miguel de Olavarría sobre el Reino de Chile, sus indios y sus guerras”. Correttore di Santiago e protettore dei naturali, Olavarría⁵⁷⁶, con una visione diversa rispetto a quella del viceré, propose di “restaurare” le cose:

“Restaurar las cosas que están perdidas y consumidas y hallar salida en las dificultosas suele ser ventura, y cordura elegir en el mal el menor o de él sacar provecho, y si no es que lo sea el seguir un tan manifiesto error como se hace en querer acabar la guerra de Chile por el camino que se ha seguido hasta aquí, de cuya poca utilidad bastante desengaño había de haber. Digo y afirmo que lo que conviene al servicio de ambas majestades, divina y humana, a la restauración del reino de Chile que parece al aumento de los vasallos de S.M. y de sus haciendas, a la conservación de los pocos indios que han quedado de paz y para conseguirse el aumento de la real hacienda y otros provechos que declarar, es el alzar las armas y dejar de continuar la guerra, tomando asiento con los indios del Estado y capitulando con ellos en nombre de S.M. las cosas siguientes”⁵⁷⁷

Questa immagine del Cile si rafforzò con l’*Arauco domado* di Pedro de Oña (1570-1643ca)⁵⁷⁸, un poema epico sulla guerra composto da diciannove canti, che fu stampato a Lima nel 1596, con l’autorizzazione del viceré García Hurtado de Mendoza. Nel prologo al lettore, Oña giustifica il titolo come una lettura in controluce della realtà: “Acordé dalle título de *Arauco domado*, porque, aunque sea verdad que agora, por culpas nuestras, no lo esté, lo estuvo en su gobierno [García Hurtado de Mendoza]”⁵⁷⁹.

Inoltre, l’immagine più eloquente fu inviata da San Lorenzo, Spagna: nella “Instrucción que se da los Virreyes del Perú”, del 22 luglio 1595, Filippo II progettò in Cile uno spazio in cui gli indisciplinati, gli incorreggibili e tutti quelli che disturbavano l’ordine, dovevano esservi espulsi. Quindi, lo spazio meridionale divenne un carcere per condannati e per indisciplinati:

“Cap. XXVI. Que se tenga cuidado con que los Españoles, mestizos y mulatos y vagabundos y cabaygos que hay entre Indios, no hagan insolencias, ni daños, y que los que tuvieren oficios los exerçan, y los que no, los aprendan.

Y también los Prelados a quien también toca este cuidado, por el estrago que hacen en las almas los que viven libre y licenciosamente, y a los tales incorregibles, inobedientes y perjudiciales, o los echareys de la tierra, o si os parece los embiareys a Chile, o a otras entradas, mirando también a que en ellas no hagan daño, pues bien prevenir a todos lo que pueda suceder, y temerse de gente semejante.

Cap. XLV. Que se ponga la diligencia posible en acabar de conquistar la provincia de Chile, favoreciendo para ello al Gobernador della, y que de lo que hubiere se de aviso.

Ya teneys entendido, qua importuna ha sido la guerra de Chile, y los muchos Españoles que han muerto en ella, y cantidad grande de hacienda mía que ha consumido y como se continua: aunque con esperanzas que se acabe en breve”⁵⁸⁰

Le immagini del Cile delineate nei testi precedenti oscillano tra il perdere il regno, disciplinare il barbaro, restaurare l’ordine, la nostalgia di un ipotetico passato glorioso e carcere a cielo aperto, in cui gli “incorregibles, inobedientes y perjudiciales” dovevano essere puniti. Era precisamente in tale oscillazione che i gesuiti avrebbero dovuto inserirsi: in uno spazio che era quasi perduto, avrebbero dovuto fare in controluce proposte di restaurazione. A distanza, Toledo convertì in parole le immagini che arrivavano dal Cile. Diversamente, Olavarría tradusse la sua

⁵⁷⁶ Medina, *DBC*, 597-600.

⁵⁷⁷ Gay, *Documentos II*, *BFCCh*, 30.

⁵⁷⁸ Medina, *DBC*, 605-10.

⁵⁷⁹ Pedro de Oña, *Arauco domado* [1596], a cura di José Toribio Medina (Santiago: Imprenta Universitaria, 1917), 26.

⁵⁸⁰ Encinas, *Cedulario Indiano*, vol. I, 314-5 (YRL, UCLA).

realtà da vicino. I gesuiti cominciarono a fare lo stesso, pur capendo che quella precarietà poteva essere utile ai loro desideri di espansione e di insediamento territoriale.

L'arrivo della Compagnia di Gesù fu accompagnato da una retorica miracolosa. Un territorio senza miracoli, senza salvezza, indigeni ribelli ed eretici. Al contrario, i primi missionari erano sovraccarichi di salvezza e, soprattutto, disposti a combattere la precarietà spirituale. Per esempio, è noto il caso dell'indigena *auca* e schiava, Constanza, che predisse l'arrivo dei "compagni di Cristo"⁵⁸¹ e della spagnola Catalina de Miranda, che ottenne la consolazione tramite i confessori gesuiti⁵⁸², in questo caso Luis de Valdivia. Catalina conseguì il "buon morire"⁵⁸³, dal momento che i religiosi che desiderò la guidassero spiritualmente erano a Santiago.

Il racconto del primo viaggio contiene anche riferimenti ad avvenimenti soprannaturali: da un lato, si cercava di sedurre i lettori; dall'altro, si voleva fornire ai superiori prove dei "desideri delle indie". Preghiere, litanie, un possibile naufragio, predicazioni, stanchezza e, soprattutto, l'idea del viaggio come una ricerca di salvezza e peregrinazione caratterizzarono la prima lettera gesuita scritta in territorio cileno (28 marzo del 1593): una descrizione del viaggio dal Callao verso Coquimbo⁵⁸⁴.

Questa dimensione religiosa è stata interpretata dagli storici liberali dell'Ottocento non solo come menzognera, ma anche come una strategia per conquistare fedeli su un territorio in cui non erano quasi mai avvenuti dei miracoli.

Nei suoi scritti polemici e ironici contro i gesuiti, Diego Barros Arana afferma: "estos milagros que en nuestro tiempo hacen asomar a los labios, eran generalmente creídos en el siglo XVI"⁵⁸⁵. Barros Arana interpretò ironicamente il finto "potere soprannaturale"; inoltre egli ripudiò ciò che era criticato ovunque: la morale pubblica e privata come un versante aperto di sfiducia contro l'Ordine di Sant'Ignazio⁵⁸⁶.

Benjamín Vicuña Mackenna, un altro storico ottocentesco, non si stancò mai di ricordare Valdivia come il gesuita "utopico" e "illuso" della salvezza dei "barbari". Dietro la dicotomia ottocentesca "civiltà o barbarie" in America Latina, Vicuña individuò nel gesuita un ottimo personaggio per fare una critica alla barbarie dei mapuche, ritenendoli "alcolizzati" e "decadenti". Se l'"utopico" aveva fallito con il progetto di pace, Vicuña sosteneva che l'unica cosa da fare fosse sottometterli con le armi⁵⁸⁷. Il fallimento di Valdivia e la sua proposta difensiva sono stati indicati dallo storico come una prova del fatto che la civilizzazione, in questo

⁵⁸¹ Rosales, *Historia*, vol. II, 278.

⁵⁸² Nieremberg, "Vida del P. Juan Suárez", 201.

⁵⁸³ Su quest'argomento si veda il libro curato da Adriano Prosperi, *Misericordie. Conversazioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età Moderna* (Pisa: Edizioni della Normale, 2007).

⁵⁸⁴ *MP*, vol. V. doc. 112, 459.

⁵⁸⁵ "Estos milagros, que en nuestro tiempo hacen asomar la risa a los labios, eran generalmente creídos en el siglo XVI. La gran mayoría de los españoles de ese siglo vivía por la imaginación en un mundo singular, en que todo se resolvía por medio de prodigios maravillosos. Así, pues, la noticia del arribo de los jesuitas a La Serena, y la fama de los milagros que operaban. Produjo en Santiago la más viva satisfacción. Del poder sobrenatural que se atribuía a esos religiosos, debía esperarse la cesación de todos los males horribles que afligían a la colonia, de la guerra interminable del sur y de la miseria general del país. Así se comprende que los vecinos de Santiago hicieran grandes preparativos para acoger a los jesuitas con un recibimiento digno de los beneficios que esperaban de su presencia", in Diego Barros Arana, *Historia General de Chile*, vol. III (Santiago: Editorial Universitaria, 2001), 165.

⁵⁸⁶ "Como tendremos ocasión de verlo más adelante, desde entonces se repitieron sin cesar las invenciones más absurdas de milagros, se multiplicaron las funciones religiosas, la Compañía de Jesús comenzó a amontonar riquezas inmensas, pero la moralidad pública no ganó nada con tales innovaciones", in Barros Arana, *Historia General*, vol. III, 166.

⁵⁸⁷ "poniendo su frente al bautismo y apenas creen contar con la impunidad, degüellan al padre Aranda, al jesuita Vecchi y a todos los incautos cuanto animosos apóstoles de la fe", in Benjamín Vicuña Mackenna, "Segundo discurso" [11 de agosto de 1868], *Obras completas de Vicuña Mackenna*, vol. XII (Santiago: Universidad de Chile, 1939), 418.

caso la cilenizzazione del territorio, la cosiddetta “pacificazione dell’Araucania”, fu realizzata nell’Ottocento attraverso le armi di un esercito vittorioso nelle due guerre contro Perù e Bolivia.

Quindi, questa dimensione di salvezza dell’“espansione meridionale” si potrebbe interpretare dalla caricaturizzazione ottocentesca o dalle eroiche narrazioni gesuitiche?

Come tutte le fonti, i documenti coloniali presentano delle sfumature e dei filtri; così i testi redatti dai gesuiti. I racconti sull’arrivo dei gesuiti e la circolazione tra le persone sono molto contraddittori. Da un lato, essi furono immersi nella precarietà del Cile, in una città come Santiago che poco offriva di realtà urbana, in una guerra interminabile, nonché in forte precarietà spirituale. Dall’altro, con eventi miracolosi, tentarono di addolcire la realtà complessa e precaria in cui si trovarono. Il flusso tra precarietà e salvezza contraddistinse il desiderio interno delle indie dei primi gesuiti. Pur coscienti della precarietà, essi progettarono piani di salvezza.

Una volta filtrata la precarietà, si può inquadrare analiticamente la retorica dei primi gesuiti tra l’evidenziare gli errori del passato, l’interpretare il presente e il tentare di modificare il futuro.

In questa prospettiva quindi, le pratiche missionarie educative e le parole scritte dei gesuiti si adattarono alla precarietà. Consapevoli dei reali ostacoli all’azione, i gesuiti crearono una retorica scritta sulla salvezza terrena e spirituale; e la retorica della precarietà finiva con enfatizzarne l’importanza. Come ha già sottolineato Adriano Prosperi, si trattò di un gruppo specializzato nell’autosantificazione e nell’arte raffinata delle direzioni di coscienze⁵⁸⁸.

Nelle lettere gesuitiche scritte fra il 1568 e il 1593, le immagini sul Cile illustrano il sud del Perù come un posto sprovvisto di tutto e lontano, in cui la Compagnia poteva cercare anime da disciplinare, quindi un vivaio di potenziali cristiani, una guida spirituale per gli spagnoli, nonché di rieducazione di coloro che erano stati convertiti dagli altri Ordini religiosi. Si considerò il Cile come una terra di missioni: le “partes remotas” dovevano essere trovate seguendo i dettami romani e del vicereame. Il fatto che in Perù i gesuiti sottolineassero che in Cile c’era una “gran queja” della Compagnia⁵⁸⁹, e che chiedevano “encarecidamente”⁵⁹⁰, contribuì a creare una retorica della salvezza su un territorio lontano da tutti i “medios”⁵⁹¹. Parole ricorrenti nei documenti sull’espansione missionaria, “fruto” e “mudanza”, si adattano perfettamente alla realtà meridionale: causa la lontananza, la guerra e la precarietà spirituale e materiale, i primi gesuiti dovevano affrontare la sfida di coltivare “frutos” e produrre una “mudanza” general degli usi e dei costumi. Un posto nuovo era sempre percepito come una sfida, soprattutto, se preceduto da scarsa fortuna.

A Santiago (1593) i gesuiti si resero conto che la precarietà non riguardava solo Biobío, bensì tutto il territorio e tutte le sfere sociali; quindi fecero un passaggio analitico dalla riduzione alla generalizzazione della precarietà. Da Santiago a Villarrica, essi tentarono di introdurre l’organizzazione del tempo, dei corpi e delle poche risorse a disposizione; un esempio è costituito dalle attività di Piñas e Valdivia: dal 1593 al 1595, il primo si preoccupò soprattutto dell’organizzazione materiale; il secondo, d’apprima, si occupò della retorica della salvezza delle anime degli indigeni huarpes e degli schiavi mapuche, quindi, dal 1595, si concentrò sulle problematiche educative. La precarietà fu non solo parte di una retorica, ma anche di un’organizzazione. La fragile realtà del Cile trovò nella Compagnia il principale attore che la diagnosticò, la utilizzò e organizzò per creare “frutos” e produrre “mudanzas”: la realtà e i

⁵⁸⁸ Prosperi, *Tribunali*, XXI

⁵⁸⁹ *MP*, vol. III, 400-1.

⁵⁹⁰ *MP*, vol. III, 644.

⁵⁹¹ *MP*, vol. IV, 341.

discorsi sulla precarietà spirituale e materiale furono adattati alla retorica della salvezza dei corpi, delle anime, nonché del territorio.

Non sembra quindi che fosse contraddittorio utilizzare la precarietà per raggiungere determinati scopi, quale fu l'“espansione meridionale”: una volta lette le lettere annue e altri documenti, da Roma si accettarono l'insediamento di un Collegio e le missioni meridionali. Dal “non abbracciare” ciò che non si poteva, essi finirono col fare discorsi e pratiche in cinque anni.

Lo stesso avvenne da parte del potere imperiale: tra il 1577 e il 1590, con cinque “Reales Cédulas”⁵⁹², Filippo II affrontò la precarietà cilena con la medicina gesuita. I centri decisionali individuaronò nella retorica e nelle pratiche gesuitiche un efficace antidoto alla persistente precarietà australe. Il potere locale, il viceré e i governatori sfruttarono le decisioni europee, sostenendo dunque la prima *expeditio* e il successivo insediamento. La stessa cosa fece l'élite locale a Santiago, facendo donazioni al Collegio di Santiago e permettendo la cristianizzazione dei propri schiavi, huarpes, mapuche e africani.

La fortuna europea e americana della precarietà cilena vide nella retorica gesuita, così come nel desiderio delle indie, il potenziale strumento per la riforma di una realtà complessa. L'uso della precarietà come un efficace metodo per esercitare un controllo sociale e il disciplinamento religioso espose alla Compagnia un attore primordiale. Dopo essere stata utilizzata per creare le condizioni indispensabili alle trasformazioni, la precarietà doveva essere combattuta.

Lo stesso indirizzo fu seguito in campo militare, dal governatore Alonso de Ribera. Nel 1601, barbarizzando l'esercito spagnolo in lettere scritte al Re Filippo III, egli si proponeva di spaccare la precarietà dell'esercito e trasformare i suoi componenti in professionisti della guerra, in modo da ottenere il controllo sociale e militare della frontiera. Militare esperto, Ribera precarizzò i propri soldati in modo da professionalizzarli e ottenere benefici militari ed economici dalla penisola iberica⁵⁹³.

La realtà precaria e la precarizzazione descritte nei documenti favorirono le pratiche missionarie ed educazionali dei primi gesuiti; allo stesso tempo, aiutarono ad introdurre una retorica della salvezza spirituale e terrena in una società isolata dalla paura del sud. Sebbene distinguessero tra “indios di guerra” e “indios di pace”, i gesuiti considerarono tutti gli indigeni, senza eccezione, predisposti al cristianesimo. Essi riportarono come prova che la salvezza era possibile il fatto di aver praticato nelle pubbliche piazze la confessione di mille, cinque mila, diecimila indigeni. Questi censimenti, da un lato, tentavano di persuadere e di convincere i lettori dell'importanza delle conversioni; dall'altro, tracciavano la linea della salvezza degli infedeli su un fragile contesto storico. Lo stesso fecero a proposito degli avanzamenti del Collegio di Santiago: precario, senza biblioteca e pochi professori, creato grazie alle donazioni di due personaggi dell'élite, i quali cercarono in questo modo di accedere alla salvezza spirituale.

La precarietà finì con l'arrivo dei gesuiti in Cile? O, quest'ultimi fecero un uso retorico della stessa?

Emerge la presenza di una retorica della precarietà fino al Seicento: una prova è costituito dalle relazioni di visita del visitatore Andrés de Rada, tra il 1655 e il 1666, in cui non solo viene criticata la poca organizzazione generale della Compagnia di Gesù nel Cile, ma anche la

⁵⁹² 5 agosto del 1577; 11 febbraio del 1579; 12 settembre del 1590; 19 settembre del 1590; 3 ottobre del 1590.

⁵⁹³ Sull'esercito in Cile coloniale si vedano i testi scritti da Juan Eduardo Vargas, “Financiamiento del Ejército de Chile en el siglo XVII”, *Historia* 19 (1984) e “Antecedentes sobre las levas en Indias para el Ejército de Chile en el siglo XVII (1600-1662)”, *Historia* 22 (1987).

precarietà spirituale e formativa dei gesuiti “naturali”⁵⁹⁴. Certamente il modo in cui fu usata la retorica dai i primi gesuiti è diverso da quello dei gesuiti del Seicento: per esempio, Rada criticò l’uso della precarietà per far ritornare la Viceprovincia cilena alla Provincia paraguaiana, optando quindi per un ritorno all’“observancia” gesuita⁵⁹⁵.

La line divisoria tra la precarietà e la salvezza, sia nella pratica sia nella scrittura, si stabiliva quindi con l’adattarsi alla precarietà, che dopo il 1598 divenne una strategia applicata con gran successo. Coscienti della precarietà materiale delle missioni, delle chiese, dei collegi, i gesuiti fecero progetti come la Guerra difensiva; quindi, si adeguarono non solo alla mancanza di risorse materiali e di operatori evangelici, ma anche alla guerra: le fortezze militari, le guide spirituali dei soldati e l’esercito, la convivenza con gli “indios amigos” battezzati, che combattevano gli “indios de guerra” con la stessa ritualità “barbara” che i missionari tentavano di estirpare negli infedeli⁵⁹⁶. Questa logica divenne parte della lingua, dell’economia e della quotidianità gesuita. Ciò nonostante, adattarsi alla precarietà non significò non tentare di modificarla; così come convivere con le logiche di guerra, non comportò un’intesa con le sue logiche interne. Raccontare la precarietà non significò dunque rinunciare alla salvezza.

Nel caso cileno, la precarietà e la salvezza erano collocate nella stessa dimensione: un caso di sinergia coloniale. La precarietà aumentava e arricchiva la retorica della salvezza, e viceversa. I progetti di salvezza guidati dai gesuiti –missione, educazione, politica– avevano bisogno della precarietà come matrice discorsiva e pratica.

La retorica dei primi gesuiti si potrebbe inquadrare nell’opera di lettura di una precarietà e quindi nella ricerca di un progetto di salvezza e di conversione in una terra di guerra, peraltro condizionata dalla mancanza, dalla lontananza e dalla povertà. Quest’attività, realizzata tra il 1568 e il 1598, fu perseguita fino al 1767. Ci furono altri contesti, personaggi e congiunture che tuttavia seguirono la stessa logica: adattarsi alla precarietà, narrarla e creare progetti di salvezza spirituale e terrena. La particolarità della retorica dei primi gesuiti consiste nel fatto che fu filtrata dall’idea di conquistare un nuovo spazio, progettare un luogo, diventare attori delle dinamiche coloniali e salvare le anime, ossia fissare la Compagnia in forma territoriale, culturale e sociale. Questo processo fu sostenuto dalla crescita del Collegio di Santiago, dall’inserimento nelle reti politico-sociali e dalla creazione delle prime missioni ad Arauco e Chiloé nel 1608⁵⁹⁷. Infine, l’organizzazione del “desiderio periferico” delle indie e il periodo dei “gesuiti traduttori” trovarono nel binomio precarietà-salvezza una struttura in cui introdurre meccanismi, strategie, pedagogia e retorica. L’uso della precarietà per creare una retorica della salvezza, trovò nei primi gesuiti un corpo specializzato, organizzato e disciplinato.

⁵⁹⁴ “Y para los mas eficaces son irlos desnaturalizando poco a poco de su patria con la unión de otra Prov[inci]a”, in ARSI, *Chil.* vol. 5, fol. 92v.

⁵⁹⁵ “Las adicciones marginales de el P[adr]e Visitador. Sobre la unión con Paraguay Santiago de Chile y Mayo 20 de 1665”, in ARSI, *Chil.* vol. 5, foll. 90-95v.

⁵⁹⁶ Boccara, *Los vencedores*, 120-63.

⁵⁹⁷ Sulla prima missione ad Arauco guidata da Orazio Vecchi e Martín de Aranda si vedano le lettere scritte da Vecchi (23 febbraio del 1609) e Aranda, e poi, aggiunte alla lettera annua del Provinciale del Paraguay Diego de Torres, 17 maggio del 1609, in *DHA*, vol. XIX, 26-32.

CAPITOLO IV GUERRA, PACE, PERDONO (1598-1612)

IL SISMOGRAFO GESUITA-INDIGENO

Nella scrittura gesuita la voce dell'indigeno viene descritta, raffigurata e filtrata. Un esempio noto è quello di Anganamón, la voce del quale, riportata dai gesuiti Ovalle e Rosales, costituì la giustificazione della conversione dei barbari decisi a non deporre le armi, e allo stesso tempo una forma di esercizio retorico per descrivere la storia della prima conquista temporale e spirituale del Cile. La stessa logica regolava le orazioni di Caupolicán e Lautaro. L'immagine dell'indigeno è quindi ambivalente: da una parte appare come il grande militare e stratega che difende la libertà contro l'avarizia spagnola, dall'altra è visto come un barbaro senza leggi, che doveva essere convertito e quindi giustifica l'intervento militare spagnolo.

Tuttavia, c'è un altro genere di fonte scritta spagnola che riporta alcune preoccupazioni indigene. Nel momento in cui la Compagnia di Gesù cominciò ad influire sulle politiche locali e globali in Cile, definendo alcuni lineamenti del progetto difensivo, furono redatte diverse lettere che rappresentano una convergenza tra scrittura spagnola e problemi indigeni. I due aspetti principali di questa scrittura furono la ricerca della pace e la comprensione dei meccanismi della guerra indigena. È importante capire come i cambiamenti storici a livello locale e globale s'incrociassero con i complessi tessuti della pace e della guerra cilena. C'era quindi una forte sintonia tra il testo e il contesto.

Tali lettere furono importanti "sismografi" dei mutamenti delle politiche imperiale e delle azioni dei gesuiti nei confronti degli indigeni cileni. L'uso che possiamo fare di questa documentazione consiste nel collegare i testi con il loro contesto gesuitico e con le politiche della Monarchia. Non è quindi azzardato definire queste lettere come sismografi della realtà: esse costituirono dei filtri in cui si descrivevano i cambiamenti europei e le convulsioni della guerra cilena. Sebbene sia rischioso affermare che tutto ciò fosse una risposta a metà strada tra la dimensione globale e la dimensione locale delle problematiche storiche, emergerà che molte delle questioni affrontate nelle lettere furono filtrate dai mutamenti dell'ambiente europeo e dalle discussioni americane. Nonostante questi testi non siano tutti redatti dai gesuiti, la loro presenza divenne un importante elemento che è possibile ricostruire.

Si tratta di un corpus di lettere diverse - "Reales Cédulas", risposte degli indigeni al Re, dichiarazioni di pace dei cacicchi, forme di mediazione linguistica, regole del lavoro e schiavitù - che furono scritte da spagnoli in collaborazione con interpreti linguistici, i quali traducevano o trascrivevano e quindi filtravano quanto detto dagli indigeni⁵⁹⁸: un'ampia documentazione incentrata sulla ricerca della pace, sulle regole della guerra e sulle problematiche del lavoro indigeno. Per esempio, il 15 marzo 1608, il cacicco don Juan de Molina firmò a Concepción una lettera, sconosciuta ai più, che contiene dati molto interessanti: si tratta di una lettera indirizzata al Re Filippo III da un capo indigeno; non si conosce il nome dell'autore del testo, ma probabilmente fu un capitano che appoggiò le richieste dell'indigeno. Inoltre, nella certificazione spagnola, che accompagnava il documento, si evince che il cognome indigeno di Molina fosse "Tipailemu":

⁵⁹⁸ Su quest'argomento si veda il libro scritto da Serge Gruzinski, *La pensée métisse* (Paris: Fayard, 1999). Ma anche Gruzinski e Bénat, *Passeurs culturels*; Gruzinski e Ares, *Entre dos mundos*. Un altro sguardo sui processi d'ibridazione culturale nell'America coloniale si veda in Mignolo, *The Darker Side*.

“Por haber siempre entendido que he de ser remunerado de lo que a vuestra majestad he servido lo he continuado desde que tuve uso de razón acudiendo en todas ocasiones al real servicio de vuestra majestad como cacique y toqui principal de todo el estado de la Imperial obligando siempre por los medios posibles a todos mis vasallos fuesen con mi persona en la defensa de la fe que profesamos hasta que en la destrucción de la dicha ciudad me fue fuerza conociendo el general alzamiento de sobre todos sobrevenía avisar al cabo de ella y retirarme con pérdida de todos mis vasallos y mujeres e hijos sin poder escapar más de solo uno perdiendo cantidad de hacienda como fue dos mil ovejas de castilla y trescientas vacas y otro ganando demás que el enemigo me hacía aventajadas pagas porque fuera de su bando y todo lo puse a mi lealtad y desear servir a vuestra majestad como lo he mostrado desde los primeros años de mi edad muy a satisfacción de todos los gobernadores de este reino y por instar en ello tan de ordinario estoy al presente con suma pobreza en esta ciudad de la Concepción con esperanza de que en remuneración de mis servicios vuestra majestad me hará merced mandándoseme de en este reino alguna ayuda de [...] y libertad a mis descendientes y que por nueva provisión de vuestra majestad vuelva a ser toqui general y cabeza de los caciques de aquella provincia Imperial reduciéndose en paz y que sucedan por mi fallecimiento mis hijos y descendientes según ley de sucesión que en hacerlo vuestra majestad recibiere bien y merced pues la lealtad con que he servido a vuestra majestad es merecedora de ello guarde dios la persona de vuestra majestad”⁵⁹⁹

A scrivere è quindi l'indigeno vassallo, colui che difendeva la fede contro i barbari ribelli e si presentava come cristiano. Egli fu un importante “indio amigo”, tuttavia va precisato che a volte questi indigeni accettarono il rito cattolico, continuando a praticare i riti indigeni, soprattutto nei confronti dei prigionieri indigeni⁶⁰⁰. Con ogni probabilità, Tipailemu lottò contro gli “indios rebeldes”, insieme ai capitani spagnoli Gaspar Viera de Alderete⁶⁰¹ e Pedro de Escobar Ibacache⁶⁰², dato che furono quest'ultimi a confermare che quanto detto dall'indigeno era vero. Forse la lettera venne addirittura scritta dai due capitani senza l'effettiva partecipazione dell'indigeno: Molina Tipailemu chiese al Re una “merced”⁶⁰³ per aver fatto la guerra contro i ribelli⁶⁰⁴. La lettera descrive anche la situazione dell'indigeno: egli si era impoverito, aveva perso i suoi soldati, la famiglia, i suoi terreni, nonché i suoi animali. Peraltro, egli sostiene di essere il capo principale di La Imperial, sebbene al tempo della stesura della lettera si trovasse a Concepción “con suma pobreza”.

Emerge quindi il ritratto di un indigeno che ha perso tutto per accettare le leggi spagnole e cristiane. Infine, è presente il riferimento ad una ribellione indigena che aveva avuto una grande risonanza nelle politiche imperiali e nelle decisioni del vicereame riguardo la dinamica della guerra e le pratiche gesuitiche.

⁵⁹⁹ AGI, *Chile* 32, s/n. La lettera viene con una certificazione redatta il 18 marzo del 1608: “Los capitanes Gaspar Viera de Alderete, don Pedro de Escobar Ybacache certificamos que todo lo contenido en la carta es verdad porque conocemos al dicho don Juan de Molina Tipailemu de más de treinta años es merecedor de qualquiera merced que su Majestad le haga demás de que importara para que se animen los demás para que acudan al Real Servicio que es fecha en la ciudad de la concepción Reino de chile 18 de marzo 1608. Viera y Escobar. Don Juan de Molina”.

⁶⁰⁰ Una visione dell'importanza degli “indios amigos” nella guerra contro gli indigeni ribelli in Alonso González de Najera, *Desengaño y reparo de la guerra de Chile*, a cura di José Toribio Medina (Santiago: Imprenta Ercilla, 1889), 275-84.

⁶⁰¹ Alcuni spunti biografici in Medina, *DBC*, 947.

⁶⁰² Medina citò una lettera della “Real Audiencia”, scritta da Santiago il 30 marzo del 1624, nella quale informarono al Re sui meriti di Pedro de Escobar. In questo testo si legge che Escobar c'era a La Imperial durante la ribellione generale degli indigeni nel 1606. Fu uno dei pochi spagnoli che riuscì a fuggire, in *DBC*, 276-79. Successive informazioni in Rosales, *Historia General*, vol. II, libro V, 834-35.

⁶⁰³ “en su genuina significación vale galardón de lo que a uno se le debe por su trabajo [...] mercedes las gracias y las dadas que los Príncipes hazen a sus vasallos, y las que los señores haze a sus criados y a otras personas”, in *Tesoro*, fol. 546v BUS, FA.

⁶⁰⁴ Lo storico Juan Eduardo Vargas trovò i soldi pagati al cacicco Juan de Molina nel 1612. Forse questi denari furono la “merced” che l'indigeno chiese nel 1608: “pagados y gastados en pagas y socorros de indios los 2351 caciques e indios amigos, que sirven en la guerra contra los rebeldes en que van incluso 400 reales que por orden de su majestad se dan cada año a Don Juan de Molina, cacique y toqui de la Imperial”, in “Financiamiento del ejército de Chile en el siglo XVII”, *Historia* 19 (1984): 185.

La lettera del cacicco Juan rinvia a un periodo complesso, in cui la Monarchia doveva prendere una decisione sul futuro della guerra, mentre la Compagnia cominciava ad influenzare la visione del conflitto sia su un piano locale che globale. La violenza esercitata nei confronti dell'indigeno Juan fece parte di una catena di episodi che indussero alla ribellione indigena; fatto che modificò le politiche di frontiera.

Nel marzo del 1605 arrivò da Lima il nuovo governatore Alonso García Ramón, accompagnato da Luis de Valdivia, il quale nel 1604 aveva già abbozzato alcuni lineamenti del suo progetto difensivo a Lima⁶⁰⁵, a seguito del suo primo soggiorno in Cile tra il 1593 e il 1602. Presso la corte del vicereame del Perù, Valdivia riuscì a discutere il problema del “servizio personale” contro gli “indios de paz” con Juan de Villela⁶⁰⁶, “oidor” della “Real Audiencia”, il governatore García Ramón, il gesuita Francisco Coello e l’“alcalde de corte”, Alberto de Acuña. In questa “Junta” fu decisa l’abolizione progressiva del “servizio personale” attraverso un “servizio volontario”, accompagnata dal reperimento di “negros” schiavi⁶⁰⁷, approfittando anche di una “Cédula” sui lavori degli indigeni alla ricerca dell’oro⁶⁰⁸.

L’arrivo di García Ramón simboleggiò quindi il progetto di pace nella frontiera meridionale, elaborato a Lima con il sostegno del viceré Monterrey e Luis de Valdivia impegnato in una disputa morale contro il “servizio personale”. Tuttavia, il suo arrivo ebbe effetti molto diversi da quelli prospettati: nel marzo 1605 Ramón avviò una politica sistematica di “correrías”⁶⁰⁹ contro gli “indios rebeldes”; che non modificò le “correrías” precedenti, realizzate da Alonso de Ribera.

Nella lettera scritta a Lima nel gennaio del 1607, dopo essere rientrato dalla “jornada”⁶¹⁰ di un anno e due mesi lungo la frontiera di guerra, “tomando el pulso a todos en todas esas provincias”⁶¹¹, Valdivia evidenzia alcuni punti: egli era stato inviato da Lima per “prendere le pulsazioni” della frontiera, ossia diagnosticare la guerra e introdurre fra gli indigeni il desiderio di pace tramite l’abolizione graduale del lavoro forzato. Svolgendo questo compito, Valdivia andò contro le politiche realizzate da Ribera e da García Ramón. Nella lettera egli sbaglia la sua

⁶⁰⁵ ARSI, *Chil.* vol. 4, foll. 2-7v.

⁶⁰⁶ Per un’interpretazione delle idee proposte da Juan de Villela come un progetto difensivo precedente in Korth, *Spanish Policy*, 119-21. Broggio riprende anche questa linea argomentativa in *Evangelizzare il mondo*. L’importanza delle tesi di Villela per lo sviluppo del progetto difensivo del gesuita è stata relativizzata da Díaz Blanco in *Razón de Estado*, 169.

⁶⁰⁷ Su quest’argomento si veda Magnus Mörner, “Los jesuitas y la esclavitud de los negros”, *Revista Chilena de Historia y Geografía* 135 (1967). I rapporti e le contraddizioni tra la Compagnia di Gesù e la schiavitù in Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de Foi: La Compagnie de Jésus et l’esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)* (Paris: Honoré Champion, 2009).

⁶⁰⁸ Così viene descritto da Luis de Valdivia nella sua lettera “Copia de una carta del Padre Luys de Valdivia para el señor Conde Lemos Presidente de Indias, fecha en Lima a 4 de enero de 1607”: (...) en la cual junta convinieron todo en que desde luego se publicase por quitado el servicio personal, señalando dos años de término a los vecinos y moradores para que se fuesen proveyendo de servicio voluntario de indios; pero que en estos dos años primeros se estuviesen los indios con los amos que estaban, permitiendo que esta primera mita fuese de dos años, por no haber vado para que en el ínterin se acomodasen mejor las cosas y se avisase a Su Majestad, y se intentasen algunos medios de traer algunos negros; y que ayudaría también a esto lo que Su Majestad mandaba por un su cédula, que no sacasen oro los indios de Chile, atento que no había ya de esa ocupación provecho para Su Majestad, ni para los vecinos (...), in *BHCh*, vol. II, 49.

⁶⁰⁹ “las salidas que la gente de guerra haze en la tierra del enemigo quando se la corre, robando y talando”, in *Tesoro*, fol. 242v BUS, FA.

⁶¹⁰ “El conde de Monterrey, al principio de su gobierno, siendo virrey del Pirú, ordenó por mandado y en nombre de Su Magestad al padre Esteban Paez, provincial de la Compañía de Jesús, que embiase al padre Valdivia, que tres años había estaba ocupado en leer theología en su convento de Lima, con el nuevo gobernador Alonso García Ramón a los reynos de Chile. Y así recibidas instrucciones y orden del virrey se partió el padre dicho, por febrero de 1605, continuando su jornada para Chile, donde estuvo catorce meses; y éstos cumplidos, volvió a su estancia de Lima”, in Luis Tribaldos de Toledo, *Historia General de las continuadas guerras i difícil conquista del gran Reino i Provincias de Chile, desde su primer descubrimiento por la nación española, en el orbe antártico, hasta la era presente*, a cura di María Isabel Viforcós (León: Universidad de León, 2009), 319-20.

⁶¹¹ “Copia de una carta de Luis de Valdivia”, in *BHCh* II, 55.

diagnosi sui meccanismi di pace e di guerra effettuati dai governatori. C'erano delle convergenze tra le due forme di pensare la pace e di praticare la guerra. Egli descrive i due governatori come se fossero l'uno a favore della pace e l'altro a favore della guerra: mentre Ribera aveva fatto accordi con i ribelli⁶¹², García aveva incrementato il "servizio personale", non rispettando quindi gli accordi della "Junta" di Lima del 1604⁶¹³.

Entrambi tentarono di imporre uno stato di pace e di "policia" attraverso la violenza e la forza di un esercito disciplinato,⁶¹⁴ nonché con una migliore capacità militare e strategica⁶¹⁵. L'obiettivo quindi era quello di ridurre lo spazio indigeno per mezzo della costruzione di fortezze militare sui territori in guerra: Arauco, Tucapel, Puren, Catiray, Paicaví e La Imperial. Dopo due anni di "correrías" in territorio indigeno⁶¹⁶, Ribera iniziò una campagna di distruzione delle colture, oltre ad imprigionare un gran numero di persone. In tal modo egli riuscì a stringere un accordo a Paicaví e a firmare la pace con i principali cacicchi in guerra mediante delle capitolazioni⁶¹⁷, precedute dalle ritualità indigene: come accadde spesso nel corso della storia coloniale, si assistette a due riti, il sacrificio di una pecora e il "canelo" come il simbolo dell'accordo di pace⁶¹⁸.

Il nuovo governatore García Ramón riprese con maggiore intensità la politica di "correrías" realizzata da Ribera. Come scrive in una lettera inviata al Re nel maggio del 1606, il suo obiettivo era chiaro: "una guerra declarada que una paz tan perversa y fingida como allí hay"⁶¹⁹. Grazie ai soldati arrivati dalla Spagna nel novembre del 1605, le dure critiche alla "finta pace" imposta da Ribera e alle indulgenze arrivate da Roma riguardo il permesso di fare la guerra⁶²⁰ si tradussero in una nuova linea guida del governatore, il quale intraprese un aperto

⁶¹² "y debe estimarse mucho el gran servicio que hizo a Su Majestad y el crédito que yo hallé del en la soldadesca toda, y la milicia tan disciplinada, que no será poco conservarla así", in "Copia de una carta de Luis de Valdivia", in *BHCh* II, 53.

⁶¹³ Una volta cominciata la Guerra difensiva, ossia nel secondo governo di Ribera, la percezione di Valdivia su Ribera cambiò radicalmente. Egli diventò uno dei principali oppositori alla politica di pace gesuita.

⁶¹⁴ Si veda Lavenia, "Tra Cristo e Marte", 37-54.

⁶¹⁵ Sulla "rivoluzione militare" nell'Europa moderna si veda Geoffrey Parker, *The Military Revolution. Military innovation and the Rise of the West, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Per il caso cileno si vedano i testi scritti da Juan Eduardo Vargas, "Los Austrias y el ejército de Chile en el siglo XVII", *Revista Chilena de Historia del Derecho* 9 (1983); "Financiamiento"; "Antecedentes sobre las levas en Indias para el ejército de Chile en el siglo XVII (1600-1662)", *Historia* 22 (1987); "Notas sobre el gobierno militar en Indias: el caso del ejército de Chile en el siglo XVII", *Revista Chilena de Historia del Derecho* 15 (1989); "Estilo y vida en el ejército de Chile durante el siglo XVII", *Revista de Indias* 198 (1993).

⁶¹⁶ Per uno sguardo generale della guerra realizzata da Ribera si veda una lettera inviata al Re Filippo III da Colina il 18 settembre del 1605. "Carta de Alonso de Ribera a Felipe III", in AGI *Patronato* 228, r.49, n.1.

⁶¹⁷ Le capitolazioni tra gli "indios rebeldes" e il governatore Ribera in Rosales, *Historia General*, vol. II, libro V, 786-7.

⁶¹⁸ Così viene descritto da Rosales questo incontro: "Mando a todos los Toquis y Caciques de la tierra, y a los de el estado de Arauco, que se juntassen en Paicabi, haciéndose saber que los llamaba, para que juntos con los de Tucapel capitulassen la paz en su presencia. Hicieron a los 24 días de Enero de 1605 con las ceremonias que costumbran poniendo en medio el canelo y matando una ovexa de la tierra, y haciéndose entre los caciques de Arauco y Tucapel muchos parlamentos exortandose los unos a los otros a la firmeza de la Paz traiendo con grande retórica, y abundancia de palabras muchas conveniencias para no faltar más a ella", in *Historia General*, vol. II, libro V, 786. Sulle paci di Ribera si veda il documento in AAS, *Fondo secretaria*, vol. 59, fol. 26.

⁶¹⁹ "En el estado de Tucapel están de presente setecientos hombres y son tan perversos y de tan mala digestión los indios de aquel estado a que les ayuda mucho la disposición de la tierra que no hay hora segura con ellos ni soy poderoso a que me traigan los valentones y capitanes que faltan [...] venir a hacer en ellos un gran castigo considerando sus maldades que Vuestra Majestad no puede tener de ordinario tan grandes fuerzas en aquella tierra y que es mejor una guerra declarada que una paz tan perversa y fingida como allí hay y conviene pues de presente hay fuerzas en el reino hacerles poblar y reducir como a los de Arauco porque de otras suerte nunca tendremos seguridad con ellos", in "Carta de Alonso García Ramón a Felipe III. Concepción, 15 de mayo de 1606", AGI, *Patronato* 228, r.57, n.7.

⁶²⁰ Lo stesso governatore scrisse nella lettera del maggio del 1606 che arrivarono le indulgenze del Papa sulla guerra del Cile. "Asimismo se recibió el breve de las grandiosas indulgencias que su santidad concedió a los que servimos a Vuestra Majestad en esta guerra la cual se estima y venera por la obra de más piedad y bien que podíamos recibir con que dan todos los soldados tan contentos y animados que es para dar gracias a dios y a Vuestra Majestad las damos todos por tantos beneficios como se sirve hacernos yo quedo con esto contento [...] porque hecho de ver por ello está ya justificada la guerra que aquí se hace a estos

confronto bellico contro gli “indios rebeldes”. Entrambi furono responsabili di brutali azioni che provocarono a Boroa la ribellione descritta nella lettera del cacicco Juan.

Per realizzare la politica di conquista e riduzione dello spazio degli “indios enemigos”, García Ramón chiese al capitano Juan Rodolfo Lisperguer di costruire una fortezza nelle vicinanze di La Imperial⁶²¹. Il 29 settembre 1606, Lisperguer fu ucciso in un’imboscata organizzata dagli indigeni in collaborazione con i suoi soldati⁶²².

Senza dubbio ancora una volta la guerra e la morte colpirono la società cilena, il vicereame, le politiche della Monarchia e le politiche gesuitiche. Tuttavia, non si vuole fare una storia della ribellione del 1606⁶²³ e delle sue conseguenze storiche e politiche sullo sviluppo della Guerra difensiva; nonché riportare le discussioni americane ed europee su di essa. L’obiettivo è quello di capire come questi “sismografi” costituiscano prove delle riformulazioni del territorio, della guerra, e delle politiche gesuitiche in Cile. In queste lettere si coglie la complessa rete creata tra i poteri centrali e i gesuiti, e come essa fu inserita nei rapporti interetnici e intraetnici; quindi l’influsso gesuita sulle problematiche coloniali che si fanno portavoce degli indigeni, che ebbero peraltro una grande fortuna.

Prima della ribellione, si verificarono importanti riformulazioni politiche riguardo la guerra: il 28 aprile 1605, una “Real provisón” proibì la vendita come schiavi degli indigeni catturati in guerra; disposizione messa in pratica dal viceré Monterrey⁶²⁴. La vendita degli indigeni cileni al Perù costituì un problema che la Monarchia voleva fortemente regolamentare. Questa provvisione ovviamente non finì né con il problema della schiavitù indigena né con la consuetudine semilegale di prendere indigeni nelle “correrías”.

Per comprendere la separazione tra le frontiere dei documenti giuridici e la realtà storica può essere preso in considerazione l’esempio degli *Autos en razón de las paces de los indios*

barbaros a que muchos que la miraban desde lejos no se podían persuadir”. “Carta de Alonso García Ramón a Felipe III. 15 de mayo de 1606”, in AGI *Patronato* 228, r. 57, n.2. Barros Arana così descrisse l’arrivo delle indulgenze: “Se sabe que en años atrás se había discutido muchas veces entre los teólogos y letrados si había razón y justicia en hacer la guerra a los indios rebeldes, y que en más de una ocasión estos debates habían dificultado las operaciones militares. Felipe III acababa de diri girse al Papa; y Paulo V en el primer año de su pontificado, había resuelto la cuestión, concediendo muchas indulgencias a los militares que hacían la guerra contra los indios de Chile. Estas gracias produjeron gran contento entre los piadosos soldados que en medio de tantas miserias y penalidades, peleaban sin descanso por la causa de la conquista”, in *Historia General*, tomo III, 350.

⁶²¹ C’è una lunga relazione sulla ribellione e la guerra realizzata dal governatore: “Relación puntual y verdadera de la guerra que el gobernador Alonso García Ramón hizo este verano de 1606 a los indios enemigos del reino de Chile y de los puestos de las ciudades y presidios que dejó poblados en el dicho tiempo y del suceso que tuvo en la jornada que hizo a la despoblada ciudad de la imperial y los cautivos y cautivas que libro de poder de los dichos enemigos y de los buenos cimientos que deja echados para la pacificación del reino y esperanzas grandes que con ellos hay de acabarla y que su majestad sea muy servido del mucho cuidado y trabajo personal del dicho gobernador”, in BN, *Mss. M*, tomo 113, doc. 1940.

⁶²² Il 25 novembre del 1607 García Ramón scrisse una lettera al Re Filippo III nella quale spiegò la ribellione indigena: “(...) la ciudad imperial un fuerte nombrado San Ignacio de la redención en el cual deje doscientos y ochenta y tres hombres divididos en tres compañía de que eran capitanes Francisco Gil Negrete don Melchor de Robles Lorenzana y Francisco de Ureta y por gobernador y daba de todos el sargento mayor don Juan Rodolfo Lisperguer y los deje a municionados y abastecidos de comida y munición por tiempo de diez meses y habiendome dado nueva en la ciudad de la Concepción como había tenido la gente del dicho fuerte mal suceso en un reencuentro que se le había ofrecido con el enemigo salía su socorro desde la dicha ciudad a nueve del mes de octubre pasado y llegue a la dicha imperial a veinte y cuatro del presente mes de noviembre donde he hallado que el suceso referido fue que saliendo el dicho don Juan Rodolfo del fuerte a hacer una escolta un cuarto de legua de el le mataron los enemigos a el y a los capitanes Francisco de Ureta y don Melchor de Robles con ciento y cincuenta hombres que llevaban consigo sin escapar ninguno salvo cosa de catorce o quince que cogieron vivos y tienen en prisión los enemigos y se han muerto en el dicho fuerte de enfermedades ahogados y huidos al enemigo cuarenta y dos personas (...)”. in AGI *Chile* 18, r.10, n.73.2. Rosales descrisse la morte di Lisperguer in *Historia General*, vol. II, libro V, 816.

⁶²³ Sulla storia della ribellione di “Paloseco” si veda Errazuriz, *Historia de Chile*, vol. I, 160-217.

⁶²⁴ “Real Provisión prohibiendo la esclavitud y la venta de los indios cogidos en la guerra de Chile. El Callao, 28 de abril de 1605, in *FHTCh*, vol. I, 247-50. Questo provvedimento è stato analizzato da Jara in *Guerra y sociedad*, 216-19.

*sobre el perdón general*⁶²⁵, che il governatore García Ramón realizzò appena arrivato da Lima nel marzo del 1605. L'“accordo di pace” fu in sintonia con la “Junta” di Lima del 1604 e il progetto di Valdivia, il quale rifiutava il servizio personale, proibiva il lavoro nelle miniere d'oro, fissava l'ammontare delle tasse indigene e, soprattutto, assicurava un'amnistia generale dei delitti realizzati dagli indigeni⁶²⁶. Anche se all'inizio intercorsero buoni rapporti fra il governatore e Valdivia⁶²⁷, la situazione cambiò nel giugno del 1606, quando il gesuita decise di tornare a Lima per criticare la disobbedienza del governatore, che si era rifiutato di contrastare il servizio personale e aveva incrementato la guerra⁶²⁸. García Ramón non aveva quindi rispettato il perdono generale, che avrebbe dovuto indirizzare gli “indios” verso la strada della pacificazione, diventando vassalli del Re.

Il tutto è contenuto nel racconto della “Jornada”, documento scritto da Valdivia a Lima il 4 gennaio del 1607: egli descrive lo stato della guerra tramite due dialoghi con alcuni indigeni, che attestano le contraddizioni della pace spagnola e contengono critiche esplicite al governatore. Egli utilizza l'efficace esercizio retorico di far parlare l'indigeno per esprimere una critica. Nel 1606, presso la fortezza di Lebú, dopo alcuni “agravios” compiuti da un meticcio contro gli indigeni che lavoravano “sin paga ni comida”, Valdivia parlò con quattro cacicchi, i quali affermarono: “Padre, si a los perros que ladran en vuestras casas les dais de comer porque ladran, como a los que vienen a mitas de los indios pacificados, no les damos siquiera de comer”. Il gesuita rispose loro: “que el no haberse hecho esto en estos meses primeros era por no poder más: pero que llegado el Gobernador por verano sería otra cosa”⁶²⁹. La stessa cosa si verificò a La Imperial, dove la voce indigena formula una feroce critica alla finzione della pace spagnola. Questa volta l'indigeno “don Miguel”, in un colloquio con il governatore e il gesuita, afferma: “Padre, obrad, y no parleis; cumplid lo que decis que lo veamos, que no es tiempo de creer lo que se ve sino lo que se ve despues de tantos años como servimos”⁶³⁰.

È certo che la ribellione del 1606 incrementò il processo della legalizzazione della schiavitù indigena nel territorio cileno⁶³¹. Essa fu ratificata con la firma del Re Filippo III nella “Real Cédula” datata il 16 maggio del 1608⁶³², che pose fine alle discussioni sulla schiavitù,

⁶²⁵ AN, VM, vol. 279, foll. 5-48.

⁶²⁶ “Copia de una carta de Luis de Valdivia”, in *BHCh*, vol. II, 51.

⁶²⁷ “(...) andan en mi compañía el padre Luis de Valdivia hermano de Alonso Núñez de Valdivia criado de Vuestra Majestad y otro compañero religioso del nombre de Jesús los cuales por su grande vida y ejemplo hacen grandísimo fruto así en los españoles como en los naturales los cuales les oyen con grandísimo gusto y atención respecto (...)”. “Carta de Alonso García Ramón a Felipe III. Tucapel, 11 de abril de 1605”, in AN, VM vol. 279, foll. 50-55.

⁶²⁸ “(...) y que el nuevo gobernador perseveraba en los buenos deseos con que partió de Lima, que por dar contento a sus amigos, que tiene muchos en Chile, aumentó el servicio personal, aplicándoles para el lo que iban a los minas, y excusándose de no poder dar paga ni comida a los de Tucapel, lo uno por tenerlos por enemigos, y lo otro, porque la plata que para esto trajo la había menester para los soldados”, in “Copia de una carta de Luis de Valdivia”, in *BHCh*, vol. II, 55.

⁶²⁹ “Copia de una carta de Luis de Valdivia”, in *BHCh*, vol. II, 54.

⁶³⁰ “Copia de una carta de Luis de Valdivia”, in *BHCh*, vol. II, 56.

⁶³¹ Lo storico Díaz Blanco dimostra con uno spoglio sistematico di fonti europee e americane l'importanza della ribellione del 1606 per lo sviluppo della schiavitù e della Guerra difensiva. Dimostra anche come le discussioni sulla guerra cilena nella corte di Filippo III, e anche a Lima, erano collegate con il contesto mondiale della Monarchia, soprattutto, con la guerre nelle Fiandre. Si veda *Razón de Estado*, 144-73. Ciò nondimeno, questo è stato già indicato da Crescente Errazuriz e Álvaro Jara: “Esta es también la autorizada opinión de Crescente Errazuriz quien atribuye a la muerte de Rodolfo Lisperguer y la consiguiente destrucción del fuerte de Boroa el que la tramitación de la esclavitud de los indios se hubiese puesto nuevamente en marcha, como también a las alarmantes noticias enviadas desde Chile en el sentido de que los indios habían fraguado un complot para asesinar al gobernador García Ramón”, in *Guerra y sociedad*, 220.

⁶³² “Real Cédula para que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos, no reduciéndose al gremio de la Iglesia antes de venir a manos de las personas que los tomase”, in *FHTCh*, tomo I, 255-56. Pubblicata anche in Lizana, *CDHAS*, tomo II, 313-16.

iniziate alla morte del governatore García Oñez de Loyola (1598)⁶³³ e sviluppate attraverso i principi contenuti nel *Tratado*⁶³⁴ (1599) di Melchor Calderón, il testo *Parecer acerca de si contra los indios de Arauco es justa la guerra que se les hace y si se pueden dar por esclavos*⁶³⁵ (1599) di Fra Reginaldo de Lizarraga, la *Petición en Derecho*⁶³⁶ (1600-1601 ca.) di Fra Juan Vascones, il *Papel sobre la esclavitud de los indios de Chile* (1601) da Domingo de Erazo⁶³⁷ e la lettera sulla schiavitù degli “indios de guerra” inviata dal Consiglio delle Indie al Re nel novembre del 1607⁶³⁸.

La “Cédula” arrivò in Cile nel maggio del 1609 per tentare di sistemare le “calamidades de este Reyno miserable”⁶³⁹ -come scrisse il Fra Pedro de Salvatierra nel marzo del 1607 riguardo la ribellione indigena - e per distruggere l’“insolencia y arrogancia”⁶⁴⁰ dei barbari, come si legge in una lettera del “Cabildo” di Santiago al Re. La “Cédula” avrebbe dovuto smascherare la “finta pace” e l’“ostinazione e fermezza”⁶⁴¹ degli “indios de guerra”.

Sulla stessa linea, si deve citare una lettera del 7 ottobre 1608, che descrive molto bene le dinamiche della guerra: mediatore l’interprete Francisco Friz⁶⁴², gli indigeni propongono la pace al capitano Pedro Escobar Ibacache - lo stesso personaggio che certificò la veridicità delle parole dell’indigeno Juan - e al governatore García Ramón, che si trovava nella fortezza di San Gerónimo a Conuco:

“En la estancia de Conuco términos y jurisdicción de la ciudad de la Concepción del Reino de Chile en siete días del mes de octubre de mil y seiscientos y ocho años habiendo traído de dicho asiento el capitán don Pedro Escobar Ibacache Cabo del fuerte de San Gerónimo en presencia de su señoría el señor Alonso García Amón gobernador y capitán general del dicho Reino y presidente de la Real Audiencia de la Ciudad de Santiago por el Rey nuestro señor los Caciques de las nueve ayllareguas (...) todos los cuales vienen por sí y en nombre de los demás caciques e indios de las dichas provincias que hasta ahora han estado rebeldes y contumaces sin haber dado la paz (...) y visto por los susodichos los continuos daños y destrozos que esté presente año y los pasados han recibido de su señoría con sus campos y de los capitanes y soldados desde sus presidios y particularmente desde el de San Jerónimo que tiene a su cargo el dicho capitán don Pedro de Escobar Ibacache por causa de las muchas malocas corredurías y emboscadas que se les han hecho con prisión y muerte de muchos de ellos por lo cual y por el buen agasajo y tratamiento que son informados reciben de su señoría los reciben reducidos en los estados de Tucapel y Arauco y otras partes y temiéndose no podrán continuar su rebeldía contumaz cansados de seguir la dicha guerra acordaron de venir al dicho fuerte de San Gerónimo a tratar con el dicho Capitán don Pedro de la paz (...)”⁶⁴³

⁶³³ Riprendo la linea argomentativa già realizzata da Jara in *Guerra y sociedad*, 186-216.

⁶³⁴ Medina, *BHCh*, vol. II, 6-35.

⁶³⁵ Lewis Hanke, *Cuerpo de Documentos del siglo XVI* (México: Fondo de cultura económica, 1942), 293-300 (YRL, UCLA).

⁶³⁶ BN, *Mss. M*, tomo 270, doc. 7742.

⁶³⁷ Questo documento non ho potuto controllarlo. Nondimeno ciò, c’è una lettera scritta nel 1601 quando Erazo era il segretario del governatore Alonso de Ribera nella quale si può leggere: “(...) es muy principal medio para acabar esta guerra declarar por esclavos los indios rebeldes que son causadores de ella (...)”, in “Instrucción y orden de lo que el capitán Domingo de Erazo ha de dar cuenta al rey en nombre del gobernador Alonso de Ribera”, in BN, *Mss. M*, tomo 103, doc. 1659, foll. 194-261.

⁶³⁸ AN, *VM*, vol. 281, foll. 95-103.

⁶³⁹ “Carta de fray Pedro de Salvatierra a Felipe III, 1 de marzo de 1607”, in AGI *Chile* 27, s/n.

⁶⁴⁰ “Carta del cabildo de Santiago a Felipe III, 26 de enero de 1607”, in AGI, *Chile* 27, s/n.

⁶⁴¹ “(...) siempre han dado esta paz fingida y no han procurado en ella más de cuanto les ha estado bien, quebrantándola cuando les ha parecido, y negando la obediencia a la Iglesia se han rebelado y tomado las armas contra los españoles y los indios amigos, asolando las fuerza, pueblos y ciudades, derribando y profanando los templos, matando a muchos religiosos y al Gobernador Martín García de Loyola y muchos vasallos míos, y cautivando la gente que han podido haber, permaneciendo de muchos años a esta parte en su obstinación y pertinacia (...), in *FHTCh*, tomo I, 255.

⁶⁴² Francisco Friz è un nome che compare nei documenti coloniali. Fu un personaggio importante come interprete linguistico nei “parlamentos” fra gli indigeni e gli spagnoli durante la discussione della Guerra difensiva. Secondo Medina fu un “interprete general del Reino”, in *DBC*, 315.

⁶⁴³ AGI *Chile* 18, r. 10, n. 84.2.

La pace fu imposta quindi dalla violenza dei governatori Rivera e García Ramón. Niente di originale, dato che si trattava di una situazione comune: nel Cile coloniale la pace non si poteva pensare senza la guerra; tuttavia, essa non fu stabilita dalla “Cédula” della schiavitù perché non era ancora arrivata. Le “correrías” militari risutarono quindi più efficaci della “jornada” del gesuita Valdivia, il quale spiegò in lingua mapudung il progetto di abolire il “servizio personale”. La dichiarazione dei capi indigeni filtrata dagli interpreti apre le tessiture della pace:

“Los caciques e indios aquí referidos de la provincia e ayllaregua de Conopuylla dijeron que por sí y en nombre de todos los demás de la dicha provincia deban la paz y obediencia al rey nuestro señor atento a las causas arriba propuestas a lo cual el dicho señor Gobernador les respondió por el dicho interprete que se la recibía de buena gana en su real nombre con que ante todas cosas se reduzcan y pueblen sobre le fuerte de San Gerónimo con apercibimiento (...)”⁶⁴⁴

Sottomissione, obbedienza e riduzione furono i parametri della pace firmata dai cacicchi a Conuco. La violenza spagnola impose una regolazione di pace che fu firmata con “apercibimiento”⁶⁴⁵; cioè fu imposta da una delle parti e giustificava anche la violenza contro possibili ribellioni future. Si trattava quindi di una pace con prevenzione, il circolo vizioso degli “agravios” che provocavano “agravios”, criticato da Valdivia.

Il documento succitato induce a interrogarsi sulle diverse dimensioni della categoria “pace”. In un contesto di guerra, potevano coesistere diverse percezioni della pace o il pensiero politico-militare era sempre in contraddizione con la posizione del gesuita Valdivia? Per rispondere a questa domanda si devono distinguere i mezzi e lo scopo della pace. Senza dubbio la sottomissione militare sostenne la subordinazione spirituale. Tuttavia, qual era il percorso che doveva portare alla pace? Come dimostra la dichiarazione dei cacicchi, per i militari e governatori la strada verso la pace sarebbe stata segnata da una serie di “correrías”, ossia di punizioni e riduzione dello spazio indigeno ribelle. Diversamente, i gesuiti ritenevano che essa si dovesse compiere attraverso un processo di mediazione in territorio nemico, con l’ausilio dell’esercito⁶⁴⁶, spiegando la volontà del Re, i desideri di conversione e soprattutto criticando il lavoro irregolare rappresentato dal “servizio personale”. Ciò avrebbe creato le condizioni di pace necessarie per indurre gli indigeni alla conversione religiosa.

In un passo del documento sulle “tre paci” (testo che analizzeremo in profondità nelle prossime pagine), scritto nel giugno del 1607 a Lima, Valdivia fece un’acuta distinzione, che ebbe effetti significativi sul pensiero e le pratiche gesuitiche riguardo le dinamiche della guerra: la pace per gli indigeni significava “servire”⁶⁴⁷. Valdivia distingue i metodi con cui la pace è imposta – le correrías – e lo scopo della stessa. Per i gesuiti la pace significava la fine del

⁶⁴⁴ Nel documento si legge che altri capi indigeni fecero anche la stessa dichiarazione di pace. I parametri ovviamente sono gli stessi: “Los caciques aquí declarados de las provincias de Guadaba y coyuncavi dijeron que por sí y en nombre de todos los demás caciques e indios de su ayllaregua daban asimismo la paz y obediencia al rey nuestro señor y el dicho señor gobernador les respondió por el dicho interprete general se recibía de muy buena gana en su real nombre con que ante todas cosas se reduzcan y pueblen en el pueblo de Angol el viejo (...)”, in *AGI Chile* 18, r.10, n. 84.2.

⁶⁴⁵ Covarrubias descrisse molto bene che cosa significava la voce “apercibimiento”: (...) el aparato de las cosas y prevención de cosas, hora sean de guerra ora de paz”, in *Tesoro*, fol. 77v BUS, FA.

⁶⁴⁶ Si veda Jaime Valenzuela, “Revisitando el *indigenismo* jesuita: en torno a los «bárbaros» de Arauco, la guerra y la esclavitud mapuche en el siglo XVII”, in *Fronteiras e identidades. Encontros e desencontros entre povos indígenas e missões religiosas*, a cura di Graciela Chamorro, Thiago Cavalcante e Carlos Gonçalves (São Bernardo do Campo, São Paulo: Nhanduti Editora, 2011), 61-79.

⁶⁴⁷ “Y todos ellos no pretenden con la guerra más que huir el servicio a españoles por cualquier vía que sea. Y el nombre que en su lengua tienen puesta a la paz es servir, y así aborrecen la paz, porque los españoles no le han puesto otro nombre”. Il testo si trova in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 231-4. Utilizzo la trascrizione realizzata da Astrain in *Historia*, vol. IV, 694-96.

“servizio” attraverso il perdono generale, la mediazione linguistica e la conversione religiosa, mentre per gli spagnoli – impersonati dal governatore García – la pace consisteva nella sottomissione imposta dalle vittorie militari e rappresentava un mezzo di reperimento di uomini per i lavori del Regno.

Valdivia sostiene che la pace firmata dai cacicchi nel 1608 aveva legittimato il “servizio personale” imposto dalla violenza delle “correrías”. Lo scopo della pace non era di acquisire un numero maggiore di indigeni per i lavori, bensì modificare la morfologia della frontiera attraverso la terza categoria di pace: “pretender de ellos no mas de que sean nuestro amigos, poniéndolos a todos Vuestra Majestad en su real corona”. In questo testo il gesuita descrive il cuore del suo progetto difensivo: un’aspra critica contro il “servizio personale”.

È azzardato affermare che l’idea di “pace” gesuitica era già inserita nelle dinamiche della guerra tra il 1605 e il 1608, considerato che la citata lettera di pace era una conseguenza delle “correrías” e non del perdono generale o del lavoro di mediazione gesuita sui territori in guerra. Diversamente, si trova conferma della grande fortuna - condizionata anche dalla guerra nelle Fiandre - dell’idea di modificare lo stato di guerra e di pace nel Cile mediante un cambiamento della guerra e del lavoro indigeno. La convergenza tra il pensiero gesuita, l’Audiencia di Lima e la Giunta di Guerra a Madrid, è dimostrata da una “Real Cédula” del 31 marzo 1608, che precede il provvedimento sulla schiavitù, in cui si cerca la “pacificazione” della frontiera attraverso il sostegno all’esercito in modo da far cessare la guerra⁶⁴⁸.

Sebbene la lettera di pace firmata dai cacicchi nel 1608 fu influenzata dalla “Cédula” - che sanciva la legalizzazione della schiavitù indigena - e dalle dinamiche di guerra dei governatori in Cile, ad un secondo livello si coglie una discussione diversa sulla guerra e sulla pace, che modificò il vocabolario dei “sismografi” indigeni.

Il 1608 non fu solo l’anno della legalizzazione della schiavitù degli “indios de guerra”, ma coincise anche con due azioni gesuite molto importanti: la Prima Congregazione Provinciale del Paraguay, celebrata a Santiago nel marzo del 1608 dal Provinciale Diego de Torres⁶⁴⁹, e la prima missione gesuita nella frontiera di guerra nel novembre del 1608, presso la fortezza militare di Arauco.

Come indicano gli atti inviati a Roma, a parte gli aspetti burocratici della nuova Provincia⁶⁵⁰, la Prima Congregazione tenutasi a Santiago non sancì grandi novità per lo sviluppo della pace e per le discussioni sulla guerra⁶⁵¹. La fortuna delle discussioni europee e americane sul “servizio personale” trovò invece importante sostegno in un altro testo elaborato dalla Prima Congregazione del Paraguay. Il 19 giugno 1608 il Provinciale Torres firmò l’*Ordenanza sobre el trato y normas de trabajo para los indios ocupados en su servicio personal*, con cui i gesuiti del Collegio di Santiago proibirono il servizio personale, regolando quindi il lavoro indigeno con lo stipendio, i giorni lavorativi, una forma di pensione e norme per l’esclusione degli inabili al lavoro. Questo testo conferma l’ipotesi proposta a Lima nel 1604 da Valdivia, che il servizio

⁶⁴⁸ “Real Cedula, fecha en San Lorenzo en marzo de 1608, dirigida al Virrey del Perú, sobre la prolongación de las guerras en Chile y la manera de concluiras”, in BN, *Mss. M*, tomo 272, doc. 7852, foll. 10-19; AN, CS, vol. 10, foll. 18-24v. L’importanza di questo testo per lo sviluppo del progetto difensivo è stata analizzata da Díaz Blanco in *Razón de Estado y Buen Gobierno*, 171-73.

⁶⁴⁹ *DH CJ*, vol. IV, 3824-5.

⁶⁵⁰ Anche se Diego Torres de Bollo era Provinciale dal 1604, la Provincia fu fondata nel 1607. Il 26 luglio del 1604 questo fu scritto da Roma: “Contentome que se una la nueva provincia del Paraguay y la de Chile”, in ARSI, *Peru*, vol. I, fol. 195v.

⁶⁵¹ ARSI, *Congr.*, vol. 55, foll. 161-162v. Gli atti sono stati trascritti da Enrich, *Historia*, vol. I, 125-26 e da Lozano, *Historia*, libro IV, cap. XXIV. Sulla Congregazione si veda Astrain, *Historia*, vol. IV, 649-53.

personale provoca la guerra indigena⁶⁵²; quindi non si può pensare senza la “Junta” del 1604 - in cui fu porposto di porre gradualmente fine al “servizio personale” - e il “perdono generale” del 1605. Esso descrive anche in forma originale le problematiche degli “indios de guerra”, che giungevano al Collegio già battezzati, sebbene “no vivieren como cristianos”. Non bastava il disciplinamento del tempo: erano fondamentali anche la disciplina del corpo e la disciplina dell’anima tramite un processo di “hacerlos cristianos, cuando están domésticos”. Il documento gesuita va oltre il problema del lavoro, considerato che emergono problematiche legate alla cristianizzazione degli “indios de guerra” e degli infedeli che potevano essere puniti:

“Supuesto que está a nuestro cargo, han de advertir que, si se emborracharen, amancebaren, y no vivieren como cristianos, que serán corregidos y castigados. Han de tener us rosarios y rezarlos; oír misa ellos y sus mujeres en la capilla; y asistir a la doctrina todas las fiestas; y, por lo menos, confesarse dos veces al año; y en sus casa tendrán cruces o imágenes, y agua bendita (...) A los indios de guerra que nos san los gobernadores no hay obligación de darles más que comer y vestir bien; y el trabajo será moderado; y el cuidado de catequizarlos y hacerlos cristianos, cuando están domésticos, será muy grande (...) y a todos los infieles los bautizarán, a lo menos, cuando estén enfermos con peligro de morir, y a sus hijos los bautizarán cuando a los demás; y a ninguna manera los tenemos por esclavos, antes los trataremos como a los demás yanaconas”⁶⁵³

L’*Ordenanza* di Torres dimostra che il progetto gesuita di critica al servizio personale fu più ambizioso: non sarebbe bastata una critica aperta contro i meccanismi di schiavitù. Incluso efficacemente nelle discussioni politiche a Madrid e a Lima, il concetto che il servizio personale fosse il motore della guerra indusse a formulare un progetto di salvezza sia degli “indios de paz” sia degli “indios de guerra”. Firmata nel giugno del 1608, coinvolse anche il Generale della Compagnia nelle discussioni sul lavoro indigeno⁶⁵⁴: da Roma, Acquaviva lesse e sostenne l’*Ordenanza* e gli atti della Congregazione⁶⁵⁵. Il Generale confermò la critica al servizio personale, e aggiunse altre considerazioni: con uno sguardo politico e missionario, egli diede un’altra lettura delle informazioni arrivate dal Cile. Le lettere inviate da Acquaviva al Provinciale Torres sulla questione del “servizio” furono filtrate dalla “prudenza” determinata dall’osservazione da lontano: il 29 aprile 1609, egli scrisse di essere preoccupato dalla possibile “indignación contra la Compañía” a causa di queste nuove regole di lavoro. Sebbene questa nuova politica fosse applicata ad uno spazio molto ridotto, egli si aspettava che gli spagnoli

⁶⁵² “(...) sienten que este servicio personal ha sido la causa de la guerra y de los castigos que Dios, nuestro Señor, ha hecho en este reino, y que éstos no cesarán mientras el servicio personal y agravios de los indios no cesaren y, aunque la Compañía ha moderado éstos, y tratado a los indios muy bien, y procurado que se les quitase el servicio personal, con todo, por la razones sobredichas, y por el buen ejemplo que los religiosos deben dar a los demás, el dicho padre provincial ordenó las cosas siguientes (...)”, in *FHTCh*, tomo I, 81. Un esempio di “contrato di lavoro” tra i gesuiti e gli indigeni: “En la ciudad de Santiago de Chile a treinta días del mes de marzo de mil y seiscientos y once años ante mí el escribano y testigo en presencia con asistenta del General Alonso de Córdoba corregidor y juez mayor de esta dicha ciudad parecieron tres indios que dijeron llamarse Antón, Pedro y otro Antón naturales de la ciudad de Córdoba del Tucumán y de su voluntad después de haberlo examinado el dicho corregidor se asentaron y obligaron a servir al Colegio de la Compañía de Jesús desta dicha ciudad tiempo de dos años contados desde hoy en todo lo que se les mandare y no se ausentare so pena de volver a servirlos de nuevo de él desde el día que faltaren y el padre Diego de Torres Provincial que estaba presente en nombre del dicho Colegio lo aceptó y se obligó a pagar a cada uno de los dichos endiosen cada año dos vestidos enteros (...)”, in *AN, ES.*, vol. 47, fol. 214.

⁶⁵³ *FHTCh*, tomo I, 83.

⁶⁵⁴ Nel 1607 Acquaviva inviò una lettera a Lima nella quale chiese al Provinciale Torres di finire in forma graduale con il servizio personale nel Collegio a Santiago, in Astrain, *Historia*, vol. IV, 649.

⁶⁵⁵ Nel 1609 Acquaviva rispose una lettera del 28 marzo del 1608, scritta dal Vicerettore del Collegio di Santiago Francisco Vazquez. In questo documento il Generale scrisse che a Roma si leggevano e controllavano le questioni della Congregazione: “Considerado hemos las cosas de la Congregación y después de avellas ecomendado a Nuestro Señor respondemos a ellas lo que VR vera a lo qual me remito (...)”, in *A mis manos han llegado*, doc. 25, 16. Le altre lettere arrivate dal Cile dopo la Congregazione in *ARSI, Congr.*, vol. 52, foll. 181-182v.

imitassero le pratiche gesuitiche. Il raggio d'azione non doveva includere solo la regolazione dei rapporti contrattuali, ma anche la risoluzione delle “necesidades espirituales y corporales”⁶⁵⁶ degli indigeni del Collegio. Ancora una volta le tre discipline. Tuttavia, nel novembre 1609, si diffuse una lettura più politica dei rapporti tra la Compagnia e la società coloniale. Acquaviva chiese più prudenza in attesa delle risoluzioni spagnole sulla Guerra difensiva. A parlare era ora il politico preoccupato dai rapporti con la Corte e con il Consiglio delle Indie, così come del buon governo universale della Compagnia:

“Quanto al servicio personal pues VR escribe que le ha quitado poco tenemos que decir sino desear que suceda bien que aunque se juzga por necesario algunos temen el suceso assi desto como de otras cosas tocantes al gobierno universal en que Vuestra Reverencia con su buen celo mete la mano porque están sujetos a muchos inconvenientes (...) Y aunque los papeles que Vuestra Reverencia envía acerca de todas estas cosas, son buenos y muestran el buen celo de donde salen, tenemos duda si están las cosas de suerte con la Corte y Consejo que sea bien tratarse por nuestro medio y no por el de las cabezas que lo tienen a cargo, mirallo hemos bien y avisaremos a los Padres que en Madrid están lo que acá nos parece que hagan y también cuando llegue el P. Luis de Valdivia del Perú veremos si hará al caso que vaya a Madrid a tratar estas cosas como VR lo desea”⁶⁵⁷

La dimensione politica della discussione sul lavoro indigeno non dipendeva assolutamente dalle pratiche gesuitiche in un collegio periferico e precario come quello cileno, bensì dalla volontà politica e dalla dinamica globale della Monarchia. Roma era preoccupata delle incursioni dei gesuiti nella sfera della politica locale. Quando Acquaviva scrisse questo documento non sapeva che Valdivia si trovava già in Spagna: quest'ultimo era arrivato tra il settembre e l'ottobre di quell'anno, inviato dal viceré Montesclaros a difendere il progetto difensivo contro la politica di guerra del governatore García Ramón, il quale aveva inviato il capitano Lorenzo del Salto a Lima e a Madrid per discutere la situazione dell'esercito⁶⁵⁸.

La paura di essere introdotti in “negocios no tan propios”, ma anche di non seguire “conforme al divino servicio y a nuestro Instituto” le questioni politiche della Compagnia, fece sì che, in un'appendice alla lettera suddetta, il Generale scrivesse che il Provinciale dovesse avere “mayor suavidad en el modo de tratar”. L'aggiunta fu concepita da Acquaviva come un avvertimento generale sulle pratiche politiche e religiose dei gesuiti che erano “tan lejos y sin tener con quien comunicar las dudas que se les podrían ofrecer”:

“(…) me ha parecido que debía advertirle algunas cosas, que si fuesen verdaderas podrían ser de algún impedimento, no solo de los nuestros; sino a la spiritual ayuda de los Indios. Las cosas son las siguientes, que se desea en VR mayor suavidad en el modo de tratar iendose a la mano en no apretar tanto ni con demasiadas diligencias principalmente a personas seculares, y en negocios no tan propios de nuestros, como fue el procurar sacar del Reyno de Chile ciertas monjas para fundar en Tucumán un monasterio de regla diferente de la que ellas tenían. Assi mismo es de suma importancia para el gobierno consultar primero muy bien y de asiento las cosas que se han de hacer, y después persistir en la resolución que se tomare y pareciere más conforme al divino servicio y a nuestro Instituto, porque la experiencia enseña que el mudar fácilmente lo que se ordenó, conciben los súbditos poca estima de las cosas, y del que las ordena, y van como mareados en materia tan sustancia como es la obediencia. El dictamen que se atribuye a VR, de que no son menester hombres doctos en esas partes, y que basta saber un poco de moral (universalmente

⁶⁵⁶ *A mis manos han llegado*, doc. 34, 26-7.

⁶⁵⁷ *A mis manos han llegado*, doc. 46, 36.

⁶⁵⁸ Il 29 agosto del 1609, ad esempio, la “Junta de Guerra” a Madrid discusse le lettere inviate nell'agosto del 1608 dal governatore García Ramón sul sostegno economico all'esercito in Cile. Le lettere del governatore in BN, *Mss. M*, tomo 113, doc. 1947 e BN, *Mss. M*, tomo 110, doc. 1816. Invece la “Consulta de la Junta de Guerra, Madrid, 29 de agosto de 1609”, in AGI, *Chile* 4, r. 1, n. 23. Per la visione dei soldati sulla precarietà dell'esercito si veda “Soldados a Felipe III, Santa Lucía de Yumbel, 6 de marzo de 1608”, in AGI, *Chile* 32, sn.

hablando) no la podemos aprobar, ni creemos que sea suyo con essa circunstancia, pues es cierto que la ignorancia podría ser ocasion a los nuestros de no acudir con oportunos remedios al bien de las almas y más andando en misiones y estando tan lejos y sin tener con quien comunicar las dudas que se les podrían ofrecer; pero si VR entiende que ahí no son necesarias tantas methapísicas y sutilezas para instruir y predicar a los Indios, somos de su parecer; con todo es muy expediente al buen asiento dessa nueva Provincia (...) Quiero escribir con esta llaneza, para que si en las cosas dichas hubiere el fundamento que algunos han juzgado, procure por amor del Señor remediarlo con su prudencia (...)"⁶⁵⁹

Eccetto le avvertenze scritte da Roma, il documento costituisce anche un esempio della circolazione delle informazioni. La prudenza di Roma era in ritardo sulle decisioni politiche della Monarchia, rispetto a cui i gesuiti agirono con efficacia e tempismo, come dimostra l'approvazione da parte del Re nel dicembre del 1610 del progetto di Guerra difensiva dopo le discussioni svoltesi a Madrid.

Se prima dell'approvazione della Guerra difensiva i "sismografi" indicavano le variazioni della guerra, riportavano della pace imposta dalla guerra e le discussioni europee e americane sul lavoro indigeno, dopo l'8 dicembre del 1610, giorno in cui il Re Filippo III e Pedro de Ledesma della Giunta di Guerra approvarono il progetto difensivo gesuita, si prospettò un'altra idea di pace, una pace egemonica attraverso la volontà globale della Monarchia che diede al gesuita Valdivia un sostegno politico ed economico.

Tra il maggio e il dicembre del 1610, furono inviate da Madrid una serie di "Cédulas" e provvedimenti riguardo il progetto difensivo, che sono indicative di una nuova politica globale di pace: l'1 maggio, in nome del Re, Pedro de Ledesma spedì quattro "Cédulas" ai Provinciali di Andalusia⁶⁶⁰, Aragona⁶⁶¹, Castiglia⁶⁶² e Toledo⁶⁶³, in cui riferiva della conversione e riduzione degli "indios de guerra" e chiedeva anche la concessione di inviare otto gesuiti in Cile (due per ogni provincia).

Lo stesso atteggiamento venne adottato con Roma, informando il Pontefice e il Generale della Compagnia riguardo la nuova politica di guerra, e mettendo in luce il protagonismo del gesuita Valdivia. Com'è stato sottolineato nel capitolo due, da Madrid, ancora una volta l'1 maggio, tramite l'ambasciatore del Re a Roma, Francisco Ruiz de Castro, si chiese al Papa un giubileo per le persone che si fossero adoperate per la conversione e la pacificazione imposte da Madrid⁶⁶⁴.

Il 14 giugno, vennero comunicate ad Acquaviva le risoluzioni spagnole, in base a cui Valdivia appare come uno "strumento universale" non solo della Compagnia, ma anche del "negoziato" della Monarchia riguardo la guerra e la pace. Inoltre, fu imposta la condizione che Valdivia non dovesse subire nessun tipo di intralcio. Anche in quest'occasione, Roma fu in ritardo rispetto alla rapidità delle decisioni prese a Madrid:

"(...) he acordado que el dicho P Luis de Valdivia como quien tiene tanta notiçia de las cossas de aquel Reyno vuelva a el lo mucho que su prudenciã experienciã y buen zelo ayudara al intento que se lleva enderezado al bien de aquellos naturales y a su reducion y pacificacion por medios suaves y de paz y al buen asiento de aquel Reyno y por que este es el negoçio de mas inportanciã y seruiçio de nro sr y mio que se puede ofrecer en las indias os encargo que tengais por bien que el dicho P Luis de Valdivia acuda a todo lo que fuere de mi seruiçio tocante a esto que mi ViRey le ordenare como yo se lo escribo para que le sea

⁶⁵⁹ *A mis manos han llegado*, doc. 47, 39.

⁶⁶⁰ AN, *FJ*, vol. 424, foll. 69v-70.

⁶⁶¹ AN, *FJ*, vol. 424, fol. 70.

⁶⁶² AN, *FJ*, vol. 424, fol. 74v.

⁶⁶³ AN, *FJ*, vol. 424, fol. 75.

⁶⁶⁴ AN, *FJ*, vol. 424, fol. 74.

instrumento universal en todos los medios que ahora se intentan y que ordeneis a los prelados vros inferiores no le pongan en esto impedimiento antes le deis tambien de vra parte toda la mano favor y autoridad que con uenga que en ello me dare por muy servido”⁶⁶⁵

L’iter burocratico si concluse con due “Cédulas” dell’8 dicembre 1610: l’una sull’approvazione della Guerra difensiva, spedita al viceré Monterrey, con lo scopo di “atajar la guerra” e la “obstinación y dureza” degli indigeni, ponendo allo stesso tempo l’accento sul ruolo del gesuita⁶⁶⁶ che portò con sé “mano y autoridad necesaria”; l’altra inviata agli indigeni che “de presente estáis en guerra, como los que en algún tiempo lo estuvisteis y ahora estáis de paz”⁶⁶⁷, con cui si dava notizia dell’inizio del gesuita Valdivia “para que se preocupe de la suerte de ellos”. Non si può negare l’importanza di un testo del genere. Scrivere da Madrid agli “indios de paz” e agli “indios de guerra” non fu un esercizio burocratico molto diffuso. Non è scontato dire che avvisare gli indigeni, nello stesso tempo in cui erano informati il Generale, il Pontefice, i provinciali spagnoli, il viceré del Perù e il governatore del Cile attraverso una notevole rete costruita da Madrid in sostegno del progetto gesuita, non costituì una regola nei percorsi della costruzione della mondializzazione iberica. Oltre l’importanza politica di scrivere un documento indirizzato agli indigeni nel lontano confine, o di approvare un progetto di guerra, il testo confermò non solo il disegno politico proposto da Valdivia, nonché lo stile religioso dei gesuiti e i lavori missionari.

Perdono generale delle colpe, mediazione culturale e traduzione dei testi erano considerati alla stregua di meccanismi importanti per imporre tra gli indigeni il nuovo progetto di guerra. Di conseguenza, il gesuita è nominato due volte nel testo, quasi a sottolineare la fiducia nei confronti delle sue pratiche e a proporre che l’istruzione cattolica e la cristianizzazione dovessero esser poste nelle mani dei gesuiti:

“(…) muy en particular yo os ruego y encargo le oigáis [a Luis de Valdivia] muy atentamente y deis entero crédito a lo que dijere acerca de esto, que todo lo que él os tratare y ofreciere de mi parte, tocante a vuestro buen tratamiento, y alivio del servicio personal y de las demás vejaciones, se os guardará y cumplirá puntualmente, de manera que conozcáis cuan bien es vivir quietos y pacíficos en vuestras tierras, bajo mi corona y protección, como lo están los indio del Perú.

Perdonándoos todas las culpas y delitos que, en la prosecución de tantos años de rebelión, habéis cometido, así vosotros, como los mestizos. Morenos, soldados españoles y fugitivos, y otras cualquier personas que se han ido a vivir entre los que estáis de guerra, y para ayudar más a este intento, he ordenado al padre Luis de Valdivia asista con vosotros en ese reino y tenga el cuidado espiritual de vuestras almas, favoreciendo y amparando a todos lo que os redujéredes a la paz y quietud (...) Y asimismo envío de estos reinos con el dicho padre Luis de Valdivia, a mi costa, otros padres de la Compañía de Jesús para que os hagan cristianos y os instruyan en las cosas de la santa fe católica; oírlos héis de buena gana, que yo les he encargado mucho os traten con amor de padres espirituales y os amparen y favorezcan”⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ AN, *FJ*, vol. 424, foll. 68v-69.

⁶⁶⁶ “Real Cedula al Virrey del Perú sobre la resolución que su Majestad ha tomado en las cosas de la guerra de Chile. 8 de diciembre de 1610”, in *FHTCh*, tomo I, 262-65. Anche in AN, *CS*, vol. 10, foll. 39r-43r. La “Real Cédula” al governatore García Ramón in AN, *CS*, vol. 10, foll. 38r-39r.

⁶⁶⁷ “Real Cedula en que se lama a los indios de paz y se les comunica que se ha designado al Padre Luis de Valdivia para que preocupe de la suerte de ellos. 8 de diciembre de 1601”. Il testo specifica in questo modo i destinatari: “Caciques, Capitanes, Toquis, Indios Principales de las provincias del Reino de Chile, y en especial de los de Arauco, Tucapel, Catiray, Guadava, Purén, Quechireguas, Angol, Imperial, Villa Rica, Valdivia, Osorno, y de cualquier otras partes de la costa de la mar del Sur y de la Cordillera Grande; así que de presente estais en guerra, como los que en algún tiempo lo estuvisteis y ahora estáis de paz”, in *FHTCh*, tomo I, 266-67. Si trova anche in AN, *CG*, vol. 18, foll. 35v-36v.

⁶⁶⁸ *FHTCh*, tomo I, 267.

Le discussioni europee e del vicereame raggiunsero il Cile attraverso i documenti portati da Valdivia, il quale arrivò a Concepción nel maggio del 1612. Il gesuita si recò a Catiray in giugno e a Paicaví in novembre, per annunciare agli indigeni, attraverso mediazioni che rispettassero i riti di quest'ultimi, le decisioni metropolitane e le dinamiche del potere coloniale: discussioni metropolitane, burocrazia imperiale e movimenti interni dell'élite coloniale. Le risposte indigene ai movimenti europei e all'imposizione della nuova guerra della Monarchia furono filtrate, ancora una volta, dalle lettere spagnole. "Cautivos", testimoni, e "lenguas" costituirono il tessuto delle risposte dei capi indigeni. I sismografi gesuiti-indigeni si rivelano molto sensibili alla circolazione delle idee e dei flussi di persone nella frontiera.

Dai primi "parlamentos" tra il gesuita e gli indigeni, in cui fu coinvolto anche il governatore Ribera, al martirio dei tre gesuiti nel dicembre del 1612, acquisirono notorietà altri due personaggi, i cui nomi si ripetono spesso nei documenti: il sergente "lengua" messaggero Pedro Melendez, inviato da Valdivia e Ribera con le lettere di pace agli indigeni, e il "cautivo" alfiere Alonso Pérez de Guzmán y Quesada, che divenne un mediatore di "lengua"⁶⁶⁹.

Questi documenti tracciano dunque i movimenti propri della frontiera: il problema dei prigionieri spagnoli, la diffusione tra gli indigeni della nuova politica imperiale, nonché la circolazione di Luis de Valdivia come missionario nella frontiera di guerra e promotore della pace.

Ci sono pervenute due lettere scambiate tra Valdivia e Anganamón nel novembre del 1612, prima del "parlamento" a Paicaví: la prima redatta da Melendez, il 2 novembre, indirizzata al gesuita. L'altra, firmata il 4 novembre da Pérez de Guzmán, in cui si fa riferimento alle incursioni sui territori in guerra per comunicare agli indigeni le lettere di pace⁶⁷⁰. Il documento del 2 novembre indica, da un lato, come la discussione sulla pace fosse già presente nell'ambito della ritualità indigena, e dall'altro, le garanzie per negoziare e organizzare l'incontro tra le parti:

"viernes a dos de noviembre de seiscientos y doce en la Imperial ayer viernes recebi una de Vuestra Paternidad de viente y nueve de octubre que es la primera que ha venido aunque he sabido han llegado por aca estos no han por ellos sino por lo que les dice el que las trae padre mio desde que escribí [...] no he salido de estas provincias de la Imperial que vine a un tiempo que se hizo una borrachera que duro siete dias con sus noches adonde se juntaron Anganamon e Ynabilu y Aypiñante y otros muchos caciques que no nombro y se trato largo de lo que su Magestad mando y Vuestra Paternidad pretende (...) Luego que recibí esta puse por obra lo que Vuestra Paternidad mando que es esto de avisar de lo de por aca y estos caciques me preguntaron que habia de nuevo y yo les dije como no aguardaba Vuestra Paternidad otra cosa mas de ver letra mia para venir luego a Paicaví y se holgaron mucho y pusieron luego por la obra esto llamaron luego todos los de esta Provincia y entraron en consejo hoy viernes y se trato largo en todo con todos los de Puren diciendo que ellos estan a la puerta y habian recibido en su tierra primero a lo que su Magestad manda y Vuestra Paternidad les ordena (...) para ello mandaron fuesen todos los capitanes y caciques a publicarles este bando a Anganamon e Ynabilu y a los demas de las provincias de Purén y juntamente con esto pasen a verse con su señoria y Vuestra Paternidad a Paicaví y salen este lunes que viene para el efecto

⁶⁶⁹ Medina scrisse: "(...) pero después anduvo con tan mala suerte que en una emboscada cerca de Talcamavida fue herido y preso, permaneciendo en cautiverio en el distrito de la Imperial nueve meses, hasta que fue canjeado por Tureulipe", in *DBC*, 678.

⁶⁷⁰ Una lettera del capitano Álvaro Nuñez de Pineda, scritta da Arauco il 23 dicembre del 1612, descrisse i rapporti fra questi due personaggi e la loro importanza nello sviluppo delle mediazioni realizzate nella frontiera: "Habia tratado con el padre Luis de Valdivia el sargento Melendez que es un soldado que estaba por camarada al capitan Francisco Gil Negrete que el iria a Purén a dar aviso a aquellas provincias de la voluntad de su magestad para cuyo efecto hizo dejacion del alabrada y comunicado con el señor presidente se me envio aquí orden para que lo despachara lo qual hice y fueron en su compañía dos yndios de Puren el uno y otro que yo tenia cojido en una maloca en Tirua que para este efeto se le dio libertad llevo a casa de Anganamon y el recibió bien y agasajo en su casa y en compañía de Aynavilo lo llevaron a la Imperial donde se hacia una gran junta para una borrachera general y alli les dio a entender el sargento melendez la voluntad de su majestad estando presente el alfez don Alonso de Quezada que lo habían cautivado", in *AN, FJ*, vol. 424, foll. 286-289v.

y así suplico a Vuestra Paternidad que si acaso no ha llegado su señora venga Vuestra Paternidad que conviene a lo que se pretende juntamente con Tureulipe y los caciques de ese estado todos siendo el señor servido estarán en Paicaví de hoy en ocho días y yo con ellos y el Alferez don Alonso y el Sargento Torres”⁶⁷¹

Due giorni dopo, il 4 novembre, il “cautivo” Pérez de Guzmán riportò della lettura dei documenti del Re ad Anganamón e Ynavilo: emergono le differenze fra i capi e i *cona*, i quali non accettavano la pace⁶⁷², la descrizione dei loro riti e la fortuna goduta tra gli indigeni dal personaggio Valdivia⁶⁷³. Questo documento riporta i movimenti e cambiamenti delle dinamiche di guerra individuate sin dal primo parlamento del giugno precedente. Nell’agosto del 1612, dalle fortezze militari furono inviati a Valdivia due testi sulla comunicazione tra i messaggeri indigeni e le fortezze. Concertare la pace perché “les testa bien las muchas mercedes que su Majestad les ha hecho y Vuestra Paternidad les ha traido”⁶⁷⁴, nonché lo scambio di prigionieri, si rivelarono ancora una volta come i prerequisiti della pace⁶⁷⁵.

Il 6 novembre, stesso giorno in cui alla fortezza di Paicaví arrivarono le lettere scritte da Melendez e Pérez de Guzmán, portate dal messaggero indigeno detto Millilican, arrivò un altro tipo di documento. Si tratta di un testo firmato da don Pedro, indigeno e capo a La Imperial, sebbene filtrato dal “cautivo” Pérez de Guzmán, in cui si prefigurano gli indigeni che accettano la proposta imperiale e gesuitica e quindi sono inseriti nelle dinamiche di pace, prima delle discussioni sul progetto difensivo. Viene così fatta la distinzione tra l’indigeno “leal” ed i “bellacos”. La ritualità indigena s’incrocia con la nuova politica di pace:

“(…) Toqui de la Imperial y porque siempre he sido leal a los gobernadores y españoles siempre a andado mi cabeza a riesgo entre estos bellacos y tambien la de Huenche (...) y lo que me holgado destas nuevas y lo que he respondido a la carta de Vuestra señoría y del padre Valdivia que se me hizo publicación en casa de Huenche en una fiesta que se hallaron trescientas almas y a todos les parece bien y yo de mi parte hare que toda mi gente venga con lo que su Magestad manda y estando la tierra buena ire a besar las manos a mi señora que para escribir esta embie a llamar a don Alonso a mi casa de octubre a veinte y ocho don Pedro Niliulemo al Gobernador mi señor y al Padre Luis de Valdivia. Don pedro”⁶⁷⁶

⁶⁷¹ Questo documento è stato inserito in una relazione più lunga intitolata: *Relación de lo que han respondido los caciques de estas provincias de la Imperial y Puren al señor Gobernador Luis de Valdivia sacada destas cartas originales que escribieron el sargento Pedro Melendez y el Alferez don Alonso de Quezada y muchos caciques de la Imperial y algunos españoles cautivos en cartas distintas*, in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 134-135v.

⁶⁷² “(…) esos soldadillos dijeron que era traza e ardid de guerra para sacarlos cautivos y volverse luego a lo que antes resistieron (...)”. Un altro soldato invece disse: “(…) que donde Anganamón e Ynavilo hablaban que eran caciques y mejores soldados y sabian lo que mas importa todos deben callar y pues les hemos seguido en el trabajo de la guerra hagamoslo en el descanso de la paz admitieronla todos los soldados”, in *Relacion de una carta larga que escribe don Alonso de Quezada de la Imperial a cuatro de noviembre de seiscientos y doce*, in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 135-135v.

⁶⁷³ “(…) eran contentos martes e miercoles se les fue en beber y en levantar cantares sobre la venida del padre Luis de Valdivia diciendo que el Guecubur ha venido en casa de Anganamón para que este buena la tierra (...) tomando Anganamón y Aypiñante una flecha en fee de que habian recibido lo que su Majestad mandaba y Vuestra señoría y el Padre Luis de Valdivia en su nombre me la dieron en mis manos y en las del sargento Melendez en cuyo poder quedo y prometemos que se cumpliria sin faltar un punto lo que allí se mandaba y que quieren que se queden la tierra en prendas de que se cumplira lo que le hemos prometido porque si no con ella le han de matar”, in *Relacion de una carta larga*.

⁶⁷⁴ “Copia de una de Alonso de Cáceres para el Padre Valdivia. 24 de agosto 1612, Lebu”, in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 146-147v.

⁶⁷⁵ “Copia de una de Luis de Fuentes para el Padre Luis de Valdivia. 26 de agosto 1612, Fuerte del Nacimiento”: “(…) hoy jueves a las 4 de la tarde llego aquí un indio con un mensaje de parte de Ynavilo y de Pelantaro y Anganamón y de los demas indios de la comraca que para enviarla hicieron un parlamento envian me a decir suplique a vs que un indio que se cogio en Arauco llamado Tureulipe que vino con otros 14 o quince indios piden no se mate porque no había venido a hacer mal ninguno”, in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 146-147v.

⁶⁷⁶ Testo inserito anche nella *Relación de lo que han respondido los caciques de estas provincias de la Imperial y Puren*, in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 134r-135v. C’è un altro testo firmato da “algunos caciques de la Imperial” che seguì la stessa logica della lettera di don Pedro.

Questi documenti presentano il complesso tessuto della frontiera: indigeni che accettano la pace, altri che la discutono; andata e ritorno di lettere scritte dai “cautivos lenguas” e recapitate alle fortezze militari attraverso i messaggeri indigeni. Ciò determinò anche la fortuna del progetto difensivo tra gli “indios de guerra” e gli “indios de paz” dopo l’arrivo di Valdivia. Essi erano già immersi nelle dinamiche proposte dal gesuita: “parlamentos”⁶⁷⁷ che rispettavano i loro riti, mediazione linguistica, conversione religiosa portata avanti dai missionari e sottomissione al Re. Dal primo parlamento, tenutosi in giugno, fino al martirio gesuita nel dicembre del 1612, i movimenti di frontiera furono velocissimi e questi “sismografi” registrarono tale velocità. Come le “Cédulas” del 1610 inclusero le discussioni sul progetto difensivo realizzate nel vicereame peruviano e nella Spagna dal 1604 al 1610, così i testi scritti dalla frontiera inserirono tali discussioni nelle dinamiche della frontiera⁶⁷⁸.

Fu notevole la fortuna goduta dal progetto difensivo presentato nel 1612 da Valdivia agli indigeni della frontiera. I “cautivos”, lo scambio epistolare, le persone che oltrepassarono la frontiera, la missione gesuita ad Arauco, ma anche la morte dei missionari nel dicembre, aiutarono a posizionare nei confini le discussioni sulla pace e sulla guerra da una prospettiva gesuita. Tuttavia, questa circolazione non rimase circoscritta alla frontiera di guerra ma arrivò alla cosiddetta “frontera de arriba”⁶⁷⁹. Il 2 gennaio del 1615, l’indigeno Franco Guentemayu e altri cacicchi di Osorno e Valdivia, si presentarono davanti al prete Diego de Castañeda per firmare la pace, dopo la lettura delle lettere spagnole⁶⁸⁰.

Il documento indirizzato al Re Filippo III, firmato e scritto da Castañeda⁶⁸¹, in cui gli indigeni difendono la loro ribellione, chiedono il perdono del Re, e si distinguono dagli altri

⁶⁷⁷ Si vedano le considerazioni scritte da Osvaldo Silva: “Ya desde el primer parlamento, celebrado a instancias del padre Luis de Valdivia, los nativos percibieron estas reuniones como equivalentes a las prácticas ancestrales destinadas a vivir en paz dentro de un generalizado ánimo de “guerra de todos contra todos”. Sin los parlamentos habría sido imposible el establecimiento de relaciones fronterizas porque, desde el prisma aborígen, no existía un medio de asegurarse la voluntad de relaciones pacíficas en la integración de grupos antagónicos tanto desde el punto de vista étnico como sanguíneo”, in “Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche”, *Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos* 5 (1990): 89. Su quest’argomento Horacio Zapater, “Parlamentos de Paz en la Guerra de Arauco (1612-1626)”, in *Araucanía. Temas de Historia Fronteriza*, a cura di Sergio Villalobos e Jorge Pinto (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1985). Si veda anche il libro coordinato da Sergio Villalobos, *Relaciones fronterizas en la Araucanía* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1982); volume collettivo che segnò i cosiddetti “studi di frontiera” nel Cile. Uno sguardo critico sugli “studi di frontiera” in Boccara, *Los vencedores*, 212-24. Un rinnovamento dello studio della frontiera in José Manuel Zavala, *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia* [2000] (Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 211).

⁶⁷⁸ Un testo avanguardista sulle dinamiche di frontiera è stato scritto da Mario Góngora, “Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)”, *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos* 2 (1966): 1-41. Pubblicato anche in francese “Vagabondage et société pastorale en Amérique Latine (spécialement au Chili central)”, *Annales. ECS*. vol. 21: 1 (1966): 159-77.

⁶⁷⁹ Così fu nominato lo spazio tra Osorno e Chiloé. Si veda il libro scritto da Urbina, *La frontera de arriba*.

⁶⁸⁰ Secondo Ximena Urbina questa pace sarebbe una conseguenza, ma anche una circolazione d’informazione tra gli indigeni della politica di pace imposta nella frontiera del Biobío. Si veda *La frontera de arriba*, 86-89.

⁶⁸¹ “(...) solo avemos sustentado nuestra libertad tierras mujeres e hijos y agora que sabemos que nuestro Rey y señor como misericordioso perdona algunos deservicios que la hayamos hecho despachamos a nuestro caciques al fuerte de Carelmapo donde esta el maestre campo Juan Perez de Polanco Cabo y Gobernador desta Provincia y de Castro a quien pedimos y suplicamos como cristianos y servidores de su Majestad nos embiase un sacerdote y al capitan Diego Paez que fue el que primero entró en mas tierras con nuestro hermano don Juan Melliatagualpa y asi vino el vicario Diego de Castañeda movido del cielo de Dios y de su espontánea voluntad a bautizar nuestros hijos que había mas de quince años eran cristianos y se morian infieles y considerando no era justo se perdiesen tantas almas pedimos un sacerdote y el dicho padre bautizo quinientos niños y niñas de solo una parcialidad y porque el tiempo era corto y el navio no se fuese sin dar a Vuestra Señoría parte de nuestra paz y quietud que es la que queremos y deseamos y que no seamos maloqueados y nuestras mugeres e hijos embarcados y vendidos por esclavos como si fuesen negros como han hecho de doce años a esta parte que solo dos años que el maestre de campo Juan Peraza a gobernador hemos estado quietos y pacíficos y antes hubieramos dado la paz si hubieramos sido sabedores de la Cedula del Rey nuestro Señor en cuya protección vivimos y damos nuestras palabras de ser servidores a su Real corona y por no saber escribir damos poder al padre Diego de Castañeda firme por nosotros hoy viernes dos de enero de mil y seiscientos y quince años”. “Indios de Valdivia y Osorno a Felipe III”, in AN, *FJ*, vol. 424, fol. 174. Si veda anche “Testimonio de las paces que ofrecen los

indigeni ribellatisi, costituisce un importante “sismografo” dei movimenti dell’altra frontiera e della circolazione del progetto. In qualità di indigeni cristiani e di vassalli del Re, che non volevano morire come infedeli, essi accettarono la pace imposta dalla “Cédula”, a condizione che gli spagnoli non potessero ridurli in schiavitù “como si fuesen negros”.

Le convergenze e divergenze tra le discussioni universali e le pratiche locali permettono di capire come queste pratiche gesuitiche cominciarono ad agire nelle politiche della Monarchia nei confronti degli indigeni nella frontiera di guerra. Il 1608 fu l’anno in cui la Compagnia cominciò a creare un progetto unico di salvezza, che si differenziava dalle pratiche degli altri Ordini religiosi, ma anche dalle dinamiche della guerra in Cile. La Prima Congregazione del Paraguay, la prima missione gesuita, il viaggio di Valdivia nel sud del Cile e poi a Lima, le discussioni del progetto difensivo a Madrid, chiusero il primo periodo della Compagnia nel Cile coloniale. Un secondo periodo si aprì nel 1610 con l’approvazione della Guerra difensiva a Madrid, l’avviso a Roma delle nuove politiche e il viaggio nel 1612 del gesuita nei territori in guerra. L’ultimo documento di pace del 1615 dimostra la circolazione del progetto anche tra gli indigeni che si trovavano al di fuori della cosiddetta frontiera di guerra, e la fortuna dell’idea di “pace” proposta dal gesuita due anni prima della rinnovamento del progetto difensivo (1617).

I sismografi indigeni-gesuiti furono sensibili a questi movimenti: indicano la circolazione dell’informazione, la fortuna del progetto difensivo tra l’Europa e l’America coloniale, ma anche la velocità del vicereame peruviano e della metropoli nel decidere la nuova morfologia del confine dove i gesuiti assunsero un ruolo di protagonisti, che facilitò l’inizio di un forte anti-gesuitismo coloniale a partire dal 1612. Roma, in questo senso, riconobbe che la fretta dei gesuiti cileni avrebbe potuto creare un ambiente di “indignación contra la Compañía”. Questo aspetto fu intuito dapprima da Acquaviva, quindi da Vitelleschi, il quale tentò di porre fine alle intromissioni politiche dei gesuiti in Cile.

Ricostruendo i rapporti tra il contesto, il testo e lo sfondo gesuitico, che caratterizzano i “sismografi” scritti tra il 1608 e il 1615, si possono cogliere le diverse dimensioni delle discussioni sulle problematiche indigene in un contesto di guerra. Non si può ridurre tutto alle discussioni nell’ambito delle *élite* imperiali, coloniali e religiose. Ci fu un altro tipo di circolazione, così come un altro tipo di scrittura generata dalle dinamiche imposte dalla frontiera: esse furono anche il risultato di quelle discussioni e raggiunsero le frontiere grazie ai meccanismi coloniali e all’astuzia dei gesuiti che proposero il loro progetto di salvezza e di pace a Lima, Madrid, e Roma come l’unico meccanismo in grado di risolvere i rapporti tra i mapuche e gli spagnoli.

IL LINGUAGGIO DELLA PACE:

COMPOSIZIONE, PRATICA SOCIALE E IDEALE RELIGIOSO

Una definizione di “pace”, che torna spesso nella storiografia, è quella proposta nel *Tesoro de la lengua española* di Covarrubia: egli la definisce come un bene in opposizione alla guerra⁶⁸²; tuttavia, la pace è anche una pratica sociale in cui convergono il perdono, i riti simbolici, i riti di giustizia, la gestualità, i meccanismi politici, le teorizzazioni giuridiche e il disciplinamento. L’osservazione in parallelo delle Fiandre e delle altre Fiandre, realizzata tramite

indios en Valdivia y Osorno”, in BN, *Mss. M*, tomo 112, doc. 1929. Un altro documento, datato l’8 gennaio del 1615, descrisse questo parlamento in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 164-165v.

⁶⁸² “Es lugar comun en el qual los oradores se estienden contando los bienes que se siguen de ella, y los males de la guerra su contraria”, in *Tesoro*, 581v BUS, FA.

il giurista Damhouder nel primo capitolo, ha permesso di rintracciare le sfumature e le linee di convergenze della pace tra una giustizia egemonica e una giustizia negoziata. La pace come pratica è anche un elemento importante della concordia sociale, dei patti politici e individuali, dei legami sociali e religiosi. La storiografia ha rilevato con note dimostrazioni come operavano le dimensioni giudiziarie ed extragiudiziarie della pace e del perdono⁶⁸³.

È noto che i gesuiti utilizzarono il linguaggio e l'economia morale della pace nei loro progetti di salvezza spirituale e politica in tutto il mondo. Certamente, il glossario della pace e della pacificazione non erano un monopolio delle loro pratiche e dei loro discorsi; furono utilizzati anche da politici e membri di altri Ordini religiosi. Tuttavia, nel quadro temporale analizzato, la Compagnia fu protagonista nell'uso di tale linguaggio ma anche nella ricerca della pace come una pratica sociale e un ideale religioso. Inoltre, sono note le difficoltà a sovrapporre i paradigmi analitici pensati per l'Antico Regime alle realtà locali e periferiche delle colonie americane. Tuttavia, capita che quegli impedimenti analitici si ribellino nelle pratiche gesuite e nelle reti istituzionali della Compagnia, in età moderna due importanti mediatori in contesto urbano e contadino.

La composizione della pace era quindi obiettivo fondamentale dei missionari gesuiti, i quali attraversarono spazi di conflittualità in Europa e oltreoceano. Come ha sottolineato Ottavia Niccoli, i gesuiti furono mediatori nella risoluzione dei conflitti, e intermediari della religione e della vita associata, della giustizia e della carità, e, in qualità di pacificatori⁶⁸⁴, personaggi che evidenziarono gli intrecci tra le dimensioni religiose, giuridiche e antropologiche⁶⁸⁵. È certo che il ruolo svolto nella composizione religiosa, politica e sociale - mediante i riti della pace e lo spettacolo del perdono - non fu esclusivo delle missioni europee: la ricerca della pace fu infatti convergente fra le Indie e le "Indie di quaggiù", fra i barbari americani e l'esotico interno. Senza dubbio, le forme e lo sfondo furono diversi, ma le pratiche analoghe.

Come sostiene Adriano Prosperi, la ricerca della pace non fu solo una "disposizione interiore", ma anche "un preciso documento che aveva rilevanza penale"⁶⁸⁶, sottolineato spesso

⁶⁸³ La bibliografia sul perdono e sulla pace come pratiche giudiziarie ed extragiudiziarie è sterminata. Si vedano soprattutto Bellabarba, "Pace pubblica e pace privata" e Sbriccoli, "Giustizia negoziata, giustizia egemonica". Un'acuta discussione storiografica sulla pace e il perdono in Niccoli, *Perdonare*, v-xii.

⁶⁸⁴ Broglio, "I gesuiti come pacificatori".

⁶⁸⁵ "Ma per i gesuiti non era solo il ritorno alle braccia della misericordia divina e una morte non avvelenata dal rancore ciò che era necessario perseguire, bensì la composizione dei conflitti. Era un linea di comportamento di gran lunga antecedente alla fondazione dell'ordine, che i padri avevano adottato seguendola con scrupolosa attenzione, e che sottolineava il legame imprescindibile fra religione e vita associata, fra giustizia e carità. Lo scopo generale era quello di raggiungere una situazione di pace sociale e anzi di *urbanitas*, con quanto il termine presuppone di stretto legame fra vita cittadina, abbandono di ogni *rusticitas*, maniere civili e disciplinate, ortodossia religiosa e ricerca del bene comune sotto l'occhio vigile del principe. Ottenere la pace, e non solo come impegnato per il futuro, ma come atto effettivamente rilasciato, significava insomma non solo la salute dell'anima del penitente, ma anche evitare altri peccati, altri delitti, e insieme consolidare l'umana società.

Tutto comunque vale a confermare l'intreccio strettissimo fra il piano religioso, quello giuridico e quello antropologico, che le questioni delle paci e dei perdoni comportano, e che nell'azione dei gesuiti risalta con particolare evidenza", in Niccoli, *Perdonare*, 187-88.

⁶⁸⁶ Ecco le indicazioni complete realizzate da Adriano Prosperi, "I missionari della Compagnia dovettero dar prova delle loro capacità proprio sul terreno della risoluzione dei conflitti e della reintegrazione della comunità. Storie di violenza addomesticata fanno parte integrante delle relazioni, anzi ne costituiscono spesso il nocciolo più sottolineato e più significativo. Erano storie costruite in genere sulla stessa trama: un litigio in pubblico, grida, gente che accorre - e con loro i padri missionari - e una scena di litigio violento tra giovani armati, con qualcuno sul terreno morto o ferito. A questo punto, il problema era di impedire, se possibile, la conclusione sanguinosa del conflitto e - se morti e feriti c'erano stati- di ristabilire la pace: il perdono e la cancellazione dell'offesa erano le condizioni essenziali perché il conflitto individuale non lasciasse un'eredità di vendette alle famiglie e alle parentele. Bisognava ottenere la pace: e la pace non era solo una disposizione interiore. Era anche un preciso documento che aveva rilevanza penale perché poteva evitare il bando a chi si era macchiato di sangue o aprire strada a una composizione giudiziaria (dato che la legge del principe o della città si offriva come garante dei diritti delle famiglie): era proprio qui che si faceva avanti il potere di mediazione della Chiesa, in *Tribunali*, 646.

nelle relazioni scritte dai missionari gesuiti. I missionari cercarono quindi di risolvere i conflitti, di non lasciare l'eredità di vendette alle famiglie e di aprire una via alla risoluzione giudiziaria. Alla ricerca del disciplinamento delle anime attraverso le strategie di cristianizzazione, nelle "Indie di quaggiù" i missionari furono coinvolti in conflitti particolari tra familiari, villaggi, comunità religiose, vendette, conflitti intrafamiliari, problemi di onore, faide e diversi episodi di sangue che avvennero in spazi controllati politicamente dai principi e guidati spiritualmente dai parroci e dall'Inquisizione. Questa risoluzione di conflitti è applicabile alla realtà dei missionari gesuiti nel confine meridionale della Monarchia spagnola? Con le stesse modalità dei missionari nelle altre Indie, i gesuiti che attraversarono lo spazio americano furono chiamati a risolvere conflitti e ad impedire ogni tipo di ostilità. Si doveva portare la pace nel contesto urbano e insegnare la dottrina cristiana nelle missioni, nonché far ricorso alla giustizia terrena e soprannaturale. Tuttavia, i problemi dei missionari americani furono diversi: indigeni in guerra e non cristianizzati, poca effettività territoriale delle reti inquisitoriali, delle visite e delle dinamiche pastorali, vasti spazi non sottomessi dall'esercito spagnolo. Come potevano risolvere questi conflitti? Certamente lo sfondo, il contesto storico e le reti della Chiesa cattolica furono diversi, ma le strategie e, soprattutto, il linguaggio della pace furono convergenti⁶⁸⁷.

Nei prolegomeni del progetto di guerra difensiva va incluso un documento interessante scritto da Luis de Valdivia il 4 giugno del 1607, a Lima. Come è stato rilevato, per la tematica trattata esso è riferibile ad altri testi scritti dal gesuita tra il 1604 e il 1607: il noto documento contro il servizio personale e le offese agli "indios de paz" (Lima, 1604), spedito ai viceré del Perù, Luis de Velasco e Conde de Monterrey⁶⁸⁸; e il documento sulla guerra e pace nel Cile, scritto a Lima, il 4 gennaio del 1607, e spedito al Consiglio delle Indie.⁶⁸⁹ Sulla stessa linea sono le decisioni della Junta di Lima del 1604⁶⁹⁰ e il documento dal titolo *Autos en razón de las paces*, del governatore García Ramón. Tuttavia, il testo del 4 giugno del 1607 presenta un'altra sfumatura: il missionario è descritto nel ruolo di pacificatore e di gesuita che teorizza la risoluzione di conflitti, trovando nelle dinamiche della pace una potenziale soluzione.

Il testo, indirizzato a Filippo III, si concentra sui tre tipi di pace, definendo, secondo la prospettiva del gesuita, che cosa significa la buona pace. A prima vista sembra un testo in più del *corpus* del gesuita inserito nello svolgimento teorico del progetto di Guerra difensiva, tuttavia presenta un gesuita schematico e con un'ambizione teorica ed estetica, a volte nascosto nei suoi percorsi politici. Sebbene si tratti di un testo inserito nella ricerca di sostegno politico al progetto difensivo⁶⁹¹ e nelle istituzioni di pace di frontiera⁶⁹², vale la pena analizzarlo per rintracciare informazioni riguardo le dinamiche di pace pensate dal gesuita.

⁶⁸⁷ Uno sguardo generale di queste problematiche in Broggio, "Como ángeles de paz. I gesuiti e il contenimento sociale", in *Evangelizzare il mondo*, 197-243.

⁶⁸⁸ "Relacion que hizo el padre Luis de Valdivia, lector de theologia del collegio de Lima, por orden de sus superiores y de los señores virreyes don Luis de Velasco y conde Monterrey, su sucesor, sobre los agravios que reciben los indios de paz que ay en Chile, probando ser medio único para acabar presto la guerra el ponder los indios de paz sin agravios", in ARSI, *Chil.* vol. 4, fóll. 2-7v.

⁶⁸⁹ "Copia de una carta del Padre Luis de Valdivia para el Señor Conde Lemos Presidente de Indias, fecha en Lima 4 de enero de 1607. En que da particular relación de lo tocante a sucedido en la guerra, y paces de la provincia de Chile, adonde le embió el Virrey del Piru, y de lo particular que alla hizo", in *BHCh*, vol. II, 49-56.

⁶⁹⁰ Su questa Junta si veda Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 129-38.

⁶⁹¹ Questa è la strada analitica che prende Díaz Blanco in *Razón de Estado*, 167-68.

⁶⁹² Sulle istituzioni di pace della frontiera, ad esempio, la missione, i parlamenti e i mediatori, si vedano Villalobos, *Relaciones fronterizas e Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la guerra de Arauco* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1995). Sul "patto coloniale" si veda Leonardo León, "El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692", *Nütram* 30 (1992): 27-53. Un'analisi storiografica delle "istituzioni di pace" in Boccara, *Los vencedores*, 217-24.

Teorizzando la pace, esso tenta di individuare una soluzione del conflitto alla frontiera. A differenza dei missionari nelle altre Indie, concentrati sui conflitti particolari, Valdivia dovette far fronte ad una struttura più ampia e complessa: la ricerca della pace universale imposta dalla Monarchia, fondata sulla *pax iberica* e ispirata dal linguaggio missionario di ottenere la pace ad ogni costo. Poiché le parti non furono simmetriche, come spesso accadde nel caso europeo⁶⁹³, Valdivia utilizzò quell'asimmetria per definire e per proporre una pace adattata alla politica globale della Monarchia. Quindi, il gesuita andò oltre: propose una teorizzazione in sintonia con le linee guida progettate dal Consiglio delle Indie, per poi esporre un documento in sintonia con i riti della pace e del perdono prediletti dalle pratiche e dal linguaggio dei missionari. I problemi non si risolvevano solo riducendo gli indigeni a vassalli di Filippo III, ma anche con la pace, tracciando un punto di fuga tra la dimensione giuridica, la mediazione, il perdono e il vangelo. Valdivia discute le intrinseche difficoltà della pace attraverso i "tre generi" di pace. In primo luogo, il gesuita si recò sul territorio, poiché era fondamentale che la proposta di pace venisse da un missionario con esperienza sul posto:

“Jesús. Señor. Por la experiencia que tengo de muchos años que he asistido en el reino de Chile en tiempo de seis gobernadores (vistos los sucesos últimos de la muerte de ciento treinta españoles y otras muertes y despoblación del fuerte de Boroa, en cuya población me hallé, y otros sucesos que sabrá Vuestra Majestad por las cartas del gobernador), me hallo obligado en conciencia, por ser como soy religioso de la Compañía de Jesús, a escribir a Vuestra Majestad estas breves razones. Tres géneros de paz pueden pretenderse con esta guerra”⁶⁹⁴

Quella che sembra una breve premessa al re, è invece una sostanziale introduzione per la proposta realizzata da Valdivia. L'appello viene fatto da un gesuita con esperienza politica e con coscienza religiosa delle problematiche che descrive. È interessante anche il passo in cui è obbligato a scrivere al re e a trovare una soluzione alla guerra, dal momento che è "religioso della Compagnia". Emerge un compromesso morale: il suo progetto di pace è filtrato attraverso il compromesso missionario universale determinato dalla formazione educativa e dalla tradizione culturale della Compagnia.

Si assiste ad un'ascesa di Valdivia, dal gesuita con una visione giuridica, attraverso l'effettività delle "cédulas" spedite dal Re, al gesuita missionario sostenuto da un linguaggio protoetnografico e da un glossario religioso. La definizione dei tipi di pace va dall'alto verso il basso, dalla mediazione egemonica verso la mediazione negoziata. La prima pace descritta da Valdivia è la concordia prodotta dalla violenza del lavoro non regolato, ossia del servizio personale; una pace dunque che sottopone gli indigeni al lavoro senza stipendio, tasse o tributi:

“El primero es poner a los que están de guerra al modo que están sirviendo personalmente los que están de paz en Santiago de Chile y en Coquimbo, donde hombres y mujeres y niños sirven sin haber tasa o tributo no mitas remudadas. Y este modo de paz es injusto y tiránico, y como tal, prohibido por las cédulas reales de Vuestra Majestad y de sus progenitores, y de los indios de guerra, con razón aborrecido y con justicia resistido con guerra, y de Dios Nuestro Señor, justamente castigado con los sucesos tristes de tantos años”⁶⁹⁵

⁶⁹³ Anche se come ci ricorda Nadal la risoluzione dei conflitti dai gesuiti nell'Europa del Cinquecento non era facile: "Multum studii et operis posuerunt in hoc ministerio primi patres", in Hieronimus Nadal, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu* (Roma: MHSI, 1962), 862. Il riconosciuto missionario Silvestro Landino scrisse dall'Appennino toscano a Ignazio, nel 1549, sulle attività missionarie: "in cercar elemosine pubbliche, predicar per le piazze, in provvedere ai poveri, in fare ogni sorta di oratione, in componer pace, in insegnar la dottrina cristiana", in *Litt. Q.*, vol. I, 160. Altri esempi in Niccoli, *Perdonare*, 170-85.

⁶⁹⁴ Astrain, *Historia*, vol. IV, 694.

⁶⁹⁵ Astrain, *Historia*, vol. IV, 694-95.

Sottoporre gli indigeni di pace e gli indigeni di guerra alla violenza del lavoro non regolato costituisce una pace fragile, che rafforzava ancora di più la guerra; come scrisse Valdivia: “razón aborrecido y con justicia resistido”. Il lavoro e la schiavitù ottengono una pace sociale ostile, “ingiusta e tirannica”.

Emerge anche la “convincione giuridica”⁶⁹⁶ del gesuita sulla potenziale effettività legale delle Cédulas. Tuttavia, le spedizioni continue, tra il 1610 e il 1626, delle Reales Cédulas contro il servizio personale, la schiavitù e le “correrías” in Cile, confermano che nessuna di esse fu veramente rispettata⁶⁹⁷, neppure ai tempi della Guerra difensiva, quando c’era una schiavitù illegale. Il gesuita fa appello alla giustizia dall’alto, al fine di realizzare una nuova pace, incentrata sulla regolazione del lavoro. Nel frammento succitato, la pace è un concetto pratico, ottenuto col lavoro regolato: un punto fondamentale del progetto difensivo fu quindi quello di trasformare gli “indigeni di guerra” in “indigeni di pace”, attraverso il lavoro normalizzato, in modo da non giustificare la guerra indigena contro la Monarchia. Si deve ricordare un principio imposto da Acosta, che ebbe straordinaria fortuna nel pensiero gesuitico americano: quando gli indigeni non erano in condizioni di ostilità o di violenza non si giustificava la guerra contro gli spagnoli; diversamente si giustificava moralmente la “guerra giusta” contro i barbari. Questo era appunto l’obiettivo del gesuita: conferire al lavoro indigeno una struttura legale, che non permettesse la violenza fra le parti. La prima definizione delinea quindi una nozione di pace ridotta all’ambito del servizio personale indigeno.

Il secondo tipo di pace è più complesso, considerato che comportava una maggiore rete istituzionale politica ed economica: il gesuita propone di sottoporre gli indigeni di guerra a tributi e stipendi come in Messico e in Perù. Si tratta di una definizione molto simile alla prima. Tuttavia, il confronto con il Messico e Perù, apre la strada alla continua critica della precarietà cilena, insieme ai settant’anni di violenza che deformano i rapporti interetnici. La seconda definizione di pace, a differenza della prima, che poteva essere raggiunta attraverso un patto giuridico stipulato dal re, non era fattibile in Cile:

“El segundo genero de paz es pretender ponerlos al modo que están los del Perú, con tributos a Vuestra Majestad y mitas pagadas; y esto es imposible de alcanzarse en muchos años sin notables gastos de Vuestra Majestad y doblada gente, como lo va mostrando la experiencia, pues habiendo Vuestra Majestad enviado mil hombres de España ahora dos años, le piden que lleve otros tantos, sin los que han ido de Méjico y del Perú; y después de alcanzado este modo de paz, es dificultosísimo de conservar sin los mismo gastos. Y la razón pide que los indios que ha sesenta años se defienden tan valerosamente, no se les pida ni ponga yugo tan grave, porque nunca les será voluntario”⁶⁹⁸

Ancor più interessante è la terza definizione di pace. La narrativa di Valdivia presenta maggiore profondità analitica riguardo i riti della pace e la risoluzione del conflitto, a seguito

⁶⁹⁶ Concetto sviluppato da Mario Góngora nel suo importante libro *El Estado en el Derecho indiano: época de fundación (1492-1570)* (Santiago: Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, 1951). Questo libro è stato recensito trentasei anni dopo da Víctor Tau Anzoátegui, “Las convenciones jurídicas: un aporte metodológico de Mario Góngora”, *Historia* 22 (1987): 325-33 (che mi è stato suggerito da Víctor Brangier).

⁶⁹⁷ Sulle “forme di dissenso” intorno alle Reales Cédulas c’è un passo da Mario Góngora molto importante: “El mandatario encargado de ejecutar la ley, cuando se planteaba la posibilidad de sobreeser, motu proprio, o a suplicación de los Cabildos, etc., debía operar con una noción de los intereses de su provincia, de las costumbres ya arraigadas, de los peligros de la reforma, etc., confrontándolos con el mandato regio”, in *El Estado*, 309-10. Sui problemi tra la dimensione giuridica delle “cédulas” e la realtà americana si veda Mario Góngora, “Incumplimiento de una ley en 1639: su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de ‘frontera de guerra’. Una contribución documental”, *BACH* 76 (1967). Cfr. Víctor Tau Anzoátegui, “La ley se obedece pero no se cumple. En torno a la suplicación de las leyes en el derecho indiano”, *Revista de Investigaciones Jurídicas* 9 (1985): 379-440.

⁶⁹⁸ Astrain, *Historia*, vol. IV, 695.

della sua relazione sul “processo della pace”. In primo luogo, egli sottolinea come “stringere la pace”⁶⁹⁹ e la conciliazione fra il re e gli indigeni:

“El tercer genero de paz es pretender de ellos no más de que sean nuestros amigos, poniéndolos a todos Vuestra Majestad en su real corona, sin que reconozcan vecinos encomenderos, y contentándose Vuestra Majestad de presente, para evitar sus gastos, con cualquiera reconocimiento que de ellos se pudiera sacar. Y este modo de paz le tendrá Vuestra Majestad en sus manos cada y cuando que le quiera, declarando ser esta su voluntad y determinación, y ordenándolo de hecho así a sus gobernadores. Y lo medios para alcanzar este fin y para conservarlo después de alcanzado son más fáciles y menos costosos. De los cuales aquí no trató por no cansar a Vuestra Majestad, y porque los podrá remitir Vuestra Majestad a su Virrey del Perú”⁷⁰⁰

La cosa da fare è creare un’amicizia fra le parti. Quella che sembra un’ingenuità, divenne in Cile una strategia rafforzata con gli anni dai gesuiti. Valdivia considera l’amicizia come un concetto giuridico, articolato attraverso la figura legale e sociale del vassallo. L’unico modo per combattere le élite coloniali era quindi quello d’intensificare le decisioni del re sugli indigeni, senza le determinazioni di “vecinos” e di “encomenderos”. La conciliazione proposta era la soggezione diretta alla Corona, con lo scopo di raggiungere “de este modo de paz le tendrá Vuestra Majestad en sus manos cada y cuando que le quiera, declarando ser esta su voluntad y determinación, y ordenándolo de hecho así a sus gobernadores”. Si tratta di una pace arbitraria e unidirezionale, contenuta nella parola “amicizia”. Questo tipo di conciliazione necessita una mediazione politica, che Valdivia individuò nelle “cédulas” che lui stesso portò in Cile quando fu inviato dal vicerè:

“Sólo diré a Vuestra Majestad, para crédito del fundamento con que hablo, que fui una vez enviado por el Conde de Monterrey, en nombre y con cédulas de Vuestra Majestad, con un perdón general que Vuestra Majestad ofrecía a todas las provincias de guerra con otros medios que se les ofrecieron de parte de Vuestra Majestad, que no se les cumplieron, de que da noticia a Vuestra Majestad su gobernador”⁷⁰¹

Ancora una volta emerge la “convinzione giuridica” dell’effettività delle “cédulas”, anche se egli fu deluso dal fatto che i documenti reali “no se les cumplieron”. I documenti provenienti dalla Spagna furono costantemente citati dal gesuita, considerato che conferivano alla sua scrittura un quadro di riferimento specifico e una particolare tradizione giuridica. Infine, è interessante il passo dove si legge del “perdono generale” offerto dal re alle province indigene che si erano ribellate. Qui Valdivia conferma il suo linguaggio missionario: la ricerca della pace deve essere anticipata dai riti del perdono. Tuttavia, non è un perdono qualsiasi; bensì inquadrato in una dimensione giuridica egemonica, con un certo spazio di mediazione dato alle dinamiche di “parlamentos”⁷⁰². Ciò conferma le indicazioni analitiche di Adriano Prosperi: la pace non è solo una “disposizione interiore”, ma anche un documento con rilevanza penale.

⁶⁹⁹ Sulle teorie e sulle pratiche della conciliazione si veda *Stringere la pace: teorie e pratiche della conciliazione nell’Europa moderna (secoli XV-XVIII)*, a cura di Paolo Broglio e Maria Pia Paoli (Roma: Viella, 2011). In questo volume collettivo si vedano soprattutto Paolo Broglio, “Pace, onore e giustizia nella trattatistica spagnola di età barocca”, 429-64 e Tomás Mantecón, “La acción de justicia en la España moderna: una justicia dialogada, para procurar la paz”, 333-68.

⁷⁰⁰ Astrain, *Historia*, vol. IV, 695.

⁷⁰¹ Astrain, *Historia*, vol. IV, 695.

⁷⁰² Sui “parlamento” come uno spazio di “mediazione” si veda José Manuel Zavala, “Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de mediación”, in *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra*, 151-62. Uno sguardo parallelo dei parlamenti coloniali in Jimena Obregon, “Procès et parlamentos hispano-indiens dans le Chili colonial: deux formes d’interventionnisme interconnectées, 1641/1647/1693”, in *Enjeux et difficultés d’un modèle européen dans les sociétés coloniales* (Paris: L’Harmattan, 2007), 67-81.

C'erano l'ottenimento della pace, il perdono e i testi giuridici, mancava un altro rilevante ingranaggio delle dinamiche di pace e del lavoro missionario: la mediazione linguistica⁷⁰³. Questo è il caso in cui la pace e il perdono diventano anche una sofisticata forma di comunicazione fra parti asimmetriche:

“Y yo fui la persona que publiqué estas cédulas de Vuestra Majestad, aventurando mi vida muchas veces y tomé el pulso a todos los indios de Arauco, Tucapel, Catiray, Guadaba, Purén a los de la Imperial, hablándoles muchas veces. Y todos ellos no pretenden con la guerra más que huir el servicio a españoles por cualquier vía que sea”⁷⁰⁴

Il frammento anticipa una figura retorica che compare nelle lettere scritte dal gesuita tra il 1612 e il 1613: l'immagine di “avventurare” la vita fu molto cara ai missionari ed emerse con forza prima e dopo il martirio di Elicura⁷⁰⁵. Valdivia utilizza anche un'espressione già usata nella lettera del 4 gennaio del 1607: il “prendere il pulso” della frontiera e della guerra⁷⁰⁶. Questa mediazione linguistica, basata sulle pratiche missionarie di Valdivia, fu resa possibile dall'empatia protoetnografica che i missionari svilupparono in Cile nel corso della prima “missione lunga” nel 1595. La mediazione linguistica non fu una strategia che emerse in modo spontaneo: c'era una tradizione missionaria, locale e globale, e un linguaggio protoetnografico che tentava di decifrare l'altro; nel caso del Cile dal 1568, quando essi raggiunsero il vicereame peruviano e progettaron la prima missione verso il confine meridionale. La mediazione linguistica s'intensificò ai tempi dei prolegomeni e dell'esecuzione del progetto difensivo. Ritornando alla capacità protoetnografica dei missionari, il documento di Valdivia attesta questa tradizione tentando di capire, con i filtri dell'osservatore, il linguaggio dell'altro in modo da ottenere la pace, adattando il suo significato ai vinti, per cui “la pace è servire”⁷⁰⁷:

“Y el nombre que en su lengua tiene puesta a la paz es servir, y así aborrecen la paz, porque los españoles no le han puesto otro nombre. Aborrecen el sacar otro y que les quiten sus tierras, entrando en ellas a vivir españoles. Pero este último modo de paz no le rehúsan ellos, y estaría bien en mi mano entonces el concluirlo, si hubiera de Vuestra Majestad autoridad y orden dada a los gobernadores para ello y para que se tomaran los medios necesarios o convenientes”⁷⁰⁸

⁷⁰³ Sulla mediazione linguistica ci sono importanti contributi realizzati dalla traduttologia. Si vedano Gertrudis Payàs, “Acercamiento traductológico a la mediación lingüística en la Araucanía colonial”, in *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra*, 19-35; Payàs e Iciar Alonso, “La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano araba: ¿un patrón similar?”, *Historia* 42:1 (2009): 185-201; Payàs, Samaniego, Zavala, “Al filo del malentendido”. Uno sguardo generale in *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas* (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuet, 2010) e *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra*.

⁷⁰⁴ Astrain, *Historia*, vol. IV, 695.

⁷⁰⁵ Così compare in una lettera scritta da Concepción, il 30 settembre del 1612, e spedita a Filippo III: “Luego el día siguiente vinieron por mí dos caciques y, aunque hubo gran riesgo en ésta mi entrada a Catiray, por ser éstos los mayores traidores, como en efecto le tube, por estar éstos divisos entre sí sobre el darne crédito, *aventuré mi vida* en causa tan uniuersal del servicio de nuestro Señor y de Vuestra Majestad, en que tantas veces la *aventuré en la mar* y que tanto cuidado y diligencia había puesto a los ojos de Vuestra ajestad”, in BN, *Mss. M*, tomo 117, doc. 2052. In un'altra lettera, scritta il 30 agosto del 1613, spedita al provinciale di Toledo, Valdivia scrisse: “Pasé luego a Catiray, *aventurando mi vida* entre los indios de guerra, y de donde no me esperaban vivo salí con vida con los caciques y con la paz de Catiray, que luego dio la paz pasándose treientos indios de esta parte del río de Biobío, donde al presente están reducidos y sementados y de la manera que los ariba dichos de Arauco en este mismo tiempo por los mismos medios se vinieron otros docientos indios del estado de Tucapel de paz y se poblaron con los indios de Arauco, repartidos entre las rehuas de dicho estado”, in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 158-162v (il corsivo è nostro).

⁷⁰⁶ “tomando el pulso a todos en todas esas provincias”, in “Copia de una carta”, *BHCh* vol. II, 55.

⁷⁰⁷ Le diverse tessiture della traduzione in ambito coloniale e i suoi rapporti con la cristianizzazione in Vicente L. Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule* (Ithaca-London: Cornell University Press, 1988).

⁷⁰⁸ Astrain, *Historia*, vol. IV, 695-96.

Il processo di attuazione della pace, i riti di giustizia egemonica con alcuni spazi di negoziazione, i riti del perdono e le mediazioni linguistiche, aprono la strada alla conversione religiosa. A volte la storiografia, onnubilata dalla dimensione politica e di mediatore di Valdivia in età moderna, dimentica un elemento: egli fu un gesuita. Questo fatto che può sembrare banale, indica la strada giusta: il progetto politico della Guerra difensiva fu un mezzo per l'attuazione di un bene superiore inserito in una tradizione specifica, cioè il disciplinamento religioso degli indigeni attraverso le parole del vangelo e le pratiche sacramentali. Valdivia era consapevole che prima di una vera e profonda cristianizzazione, erano imprescindibili la pace e il perdono delle colpe passate, regolati attraverso un quadro di riferimento giuridico; quindi, si doveva stabilire una struttura legale globale con lo scopo di introdurre il cristianesimo:

“Y de este género de paz se podría con el tiempo, entrando el Evangelio, subir a más provecho que de ellos se podría sacar, y cuando no se saque más de acabarse la guerra y abrirse alguna puerta a su conversión, es grande esto. Dios Nuestro Señor alumbre a Vuestra Majestad en todo y le dé felicísimos años de vida para amparo de su Santa Iglesia”⁷⁰⁹

Dopo aver consolidato la pace e il perdono nella dimensione giuridica e sociale, stabilita dalla parola del re, venivano i tempi della parola di Dio. La terza pace doveva concludersi con il passaggio del vangelo sulla terra di guerra.

L'analisi della scrittura del documento permette di capire i molteplici meccanismi di composizione realizzati dai gesuiti, e in particolare, quelli usati da Valdivia nel 1607: giustizia, pace, perdono e mediazione. Valdivia si rese conto che il perseguimento della pace non era semplice, considerato che coinvolgeva diversi attori e linguaggi. Questo fatto conferma la capacità di mediatore e il ruolo di pacificatori dei missionari gesuiti: specialisti nelle tecniche della conciliazione fra le parti mediante i processi di realizzazione della pace e lo spettacolo del perdono tra parti. Valdivia aggiunge un corollario, usando un linguaggio diretto e molto realistico, aiutato dall'esperienza fatta sul terreno missionario:

“hace el vulgo fuerza lo 3º desacreditando este trato que el enemigo ha tenido quietud, diciendo que son paces falsas y no echan de ver que entre dos naciones tan enemigas y ensangrentadas no pueden las paces llegar a ser verdaderas sin que primero tengan algo de falsedad y recelos y temores de ambas partes. Por ahí se comienza y después el continuo trato y comunicación y el guardarles la palabra de Vuestra Majestad en todo asienta de veras la reconciliación y amistad y vuelve en constancia de ánimos la mutabilidad nacida del resguardo y temor antiguo y entre dos hombres christianos enemigos vemos cada día que para hacerlos amigos primeramente pasa esta amistad por grado de dudosa y reconciliada y después con el tratarse y corresponderse bien y fielmente se asiente y confirma”⁷¹⁰

Il documento, scritto a Concepción il 15 marzo del 1617 e spedito a Filippo III, serve ad inquadrare il pensiero e la teorizzazione della pace, nonché la mediazione realizzata da Valdivia tra parti asimmetriche (“enemigas y ensangrentadas”); inoltre, indica l'influenza della composizione dei conflitti tra i “cristiani nemici”. Il raggiungimento della pace e dell'amicizia si verificava a seguito di un processo complesso e incerto di mediazione e di riconciliazione tra le parti.

⁷⁰⁹ Astrain, *Historia*, vol. IV, 696.

⁷¹⁰ BN. *Mss M*, tomo 119, doc. 2093.

FISIONOMIA E PROSPETTIVA DELLA MISSIONE: ARAUCO E LE RISPOSTE ROMANE

Il 1608 fu un anno importante per la Compagnia di Gesù in Cile: nel mese di marzo, si svolse a Santiago la Prima Congregazione Provinciale del Paraguay; quindi 19 giugno il provinciale Diego Torres firmò l'*Ordenanza sobre el trato y normas de trabajo para los indios ocupados en su servicio personal*⁷¹¹. Il linguaggio gesuitico, a contrappelo della "cédula" della schiavitù del 1608, creò un sostegno istituzionale alla lotta contro il servizio personale imposto dalla Compagnia cilena nei circuiti spagnoli, peruviani e romani.

Tuttavia, il maggiore successo dei gesuiti furono le due missioni nei confini meridionali: l'isola di Chiloé e Arauco⁷¹². La prima aprì la strada verso un altro spazio geografico e umano e, soprattutto, verso altre strategie di mobilità e di cristianizzazione⁷¹³, situata oltre due frontiere, la frontiera di guerra e la cosiddetta "frontera de arriba"⁷¹⁴. La seconda fu uno spazio più decifrato e cartografato dalle prospettive spirituali e temporali; uno spazio missionario inserito in un territorio di guerra in cui interagivano diversi tipi umani⁷¹⁵, nonché diverse problematiche culturali, materiali e sociali.

Il 13 ottobre del 1608 il provinciale Torres scrisse l'*Instrucción para los padres Horacio Vechi, y Martín de Aranda, y para los que les sucedieren en la Mission de Arauco*, testo in cui distingue due azioni e due realtà: la guerra e la cristianizzazione. L'*Instrucción* contiene molte istruzioni, basate sulle indicazioni di Ignazio e Francisco Javier; del resto Torres chiede che le pratiche di Ignazio e Francisco Javier siano adattate alla realtà di Arauco attraverso l'esempio di questi pilastri della Compagnia⁷¹⁶. I nomi citati dal provinciale non sono lì per caso, conferendo al testo un'impronta universale. Avere come riferimento il patrono dei missionari, per due gesuiti giovani che si trovavano al confine meridionale della Monarchia, era un paradigma religioso che

⁷¹¹ *FHTCh*, tomo I, 81-83.

⁷¹² Sulla missione di Arauco si veda Foerster, *Jesuitas y mapuches*, 117-30. Altre informazioni furono compilate e riportate dallo storico gesuita Nicolás de Techo in *Historia de la Provincia del Paraguay*, vol. II, 67-85.

⁷¹³ Ancora una volta Moreno, *Misiones en Chile austral*. Lo storico gesuita del Techo anche scrisse sulla missione a Chiloé in *Historia de la Provincia del Paraguay*, vol. II, 87-95.

⁷¹⁴ Su questa frontiera, la seguente descrizione: "A esta frontera se le admite una menor significación que a la mapuche. Siendo parte del Estado de Arauco, la hulla era reconocida desde los albores del siglo XVII, y se le llamaba frontera "de arriba". Corresponde a la zona sur del Estado de Arauco, entre el río Tolén y el canal de Chacao, entre el océano Pacífico y la Neuquenia en Nahuelhuapi, zona esta última en la vertiente oriental de la cordillera de los Andes, a espaldas del reino y, por lo mismo, con importancia secundaria Este territorio pertenecía jurídicamente a la provincia de Chiloé antes de que Valdivia fuera repoblada en 1645. Esta frontera no se enfrentaba a Concepción y a la tierra de paz, como la frontera araucana, sino a la provincia de Chiloé y a la plaza fuerte de Valdivia", in Urbina, *La frontera de arriba en Chile colonial*, 33. Sugli indigeni di questa frontiera, si vedano le pagine 39-58.

⁷¹⁵ Sui diversi tipi indigeni ad Arauco, sono importanti le indicazioni realizzate da Foerster, "En el trabajo misionero con los indígenas del área de Arauco y en la frontera, habría que distinguir al menos cuatro grupos: los indios amigos o 'auxiliares'; los yanacanas o indios de servicio; los indios encomendados al sur del Biobío que vivían en los distritos de las ciudades de Chillán y Concepción y, por último, a los enemigos o en estado de guerra", in *Jesuitas y mapuches*, 121. Altre caratterizzazioni in Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches*.

⁷¹⁶ "y por aquí los ha de librar de la guerra y contradicciones que el demonio ha de hacer a la gloriosa empresa que el Señor les ha fiado; y los ha de hacer aptos instrumentos para la conversión y salvación de las almas, con gran ganancia de las suyas propias. Por lo cual, encargo á V.R tengan alguna oración extraordinaria por las noches, y que, por lo menos cada quince días o cada mes, tomen una mañana para dar asueto y alguna quietud al alma, pastándola en oración, misa y lección; la cual deseo sea muy frecuente de la vida del Beato Javier, pues nos le puso Ntro. Señor Dios por modelo y dechado de misioneros; y acomódense cuanto con la divina gracia pudieren a su ejemplo, dictámenes y avisos; y recen cada día VR juntos las letanías comunes y de Nra. Señora, a la cual y á N. S. P. Ignacio tomen por particulares patronos de su misión, y a los ángeles de guarda de estas provincias; y la advocación de la capilla sea de N. S. P. Ignacio, en la cual se pondrá su santa imagen", in Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. II, 4. L'istruzione fu trascritta da Enrich, *Historia*, 142-45. Utilizzo la versione di Lozano.

serviva ad incendiare il fervore e lo zelo dei gesuiti, ma anche un riferimento che includeva la missione di Arauco nella storia universale delle missioni sviluppate in tutto il mondo. Alle istruzioni redatte dal provinciale, si deve collegare un curioso documento del gesuita portoghese Manuel Fonseca, il *Tratado de las obligaciones que tienen los de la Compañía que están en Indias a emplearse en el ministerio de los indios*, che fu spedito nel 1608 dal collegio di Santiago al provinciale. Il gesuita arrivò a Santiago nel 1607, quindi fu dimesso della Compagnia e dichiarato apostata nel 1613⁷¹⁷. Il *Trattato* di Fonseca è costituito da dodici capitoli, divisi in tre fascicoli di sedici fogli ognuno; anche le istruzioni del provinciale sono divise in dodici punti, quindi il provinciale potrebbe avervi fatto riferimento⁷¹⁸. Tuttavia, il testo del portoghese non è datato e senza dubbio è molto più erudito e complesso delle istruzioni del provinciale⁷¹⁹. Dal quinto al dodicesimo capitolo, Fonseca si concentra sulla missione “tra gli indios”, come un apostolato universale e di sostegno al prossimo, evidenziando gli scopi missionari. Nel nono capitolo, egli usa anche il paradigma missionario di Francisco Javier, “De lo que sintió San Francisco Javier del empleo de convertir a los indios”, per dare un senso universale alle missioni cilene.

L’*Instrucción* del provinciale e il *Trattato* di Fonseca contengono importanti indicazioni sul modo di fare missione ai tempi della guerra; inoltre, nel testo di Torres si parla dell’adattamento gesuitico ad un contesto di guerra:

“Jamás se aparten V.R. uno de otro, por más urgentes necesidades que se les ofrezcan; lo cual les encargo mucho. No hagan jamás asiento, ni vayan a parte alguna a donde haya peligro de la vida, si no fuese en caso que la caridad obliga, o da licencia conforme a la buena teología, siguiendo en esto el consejo y parecer de los hombres experimentados, que saben el estado de la tierra y condición de los indios; y en lo que se pudiere sigan V.R. la dirección del Sr. Gobernador, o del que allí fuere superior en el gobierno secular; porque cualquiera descuido o menos prudencia en esta parte, además de no agradar a Dios Ntro. Señor y ser contra la intención de la obediencia, podría impedir muchos bienes, y hacer que totalmente cesase esa misión. Y así, habiendo de hacer asiento en Arauco, o en otra parte en frontera de indios de guerra, no duerman fuera del fuerte, ni entre día se alejen á parte peligrosa, y sin parecer del castellano; antes el modo general que se debe tener en esta misión sea hacer asiento entre los indios reducidos y poblados, y que por algún espacio de tiempo han dado muestras de estar quietos, y de quienes conforme a buena prudencia se pueda esperar que conservarán la fe que tomaron; pues entre los demás será poco el

⁷¹⁷ Altri spunti biografici in *Catálogo*, 416. Sui problemi interni di Fonseca con la Compagnia si veda Enrich, *Historia*, vol. I, 278-79. La lettera annua del 1613, scritta dal provinciale Torres, fece questa descrizione: “Un cierto Manuel Fonseca, portugués (por desgracia suele casi siempre la astucia unida al talento inclinarse a la maldad) había entrado en la Compañía no obstante un oculto y grave impedimento, que este individuo nunca declaró. Y Dios nuestro Señor, según nuestra constante experiencia, justiciero vengador de las injurias cometidas contra la Compañía, no dejó impune tampoco está iniquidad, no sólo para dar satisfacción a la Compañía, sino también para saludable medicina del reo, para no tener que ser su juez. Por lo tanto envió una enfermedad a Fonseca, de la cual resultaron continuos dolores de estómago y de cabeza y debilidad del cuerpo, in *DHA*, vol. XIX, 359.

⁷¹⁸ “V. De la estima que siempre la Compañía ha tenido del ministerio de indios. VI. De la estima que del mismo ministerio han tenido muchos Padres Generales. VII. De la obligación que tenemos a darnos a los indios por ser de mucha gloria de la Compañía. VIII. De los buenos ejemplos de obreros y los malos sucesos de los que no lo han querido ser que nos obligan a darnos a los indios. IX. De lo que sintió san Francisco Javier del empleo de convertir a los indios. X. De la obligación que tenemos de darnos a los indios por vía de justicia en orden a los de fuera. XI. De las razones que tiene el ministerio de los indios para ser apetecido y deseado. XII. De los medios que facilitarán este ministerio”, in BCSI, *DHC*, vol. I, doc. 80. L’originale si trova in AHN, *Jesuitas* 120, 3, n° 92.

⁷¹⁹ Hanisch, riporta nella sua trascrizione gli autori citati da Fonseca: “Citas: Osorio, Instituto SI, San Ignacio, San Agustín De Civ. Dei, Santo Tomás, Aristóteles, Las Casas [que dice que temen ser cristianos como ser esclavos], S. Dionisio [?], Valencia, Claudio Aquaviva, Pedro de Rivadeneira, Constituciones, Gregorio XIII, Congregaciones Generales; cita ordenaciones de Padres Generales sobre misiones e orden cronológico; Payvs, cita a José de Acosta ‘Léase el capítulo XVII del libro V De procuranda indorum salute por el P. Acosta. Las dos citas son de este mismo capítulo. Cita a Las Casas al principio de la Breve Relación de la destrucción de las Indias. En el capítulo 11, n.12 dice que Santo Tomás fue deputado entre los apóstoles para el ministerio de Indios”.

fruto y no sólido ni de dura, como la experiencia de tantos años ha enseñado: que de allí correrá la voz a los demás y vendrán a buscar a VR a los que pedirán y recibirán mejor⁷²⁰



Fig. 8. “Mapa de una parte de Chile que comprehende el terreno donde pasaron los famosos hechos entre Españoles y Araucanos” (1777)⁷²¹

Il documento describe la paura della violenza con l’adattamento al contesto di guerra: non girare da soli nella frontiera di guerra, non rischiare la vita, dormire nella fortezza militare e cristianizzare gli indigeni ridotti. Trentotto anni dopo, Alonso de Ovalle, con notevole intuizione e osservazione da lontano, illustra l’adattamento dei gesuiti alla guerra nella *Histórica relación del reino de Chile*, i cui compare una casa (“castello”) gesuita, accanto ad una fortezza militare⁷²².

Tuttavia, non gira tutto intorno alla guerra. Il testo si sofferma anche su due altri aspetti rilevanti per i percorsi missionari: da un lato, il metodo della cristianizzazione, incentrato nel

⁷²⁰ Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. II, 4-5.

⁷²¹ RAH, Departamento de Cartografía y Artes Gráficas, sig. C-Atlas A, 28, in RAH, *BD* [www.rah.es]. “El mapa fue “compuesto” por Tomás López para ilustrar una edición de La Araucana, el célebre poema épico castellano de don Alonso de Ercilla y Zúñiga. Según se menciona en las actas de la Academia de 18 de julio de 1777, este mapa se iba “a publicar en la última reimpression de D. Antonio Sancha”. Se trata de una bella edición con un prólogo de su impresor, cuyo frontispicio está fechado en 1776 (La Araucana, partes I-II, Madrid, Antonio de Sancha, 1776). El mapa de Tomás López, el primero que aparece en las ediciones del poema, se halla plegado entre el final del prólogo original de Alonso de Ercilla y el comienzo del poema”, in Antonio López e Carmen Manso, *Cartografía del siglo XVIII. Tomás López en la Real Academia de la Historia* (Madrid: RAH, 2006), 431. Sono indicate con un circolo nero le missioni (Arauco e isola di Santa Maria) del 1608. Questo, certamente, non corrisponde alla mappa originale.

⁷²² Sotto l’illustrazione Ovalle scrisse, “Fuera de los Españoles, y Indios amigos, que están en el Castillo, y Fortaleza de este estado, y otros presidios, que hay más adelante: acuden los padres de esta residencia a muchissimas Iglesias, que han fabricado en los lugares de los gentiles, donde se van convirtiendo, y instruyendo en la fe: son muy extraordinarios los trabajos, y peligros de estas misiones”, in *Histórica relación del reino de Chile*. Fino ad oggi non si conosce il nome dell’illustratore dell’*Histórica relación*.

battesimo, nel matrimonio e nella confessione, con un linguaggio rigido e soprattutto anacronistico, dovuto principalmente alla scarsa conoscenza del cristianesimo fra gli indigeni:

“No bauticen jamás indios adultos *nisi in casu mortis*, primero: sin que hayan dejado las mujeres los que tuvieren más de una. Segundo: sin que se tenga muy grande probabilidad de que no se irán ni alzarán. Tercero: sin que hayan pedido el bautismo mucho tiempo. Cuarto: sin que hayan entendido muy bien las cosas de nuestra santa fe, y sepan de memoria la doctrina; y en esto aún se tenga más recato con los caciques y ladinos, y más con los hombres que con las mujeres; y en caso de muerte bastará que entiendan y hagan concepto de los misterios principales de nuestra santa fe. Tampoco bautizarán a los niños de los infieles *extra periculnm mortis*, y sin voluntad de sus padres estando presentes, si no fuese en tierras de paz, que haya probabilidad que no se volverán a sus padres; que en esto se procederá como hacemos en Santiago. En los matrimonios y confesiones se guardará el orden que la prudencia y teología enseñan, y el modo que en esta ciudad se suele tener; y a donde hubiere cura, no se haga matrimonio alguno sin su licencia, y que él haya hecho las diligencias necesarias; advirtiéndoles con caridad y buen término lo que en esto y en lo demás conviene, teniendo con ellos toda buena correspondencia, y procurándolos ganar a todos. El ordinario modo de predicar a los indios sea sobre algún artículo o mandamiento, repitiéndoselo muchas veces, y dándoselo a entender con comparaciones y ejemplos; y el catequizar sea no solo enseñándoles la doctrina para que la sepan de memoria, sino haciendo la fuerza posible para que la entiendan bien. Y procúrese que el fruto en esto y en lo demás sea sólido, aunque se comunique a menos que lo contrario. Nunca se les diga a los indios en público cosa alguna de que los que gobiernan o los españoles se puedan ofender; pero procúrese ganar a todos con buen ejemplo y buenas obras, defendiéndolos y ayudándolos en todo lo que la caridad y prudencia dictaren; y no se entrometan jamás en persuadirles trabajos, cargas, tributos, ni cosas que nos hagan odiosos ó sospechosos; excusándose con los que lo pidieren”⁷²³

Dall’altro, il documento riporta le discussioni sul servizio personale e sulla schiavitù della Prima Congregazione a Santiago, indicando con molta prudenza le implicazioni giuridiche e sociali, senza trascurare i rapporti con la dimensione politica:

“En lo que toca al servicio personal y esclavitud de los indios se vaya con la determinación que aquí tomamos, habiendo consultado; pero esto se entiende con los penitentes, o cuando alguno pidiere parecer: en los púlpitos y en público solo se diga lo que sojuzgare será de provecho; y en las injusticias de la guerra no se trate en público ni en secreto, ni VR se entrometan en cosas del gobierno, ni en intercesiones de licencias, ni en conseguir que se disponga de indios, ni oficios; excusándose con esta orden, que lo es de N. P. General; ni tampoco consientan que en su presencia se murmure de nadie, y menos de los que gobiernan”⁷²⁴

Tra il 1608 e il 1610, l’italiano Vecchi⁷²⁵ e lo spagnolo de Aranda⁷²⁶, riportarono nel linguaggio missionario la realtà del confine e le difficoltà della prima missione in terra di guerra, nonché il linguaggio dell’adattamento alla guerra, dell’adattamento religioso e delle strategie di cristianizzazione, principalmente il battesimo e il matrimonio. Le lettere scritte da Arauco utilizzano anche la nota strategia retorica-missionaria, che sarà analizzata nel prossimo capitolo,

⁷²³ Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. II, 5.

⁷²⁴ Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. II, 6.

⁷²⁵ Su Vecchi si veda *DHJC*, vo. IV e *Catalogo*, 264.

⁷²⁶ Luis de Valdivia, descrisse così al missionario Aranda: “(...) donde por haber servido muchos años en Chile de capitán de caballos, le había proveído el virrey don García Hurtado de Mendoza en un insigne oficio ... era varón fuerte y constante en la mortificación de sí mismo, muy penitente ... grandemente celoso de la salvación de los indios, perpetuo trabajador con ellos, sin acordarse de sí mismo, ni de comodidad suya”, in “Vida del padre Martín de Aranda Valdivia, que murió por Cristo”, in Juan Eusebio Nieremberg, *Vidas ejemplares y venerables. Memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, vol. IV (Madrid: Por Alonso de Paredes, 1647), 476-79.

di “fare parlare” l’indigeno⁷²⁷. Questi dialoghi inseriti nella letteratura missionaria dimostravano a Roma l’effettività delle missioni, il fervore missionario del protagonista e fornivano una prova dello stato di avanzamento del vangelo sulle terre barbare.

I documenti scritti dai missionari Vecchi e Aranda arrivavano al Generale attraverso le reti d’informazione costruita dalle lettere annue e riportate dal provinciale Torres: le istruzioni di quest’ultimo sono una fonte importante della circolazione e della costruzione epistolare, “Con todos los correos escriba el P. Horacio al P. rector, y a mí todo el tiempo que dura abierta la cordillera; y el P. Aranda lo hará algunas veces”⁷²⁸.

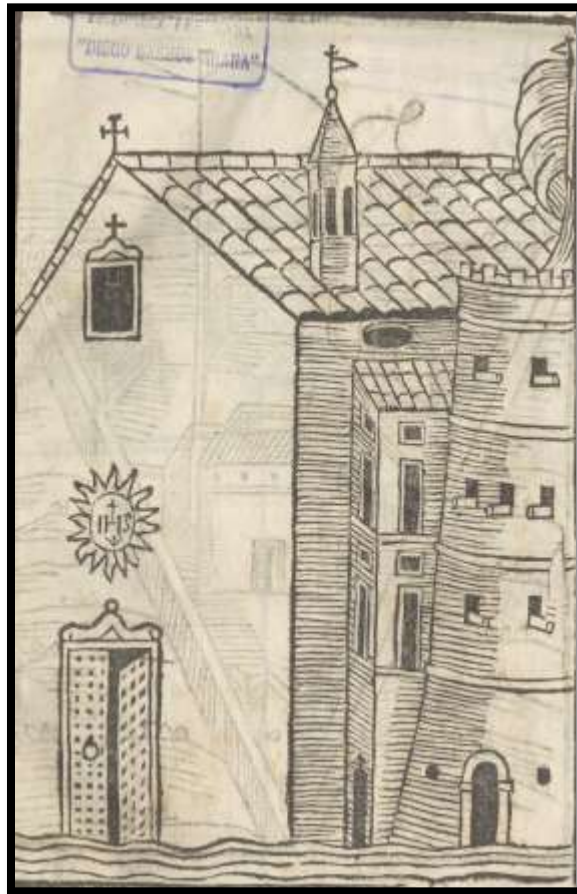


Fig. 9. Alonso de Ovalle, “Residencia de Arauco”, in *Histórica relación del reino de Chile* (1646)

Attraverso un linguaggio esagerato e apologetico, essi costruiscono una vera e propria cartografia di Arauco e dell’isola Santa Maria, indicando la conquista temporale, i problemi della conversione e i battesimi di massa; inoltre, permettono di cogliere la “gioia” missionaria nell’accedere, dopo la “missione lunga” del 1595, ai territori di frontiera con lo scopo di fare missione e di iniziare un processo sistematico di conversione religiosa. Sebbene si trattò di pochi anni di lavoro, le missioni volanti dei padri ad Arauco e dintorni anticiparono la pratica di

⁷²⁷ Sui dialoghi tra indigeni e missionari si veda Pinto, “La fuerza de la palabra”. I dialoghi scritti da Arauco sono riportati da Foerster, *Jesuitas y mapuches*, 117-30.

⁷²⁸ Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. II, 6.

“parlamentos”⁷²⁹ che dal 1612 furono sostenuti dalla politica di pace, ma soprattutto introdussero nella frontiera le pratiche gesuitiche e il glossario della conversione.

Le lettere di Vecchi e di Aranda sono conosciute nella storiografia delle missioni: in *Jesuitas y mapuches* di Rolf Foerster se ne parla da una prospettiva delle ritualità a confronto, tramite il binomio “parlas-camarico”; mentre Leonhardt⁷³⁰ e Blanco⁷³¹ le hanno trascritte e pubblicate, cosicché il *corpus* principale delle lettere della prima missione gesuita è fruibile. Approfondirne lo studio permetterebbe di individuare altre tessiture analitiche, tuttavia in questa sede si intende concentrare l’attenzione sulle risposte romane, spedite da Acquaviva⁷³², riguardo lo sviluppo della missione ad Arauco.

A Roma erano consapevoli delle difficoltà della missione, del resto filtrate dalla discussione sul servizio personale a Santiago nel 1608; quindi, queste risposte permettono di cogliere lo sguardo da lontano, misurato e prudente, riportato dalla scrittura di Acquaviva. Le risposte ai missionari sono quasi tutte precise, circoscritte tematicamente e senza ambizione descrittiva. Non si deve dimenticare che si tratta di risposte in convergenza con le lettere circolari: le industrie e le epistole scritte da Acquaviva infiammano il fervore, lo zelo missionario e il rinnovamento spirituale tra i gesuiti⁷³³. Esse aiutano a comprendere la fisionomia della missione di Arauco dal punto di vista di Roma.

La missione ad Arauco fu una scala all’interno dello sviluppo globale dell’espansione gesuitica; essa suscita domande a livello locali e globale, attraverso la scrittura e le preoccupazioni del Generale a Roma. Nel percorso dei due missionari convergono alcune inquietudini – missionarie, pratiche, teoriche – di lunga durata all’interno delle discussioni gesuitiche. Il punto di vista romano sui lavori dei gesuiti “tra i libri” o “tra gli indios”, una caldissima discussione nel Seicento, soprattutto in Perù con l’influsso del mistico gesuita Diego

⁷²⁹ Enrich trascrisse il primo parlamento ad Arauco nel quale partecipò il rettore del Collegio di Concepción: “para que os consolemos en vuestras desgracias, y os defendamos de cualquier agravio que se intentare contra vosotros, vuestras familias o intereses; y desde luego os protestamos que lo cumpliremos constantemente, exponiéndonos gustosos á cualesquiera trabajos y peligros en vuestra defensa; y si nuestros respetos no pudiesen contener a los agresores, los denunciaremos al grande *Apú* de Santiago; y si esto no bastase, pasaremos ese ancho y peligroso mar que nos separa de España, para hablar al *Apú* mayor, que es el Rey nuestro señor, y volver por vuestra causa. El segundo y más principal motivo que nos ha traído, es la miseración de vuestras pobres almas, que, criadas como han sido para el cielo, se pierdan miserablemente; el amor de vuestra nación, que, a pesar de ser tan capaz y entendida, vive ciega, sin el debido conocimiento de su Criador, y sepultada en las tinieblas de la ignorancia, y en los errores del gentilismo. Por vosotros también, mis amados araucanos, murió Nuestro Señor Jesucristo; vosotros, así como los españoles, habéis sido redimidos con su sangre preciosísima, y seréis eternamente felices, si abrazáis y observáis la religión que se dignó traernos del cielo. Con gusto me quedare entre vosotros para enseñaros sus dogmas y preceptos, para administraros sus santos sacramentos; y después de mejorar vuestra triste suerte acá en la tierra, proporcionaros una eterna felicidad en el cielo. Más teniendo yo que regresar a Santiago, ahí os dejo estos dos PP., que os aman de corazón, y os enseñarán con paciencia y amor la doctrina cristiana, y cuanto os convenga; y os mirarán y tratarán siempre como sus hijos más queridos. Os los recomiendo, pues, y espero de vuestra docilidad que los oiréis atentamente, y haréis lo que ellos os digan”, in *Historia*, vol. I, 165. Un’altra versione del parlamento in Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. II, 18-19. Sui “parlamentos” ai tempi della Guerra defensiva in Horacio Zapater, “Parlamentos de paz en la guerra de Arauco (1612-1626), in *Araucania. Temas de historia fronteriza*, 47-82.

⁷³⁰ *DHA*, vol. XIX, 518-45; 146-259; 357-79; 471-75.

⁷³¹ Blanco, *Historia documentada*, 435-520 e 567-69.

⁷³² Una biografia di Acquaviva in Alessandro Guerra, *Un generale tra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù* (Milano: Franco Angeli, 2001).

⁷³³ Su quest’argomento l’importante teso scritto da de Certeau, “La réforme de l’intérieur au temps d’Aquaviva”. Si veda di Acquaviva “De fervore et zelo missionum” [Roma I, Augusti, 1594], in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu* (Antverpiæ: Apud Joannem Meursium, 1635), foll. 266-83, in BGH. Si veda anche *Instructiones ad Provinciales et Superiores Societatis. Auctoritate Congregatione VII* [1616] (Antverpiæ: Joannem Meursium, 1635), Instructio I. Ad renovationem Spiritus; Instructio XII. Pro missionibus; Instructio XIII. Pro renovatione Spiritus, in BGH.

Alvarez de Paz⁷³⁴, viene risposta con vigore e in convergenza con i lineamenti del suo generalato. Inoltre, Acquaviva si chiede se ad Arauco fosse più efficace l'adattamento culturale tramite missionari "dotti" o meno "sottili".

Ad oggi, la storiografia non ha analizzato le missioni in Cile per ciò che concerne le problematiche delle identità missionarie⁷³⁵, i processi d'istituzionalizzazione, le conflittualità interne e i lineamenti dei generalati⁷³⁶. Si potrebbe ipotizzare che questi aspetti non fossero rilevanti per una missione periferica, povera e senza operatori, o che tutta la realtà missionaria fosse sottomessa alle dinamiche della guerra. Sebbene il topos della guerra fosse un filtro difficilissimo da superare, soprattutto nel caso di una missione vicina alla frontiera di guerra, le risposte romane alle lettere scritte da Arauco contengono spunti per discussioni globali sulla Compagnia. Scrivere a Roma alla ricerca di una risposta o solo per informare sullo stato spirituale di uno spazio missionario, finì con l'includere la missione di Arauco nelle problematiche trasversali sperimentate dalle missioni e dai missionari nel mondo cattolico in espansione. Pur non essendo una missione di rilevanza globale, come altri spazi missionari più riconosciuti, quali le riduzioni del Paraguay, le missioni interne europee e gli spazi dell'*accommodatio* orientale, essa offre interessanti spunti di riflessione sull'identità missionaria in uno spazio di violenza e sulle discussioni interne adattabili ai diversi contesti.

Uno dei primi scambi epistolari tra Vecchi e Acquaviva riporta del viaggio in Perù del missionario italiano. La lettera descrive il desiderio delle indie ottenuto da Vecchi, nonché l'imposizione del fervore e dello zelo missionario progettato da Roma con l'espressione "operaio utile della nuova vigna del signore". Nella lettera scritta da Acquaviva il 14 novembre del 1605, si legge:

"Bien hace en reconocer y agradecer al Señor el beneficio de haberle llevado para quererse servir de su empleo entre gente tan necesitada que sin duda lo es muy grande y digno de continuo agradecimiento, al cual acudirá Su Divina Majestad con nuevos fervores y consuelo. El que dice en su carta de 7 de diciembre que tiene al presente así nos le ha dado acá muy grande, y le tenemos siempre de saber que prosigue en el caminos comenzado de la virtud, con que se haga obrero útil de esa nueva viña del Señor, el cual le dé de su santa bendición y espíritu como yo deseo"⁷³⁷

Sebbene non si tratti di un documento incentrato su uno spazio missionario particolare, considerato che la risposta riporta il desiderio delle indie e gli auguri missionari a Vecchi per il suo viaggio nelle indie di oltremare nel 1604, la lettera informa di qualcosa che Vecchi non abbandonò mai, l'essere un "operaio utile", al servizio di Dio, della Compagnia e del re. Successivamente, nel 1608, ad Arauco, quel fervore di Vecchi, in compagnia di Aranda, aumenta ancora di più: le lettere scritte da Arauco il 15 luglio e il 2 settembre da Vecchi, e il 27 settembre da Aranda, ricevono la risposta da Acquaviva il 10 novembre del 1609.

⁷³⁴ Francesca Cantù, analizza questa discussione attraverso la figura dell'*obrero de indios* in "Como ese mundo está tan lexos destas partes. Strategie e politiche di governo della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607), in *I gesuiti ai tempi*, 119-55.

⁷³⁵ L'identità missionaria nella provincia peruviana è stata analizzata da Maldavsky, *Recherches sur l'identité missionnaire*. Invece, incentrato nell'identità dei missionari spagnoli si veda Paolo Broggio, "La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo", in *MEFRIM* 115 (2003).

⁷³⁶ Una premessa da considerare è stata scritta nell'introduzione del volume collettivo, *I gesuiti ai tempi*: "Se il più trentennale governo di Acquaviva deve essere considerato, per comune consenso degli studiosi, come un punto di svolta irreversibile nella costruzione della moderna identità dell'Ordine ignaziano, attraverso un processo di istituzionalizzazione che era rimasto incompleto nel periodo precedente, allora la necessità di indagare in profondità aspetti diversi e concorrenti connessi con lo sviluppo storico della Compagnia di Gesù diventa cruciale", 8.

⁷³⁷ ARSI, *Per.* vol 1, fol. 208; BCSI, *DHA*, vol. I, doc. 56.

Ricevute le informazioni dal confine, Roma replicò ringraziando per le notizie e i successi dei primi lavori ad Arauco. Si tratta di risposte concise, redatte seguendo uno schema, e focalizzate sui mezzi, i frutti e la conversione missionaria, in attesa di altre notizie. Esse non parlano della specificità della missione, ossia dell'adattamento alla guerra e alla frontiera, bensì dell'identità missionaria imposta da Acquaviva: l'aiuto al prossimo, la conversione e il rinnovamento spirituale.

Acquaviva a Vecchi, 10 novembre del 1609	Acquaviva ad Aranda, 10 novembre del 1609
<p>“El buen ánimo con que VR en las de 15 de julio y 2 de septiembre del año pasado nos escribe que está en esa tierra y aprende la lengua para ayudar las almas de esos pobres indios no ha edificado y consolado mucho y lo mismo todo lo que nos dice que el P. Provincial va haciendo para ayudarlos y atender a la conversión de tantas como esperan quien las enseñe y abra el camino del cielo. Con el mismo P. Provincial podrá tratar lo de los medios para ayudar la provincia, que allá verán lo que será propósito, según las instrucciones que de acá se le han enviado. El fruto de estos buenos trabajos creemos muy bien que le experimentará VR en su alma así en la medra como en el consuelo, que en ella tendrá”⁷³⁸</p>	<p>“El buen ánimo con que VR en la de 27 de septiembre del año pasado muestra tener para la misión a que nos dice va del Arauco, nos edifica y consuela mucho y juntamente nos es buen pronóstico de la merced que en ella Nuestro Señor la ha de hacer y lo mucho que Su Majestad ha de ser servido y aquellas pobres almas ayudadas y así estaremos con deseo de saber el suceso de tan grande misión, que si el fruto es al paso de los muchos trabajaos, que en ella se habrán pasado y pasarán, no dudamos sino que será muy colmado; el Señor lo haga como puede”⁷³⁹</p>

Tab. 2. Lettera di Claudio Acquaviva, 1609.

Lo stesso giorno in cui rispose ai missionari, il 10 novembre, il Generale spedì un'altra missiva più importante. È in questo documento che emerge la specificità del Cile, e la convergenza con le discussioni del generalato dell'italiano. Il testo riporta il pensiero di Acquaviva riguardo il mondo missionario: non erano sufficienti missionari con un poco di conoscenza di “morale”, come chiedeva il provinciale, piuttosto era necessaria una formazione dottrina per i futuri missionari, considerato che l'ignoranza era pericolosa per il lavoro missionario e la cura delle anime. Acquaviva esordisce con un avviso severo al provinciale, riguardo un viaggio di alcune religiose fuori dal Cile⁷⁴⁰; quindi nel secondo paragrafo il Generale esprime la sua opinione sull'attività dei gesuiti:

“El dictamen que se atribuye a VR de que no son menester hombres doctos en esas partes y que basta saber un poco de moral (universalmente hablando) no lo podemos aprobar, ni creemos que sea suyo con esa circunstancia; pues es cierto que la ignorancia podría ser ocasión a los nuestros de no acudir con oportunos remedios al bien de las almas y más andando en misiones y estando tan lejos y sin tener con quien comunicar las dudas, que se les podrían ofrecer; pero si VR entiende que ahí no son necesarias tantas metafísicas y sutilezas para instruir y predicar a los indios, somos de su parecer; con todo es muy

⁷³⁸ ARSI, *Par.* vol. 1, fol. 13v; BCSI, *DHC*, vol. I, doc. 104.

⁷³⁹ ARSI, *Par.* vol. 1, fol. 12; BCSI, *DHC*, vol. I, doc. 101.

⁷⁴⁰ “me ha parecido que debía advertirle algunas cosas, que si fuesen verdaderas podrían ser de impedimento no sólo al consuelo de los nuestros, sino a la espiritual ayuda de los indios. Las cosas son las siguientes: que se desea en VR mayor suavidad en el modo de tratar yéndose a la mano en no apretar tanto ni con demasiadas diligencias, principalmente a personas seculares, y en negocios no tan propios nuestros, como fue le procurar sacar del Reino de Chile ciertas monjas para fundar en Tucumán un monasterio de regla diferente de la que ellas tenían. Asimismo es de suma importancia para el gobierno consultar, pero muy bien y de asiento las cosas que se han de hacer, y después persistir en la resolución que se tomare y pareciere más conforme al di vino servicio y a nuestro instituto; porque la experiencia enseña que el mudar fácilmente que con mudar fácilmente lo que se ordenó, conciben los súbditos poca estima de las cosas y del que las ordena y van como mareados en materia tan sustancial como es la obediencia”, in ARSI, *Par.* vol. 1, fol. 15.

expediente el buen asiento y estabilidad de esa nueva provincia, que poco a poco se vayan poniendo en orden en ella los estudios de artes y teología para los nuestros y que se le dé la comodidad y tiempo necesario para estudiar y hacerse buenos y seguros obreros de la Compañía en materia de doctrina. Quiero escribir a VR con esta llaneza para que si en las cosas dichas hubiere el fundamento, que algunos han juzgado, procure por amor del Señor remediarlo con prudencia y yéndose a la mano y circunstanciando el celo que Dios le ha dado, como sé su religión se confía, y si no hubiere cosa de momentos servirles a esta de advertencia para que (con el divino favor) no lo haya en lo porvenir”⁷⁴¹

Acquaviva si stupisce della richiesta del provinciale del Paraguay (“no son menester hombres doctos en esas partes y que basta saber un poco de moral”), poichè egli ricerca la convergenza fra la spiritualità, gli studi e le missioni. Il fatto di non avere uomini “dotti” nelle missioni lontane, era percepito da Roma come un vero pericolo, non solo per la preparazione dottrina degli “operai”, ma anche per i problemi di comunicazione e di lontananza: uomini non dotti non potevano realizzare costantemente consulte sui problemi della cristianizzazione e la disciplina dell’anima. Se dapprima il Generale sembra avere un atteggiamento conciliatorio, indicando che se “entiende que ahí no son necesarias tantas *metafísicas y sutilezas* para instruir y predicar a los indios, somos de su parecer”⁷⁴², subito dopo ritorna a sottolineare le convergenze tra la missione e l’educazione dei futuri “operai”: “que poco a poco se vayan poniendo en orden en ella los estudios de artes y teología para los nuestros y que se le dé la comodidad y *tiempo necesario para estudiar y hacerse buenos y seguros obreros* de la Compañía en materia de doctrina”⁷⁴³.

Questo documento conferma che nella missione di Arauco ci furono discussioni sull’identità missionaria della Compagnia e sulle impostazioni del generalato. Acquaviva non fa una distinzione radicale tra “i libri” o “gli indios”. Il rinnovamento spirituale e il fervore della conversione non erano divergenti; bensì erano convergenti e assolutamente complementari. I gesuiti educati ed eruditi, informati sulla formazione educativa e tradizione intellettuale della Compagnia, svolsero un ruolo fondamentale per il rinnovamento spirituale, e di conseguenza, per l’ottimo funzionamento delle missioni. La missione divenne quindi un pilastro della “riforma dell’interiore”, come afferma de Certeau⁷⁴⁴, tuttavia supportata dagli studi sistematici nei collegi: le cattedre di arte e di teologia, avrebbero dovuto “seguros obreros de la Compañía en materia de doctrina”.

Divesamente, lo stile del provinciale era più pratico. Il pensiero missionario del provinciale è delineato nelle istruzioni date ai missionari Aranda e Vecchi, così come nel libretto dal titolo *Relatione circa il frutto che si raccoglie con gli indiani*⁷⁴⁵, in cui egli pone l’accento sul principale ministero e sullo scopo della Compagnia nel Perù: la missione “tra gli indios”⁷⁴⁶. Quest’opuscolo è citato da Sommervogel, il quale indica il luogo, Roma, l’anno di

⁷⁴¹ ARSI, *Par.* vol. 1, fol. 15.

⁷⁴² Il corsivo è nostro.

⁷⁴³ Il corsivo è nostro.

⁷⁴⁴ Un altro articolo sulla spiritualità ai tempi di Acquaviva è Joseph de Guibert, “Le généralat de Claude Acquaviva (1581-1615). Sa place dans l’histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus”, *AHSI X* (1941): 59-93.

⁷⁴⁵ Questo volume non ho potuto controllarlo.

⁷⁴⁶ Su questo testo importanti indicazioni vengono realizzate da Giuseppe Piras, “la pubblicazione è anche un manifesto ufficiale, stampato nel centro della cattolicità e della Compagnia; in essa, come in passato Acosta, Torres, ribadisce ancora una volta contro i suoi oppositori che ‘il principale è più importante ministero della Compagnia è delle Missioni’, e ciò vale sua per ‘tutti li figli di essa’, come Álvarez de Paz, che per ‘i loro superiori’ cioè Acquaviva”, in *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1998), 64. Piras utilizzò la prima edizione: *Relatione Breve del P Diego de Torres della Compagnia di Giesù, Procuratore della Provincia del Perù, circa il frutto che si raccoglie con gli Indiani di quel Regno. Dove si raccontano anche alcuni particolari notabili successi prossimi passati. Per consolazione dei Religiosi di detta Compagnia in Europa* (Roma: Luigi Zanetti, 1603).

pubblicazione, 1603, nonché le successive versioni in spagnolo, tedesco, francese, latino e polacco⁷⁴⁷.

Un bellissimo brano della *Relatione*, scritto in Perù, fornisce informazioni su come il provinciale intendesse la missione e sulla discussione riguardo gli scopi apostolici della Compagnia:

“Et così li Predicatori della Compagnia et gli altri potrebbero riputare a se dette quelle parole d’Isaia al 18.: Ite Angeli veloces ad gentem convulsam, et dilaceratam.

Per Angeli tengo io tutti i Religiosi, et in particolare, quei della Compagnia, che tali devono essere per loro istituto nella purità, et zelo della salute dei prossimi, con li quali fanno offitio angelico, illuminandoli, guidandoli, defendendoli. Son Angeli, che significano messi, perché il principale e più importante ministero della Compagnia è delle Missioni, e tutti li figli di essa, devono avere con i loro superiori, et Padri, la disposizione di colui, che diceva di se stesso. Ecce ego, mitte me; Veloces perché hanno da scorrere, per tutte le parti del mondo, se l’obedienza l’ordina.

Et à che gente s’inviavano? Forse a Monarchi, à Regi, à Principi, à persone di autorità, di lettere, di gran giudizio, di gran ricchezze? Mà bene ad gente, convulsam, et dilaceratam, ad gentem expectantem, et conculcatam, come próprio para la gente Peruana, ramenga, et come bandita dalle sue abitazioni, e terre, servendo nelle miniere, et con dispendio delle loro facultà, e vite, et in altri vili essercitij, et oppressi, et angariati da forastieri, et dall’istessi schiavi loro, come dicevo da principio riceve li nostri Sacerdoti, et la parola di Dio, come à punto la terra secca riceve la pioggia, et lo schiavo la libertà⁷⁴⁸”

Sia l’istruzione sia la *Relatione* sono un esempio concreto dello stile missionario del provinciale: pratico e conforme alla realtà, nel caso del Cile alla missione di Arauco. Il provinciale, più che della loro formazione, è preoccupato del fatto che i missionari non girino da soli nei territori indigeni non sottomessi. Si deve precisare che le distinzioni fatte da Acquaviva, non costituiscono delle linee invalicabili. La realtà della missione e il governo dei collegi confluiscono: ciò viene confermato in una lettera scritta il 19 settembre del 1608 al provinciale, in cui il generale chiede di “también se le embia patente para el Rector de Santiago de Chile al P Marciel de Lorenzana que es bien se exercite en governo de Collegios y no esté siempre en misiones⁷⁴⁹”. La discussione sulla realtà missionaria nel Cile non è considerata allo stesso livello della nota discussione sulla realtà missionaria in Perù, fatta da José de Acosta, Diego Álvarez de Paz e Diego de Torres, tuttavia colloca le problematiche cilene nell’orbita delle discussioni globali e di lunga durata all’interno della Compagnia.

Nel marzo del 1611 Acquaviva risponde ad un’altra missiva di Vecchi. In questa occasione, il Generale aveva ricevuto maggiori informazione sullo stato della missione di Arauco, riguardo gli “indios gentiles”, i “frutti” che si aspettavano, il lavoro degli “operai” e la mancanza di gesuiti in Cile. Il testo esamina i percorsi missionari di Vecchi, ringraziando il “fervoroso espíritu y copiosa gracia⁷⁵⁰”. Inoltre, la simbiosi tra la burocrazia, il collegio e la

⁷⁴⁷ *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, vol. VIII, 132. In una lettera del 1608, Acquaviva informò al provinciale Torres l’arrivo del suo manoscritto a Roma: “El tratado para alentar la conversión de los indios que VR embia nos parece muy bien y holgaremos harto que los Padres Juan Domínguez y Francisco Vásquez tuvieran más afición a este ministerio”, in *A mis manos han llegado*, doc. 46, 36. C’è un’edizione citata da Giulio Ferrario a Milano del 1603 in *Il costume antico e moderno o storia del governo, della milizia, della religione, delle arti, scienze ed usanze di tutti i popoli antichi e moderni* (Milano: dalla tipografia dell’editore, 1821), 90.

⁷⁴⁸ Citato da Pirras in *Martín de Funes S.I.*, 68-69.

⁷⁴⁹ *A mis manos han llegado*, doc. 35, 30.

⁷⁵⁰ “Gloria a Divina Majestad que tanto se sirve del empleo y trabajos de VR con esos indios gentiles de Arauco, donde fue en misión, como refiere en su carta del mes de noviembre de 1609, que poco ha se recibió y leyó con muy gran consuelo, así por saber de su llegada después de tantos trabajos, como por entender que haya sido tan fácil la entrada en esa tierra y el trato con esa gente, de lo cual se espera copioso fruto en esas almas y mucho merecimiento para VR si prosiguieren en tan gloriosa empresa como conviene a verdadero y fiel hijo y operario de la Compañía. Clara cosa es que en esa provincia hay pocos de los nuestros y

missione affiora nella lettera del Generale del 28 febbraio 1612, in risposta a Vecchi. Se nel marzo del 1611 fece una descrizione dei lavori ad Arauco, l'anno dopo, Acquaviva nominò Vecchi ministro del collegio, senza “bajar la cabeza, persuadiéndose ser eso lo que más conviene”⁷⁵¹.

C'è una lettera che possiede un altro valore simbolico: il 29 gennaio del 1613, quasi un mese dopo la morte del missionario nel martirio di Elicura (Roma era all'oscuro di questa notizia), Acquaviva confermò a Vecchi che l'unità dell'apostolato era complessa e non dipendeva da un solo elemento; peraltro mancavano “uomini dotti” non solo per le missioni ma anche per il governo⁷⁵².

Le risposte romane dimostrano che per il Generale Arauco fu come la scheggia di un pezzo di legno. La missione, il collegio, e le cariche all'interno dell'Ordine erano realtà mobili a cui i gesuiti dovevano adattarsi con facilità. Il rinnovamento spirituale, lo zelo e il fervore missionario costituivano una realtà complessa per l'Ordine, che non era solo raggiunta all'interno delle dinamiche missionarie. Certamente la vocazione missionaria, rafforzata da Acquaviva, era un pilastro fondamentale che coincise con l'espansione planetaria dei gesuiti, ma questo non significò abbandonare le altre realtà dell'Ordine ignaziano. La fisionomia e gli obiettivi della missione dipendevano anche delle altre realtà della Compagnia. Arauco serve quindi per comprendere la simbiosi, progettata da Acquaviva fra i diversi elementi della Compagnia di Gesù: una microstoria all'interno di una storia globale.

que estos no pueden dar bastante recaudo a tanta gente; pero será Dios servido que se vayan asentando de suerte las cosas que se puedan ir enviando sujetos que ayuden a los que al presente están tan bien empleados como VR, a quien de su Divina Bondad la abundancia de su fervoroso espíritu y copiosa gracia, que deseo”, in ARSI, *Par.*, vol. 1, foll. 19; BCSI, *DHC*, vol. I, doc. 134.

⁷⁵¹ “Por la que el año pasado se respondió a VR habrá visto cuanto nos consolamos de su buen empleo y de los mucho que trabajo en la misión de Arauco; y pues la obediencia juzgó que saliese de aquel partido para ayudar al superior de ese colegio en el oficio de ministro (como refiere en la abril de 1611) no hay sino bajar la cabeza, persuadiéndose ser eso lo que más conviene”, in ARSI, *Par.*, vol. 1, foll. 24; BCSI, *DHC*, vol. I, doc. 149.

⁷⁵² “Vemos lo que VR dice en una suya escrita en agosto de 1611, que essa provincia tiene necesidad de hombres doctos y de partes para gobierno; y puede estar cierto que no nos faltan deseos de acudirles con ellos, mas no es tan fácil la ejecución como querriamos, por no sobrar semejantes sujetos; con todo no dejaremos de procurar que vayan los que de estas provincias se pudieras sacar”, in ARSI, *Par.*, vol. I, foll. 29v; BCSI, *DHC*, vol. I, doc. 169.

CAPITOLO V TRA MARTE E LE *COSTITUZIONI* (1612-1626)

UN RITO DI PASSAGGIO: LA GUERRA DIFENSIVA

Analizzando la Guerra difensiva, sorprendono le strategie avanguardiste proposte dalla Compagnia di Gesù, e in particolare da Valdivia, per porre fine alla guerra e portare la luce del vangelo nel confine meridionale della Monarchia spagnola tra il 1612 e il 1626⁷⁵³. È noto che il progetto fece parte delle dinamiche politiche di frontiera in America coloniale, ma anche delle trasformazioni dei rapporti etnologici con l'altro⁷⁵⁴. La Guerra difensiva non si comprende senza considerare gli stretti rapporti con la dimensione locale e globale della Monarchia, ossia il vicereame e il Consiglio delle Indie. Inoltre, il progetto gesuitico non si capisce senza gli antecedenti teorici sviluppati nel vicereame peruviano dal mondo politico e dal mondo religioso francescano e domenicano⁷⁵⁵. Infine, come premesse del progetto gesuitico si devono ricordare le *Ordenanzas* di Filippo II contro le spedizioni violente (1573), e il manuale militare di Bernardo Vargas Machuca, dal titolo *Milicia y descripcion de las indias*⁷⁵⁶ (1599).

Tutte queste problematiche sono state studiate dagli storici. La storiografia riconosce l'importanza simbolica, religiosa, culturale e politica del progetto difensivo⁷⁵⁷. Sebbene riconoscano il totale fallimento del progetto, sostengono che esso preparò la futura politica di "parlamentos", avviata in forma sistematica a partire dal 1641 a Quillín⁷⁵⁸. La Guerra difensiva è stata quindi studiata da diversi punti di vista: per esempio, come un programma inserito nelle battaglie di "giustizia" nel Cile coloniale (Korth, 1968)⁷⁵⁹ o come un'espressione radicale del giusnaturalismo americano (Meza Villalobos, 1951)⁷⁶⁰. Allo stesso tempo, le vicende biografiche

⁷⁵³ Iniziata e terminata da due "cédulas". "Real Cédula al Virrey del Perú sobre la resolución que Su Majestad ha tomado en las cosas de la guerra de Chile" (8 dicembre del 1610), in *FHTCh*, vol. I, 262-65 e *CDHAS*, vol. II, 410-16; "Real Cédula al Virrey del Perú en que se manda que la guerra con los indios de Chile sea ofensiva" (13 aprile del 1625), in *FHTCh*, vol. I, 275-76 e *CDHAS*, vol. II, 518-20. Abbiamo già sottolineato la "convincione giuridica" delle "cédulas" e i suoi limiti con le pratiche coloniali.

⁷⁵⁴ Processo iniziato dalla comparazione etnologica come ci dimostra Pagden in *The fall of natural man*.

⁷⁵⁵ Questo è stato studiato da Korth, *Spanish Policy*, 22-95; Foerster, *Jesuitas y mapuches*, 132-37; Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 108-20 e 164-73.

⁷⁵⁶ Broggio analizza queste due proposte come antecedenti del progetto gesuitico in *Evangelizzare il mondo*, 212. Il libro quarto di *Milicia y descripción de las indias* indica elementi sottolineati dal progetto di Valdivia: "Asentar las paces con el indio es el principal intento del príncipe y con él se debe entrar, porque debajo de ellas se predica el santo Evangelio y debajo de ellas da el indio el vasallaje y obediencia y en reconocimiento da el tributo al príncipe", in Bernardo Vargas Machuca, *Milicia y descripción de las Indias*, [1599], a cura di Mariano Cuesta y Fernando López-Ríos (Valladolid: Seminario Iberoamericano de Descubrimiento y Cartografía, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Universidad de Valladolid, 2003), 139.

⁷⁵⁷ L'eccezione è Sergio Villalobos: "Si prescindimos de la 'guerra defensiva' o penetración religiosa, que se ensayó entre 1612 y 1626, cuyos efectos carecieron de significado real, el fenómeno más destacado en el curso de la guerra fue la esclavitud de los indios", in *Relaciones fronterizas*, 19-20.

⁷⁵⁸ Si veda José Bengoa, *El tratado de Quillín. Documentos adicionales a la Historia de los antiguos mapuches del sur* (Santiago: Catalonia, 2007).

⁷⁵⁹ Korth, *Spanish Policy*.

⁷⁶⁰ "La política que entonces se concibió fue la más radical que hasta entonces había alcanzado el jusnaturalismo", in Néstor Meza Villalobos, *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena* (Santiago: Instituto de Investigaciones históricas-culturales, Universidad de Chile, 1951), 78. La radicalità del progetto viene rilevata anche da Alfredo Jocelyn-Holt, "En consecuencia, fue el padre Luis de Valdivia (si bien no lo reconoció, por pudor o por no querer como más político de lo que era) quien, de todos estos reformadores, estuvo más cerca de doblarle la mano al orden fáctico establecido e imponer una línea acorde a posturas doctrinarias religiosas e imperiales", in *Historia General II. Los césares perdidos* (Santiago: Editorial Sudamericana, 2004), 270.

del gesuita vengono incluse nella dimensione politica della pace nella frontiera sud (Zapater, 1992)⁷⁶¹. Dal punto di vista dei rapporti interetnici creati dai missionari gesuiti nella frontiera mapuche, la Guerra difensiva viene prospettata di lunga durata, fino al 1767, con i tentativi di cristianizzare e di pacificazione degli indigeni attraverso le battaglie dei riti e dell'*admapu*⁷⁶² (Foerster, 1996)⁷⁶³. Diversamente, da un'ottica missionaria mondiale, influenzata dalla metafora "Indie di quaggiù", la Guerra difensiva viene analizzata nella sua funzione di mediatrice e nel ruolo di pacificatrice, per dimostrare il contenimento sociale sviluppato dai gesuiti nel vicereame peruviano (Broggio, 2004). Attraverso un'interpretazione antropologica, sostenuta dalle idee di Foucault e dai processi di *etnogenesi*⁷⁶⁴, il progetto difensivo è stato visto come un meccanismo di potere e di civiltà, incluso in un diagramma sovrano, ma anche di trasformazione radicale degli altri e della frontiera (Boccaro, 2009)⁷⁶⁵. Allo stesso tempo, il viaggio di Valdivia a Catiray nel 1612 - notificando agli indigeni le "cédulas" del re tramite il lavoro di mediazione e le relazioni del gesuita - viene analizzato per interpretare i rapporti etnici degli indigeni e le dinamiche della guerra indigena (Bengoa, 2003)⁷⁶⁶. Oltre la Guerra difensiva, le mediazioni realizzate da Valdivia sono state studiate anche dalla prospettiva delle dinamiche di mediazione linguistica e per la sua importanza nell'evoluzione dei "parlamentos" tra indigeni e gesuiti (Payàs, Samaniego, Zavala, 2012)⁷⁶⁷.

L'ultima monografia incentrata sul progetto difensivo indaga i rapporti tra la *pax ispanica* di Filippo III e la ricerca della pace nel confine meridionale. Questa convergenza dipenderebbe della mediazione politica tra il vicereame peruviano e il Consiglio delle Indie realizzata dal gesuita Valdivia. Infatti, la Guerra difensiva sarebbe una conseguenza diretta della politica

⁷⁶¹ "La paz solo se podía alcanzar con una relación equitativa entre ambos contendientes. El proyecto de la Guerra defensiva tuvo esa finalidad. Se podría destacar que el intento resultó prematuro. No estaban dadas las condiciones para la pacificación, pero indudablemente, constituyó un antecedente para que, en los últimos decenios del siglo XVII y en la centuria decimotava, las relaciones hispanoindígenas fuesen más humanas y fluidas", in Zapater, *La búsqueda de la paz*, 128.

⁷⁶² Costumi della terra.

⁷⁶³ "Resumidas así las propuestas de la guerra defensiva, sorprende cómo las han entendido los historiadores contemporáneos. Para unos, el padre Valdivia habría tomado la responsabilidad exclusiva de la 'pacificación de los Araucanos'; para otros sería un alucinado al creer que la sola evangelización tendría como resultado la quietud y armonía de los agregados indígenas (Barros Arana). Resulta obvio que esos supuestos son erróneos. El padre Valdivia señalaba, simplemente, que el fin de la guerra ofensiva y de los agravios, más el reconocimiento de los mapuches como vasallos libres en sus tierras (pero sujetos a la autoridad del Rey), eran elementos que creaban las condiciones necesarias para la pacificación; lograda ésta, la 'conquista espiritual' haría surgir, de manera segura, la paz y tranquilidad del Reino. En otras palabras: no se rechazaba el uso de la guerra, sólo afirmaba que ella debía ser defensiva o al servicio de una 'causa justa' como era la cristianización de los indígenas. La polémica desatada en la época apuntaba, entonces, no al fin que se proponía sino a los medios que había que implementar y a los intereses que había que renunciar; era esto último lo que la tornaba escandalosa para gobernadores, capitanes y encomenderos", in Foerster, *Jesuitas y mapuches*, 140.

⁷⁶⁴ Sull'etnogenesi nei popoli americani si vedano *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992* a cura di Jonathan Hill (Iowa: University of Iowa Press, 1996) e Gary Anderson, *The Indian Southwest, 1580-1830. Ethnogenesis and Reinvention* (Norman: University of Oklahoma Press, 1999). Particolarmente sui mapuche in Boccaro, "Etnogénesis mapuche", 425-61.

⁷⁶⁵ "Con Luis de Valdivia se puede afirmar que el Chile colonial entra en la era moderna de la *civilización*, la cual tiene como principal medio de acción (en un primer momento) a la evangelización.

Es por esta razón que afirmamos anteriormente que el periodo de guerra defensiva no es un episodio desprovisto de significación y que su fracaso no fue simplemente el resultado de la oposición interesada de los españoles de la época. La ruptura que supone la instauración de la política valdiviana es mucho más profunda. Su proyecto y su problemática hacen desaparecer las primeras fisuras del diagrama de soberanía. Aunque concluyó en un fracaso, esta experiencia anunciaba lo que se desplegaría algunas décadas más tarde, durante el segundo periodo de la 'civilización de los salvajes', in Boccaro, *Los vencedores*, 246.

⁷⁶⁶ "El fracaso de la vía pacífica, como podríamos denominar a la 'guerra defensiva', condujo a que el poder político en la sociedad mapuche fuera ejercido en forma plena por los 'señores de la guerra'. Los guardias fronterizos de Purén y Elicura, principalmente, asumen el peso de ella", in Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches*, 419.

⁷⁶⁷ Payàs, Samaniego, Zavala, "Al filo del malentendido", 69-90.

globale della Monarchia, condizionata dalle guerre europee e delle catene imperiali⁷⁶⁸. Questa monografia salda i conti storiografici dello studio del progetto difensivo da una prospettiva della storia politica-globale in età moderna, attraverso una dettagliata ricostruzione cronologica-biografica della Guerra difensiva (Díaz Blanco, 2010).

Una volta studiata la dimensione politica del progetto gesuitico, nonché i suoi rapporti con le dinamiche di frontiera, è necessario indagarne la dimensione religiosa. Com'è già emerso, la storiografia dimentica che il progetto deriva di una tradizione culturale ed educativa specifica. Non è scontato ricordare che Valdivia era gesuita, e quindi, un personaggio con una determinata tradizione e uno specifico ideale religioso. Storiograficamente la Guerra difensiva viene studiata escludendo questa importante dimensione. Giustamente gli storici affermano che il progetto difensivo non fu solo un disegno di cristianizzazione; ma anche un progetto politico di trasformazione del corpo, dell'anima e del territorio con cui, attraverso la soggezione del vassallo e la riduzione del servizio personale, si voleva convertire la frontiera e i rapporti interetnici. Qui trova conferma il gesuita politico. Non si può disconoscere che Valdivia fu uno dei grandi politici del periodo coloniale; così come il progetto difensivo fu un disegno politico locale e globale, con cui il gesuita interagì in qualità di efficace mediatore e pacificatore. Non si intende quindi approfondire questa dimensione che è stata recentemente studiata con rilevanti contributi. Inoltre, insistere su questo punto significherebbe plecudersi la possibilità di analizzare come la Guerra difensiva fosse un progetto ideato da un gesuita e inserito su una tradizione gesuitica. Sebbene lo sfondo principale fosse la *pax ispanica*, ad un secondo livello ci fu un altro scenario di linguaggi, pratiche e realtà specifiche dell'Ordine. Quindi, bisogna allontanarsi da Marte e avvicinarsi alle *Costituzioni*, per approfondire la dimensione gesuitica del progetto difensivo e ricostruire la scala di grigio del progetto; aspetto questo che fino ad oggi non è stato considerato in tutte le sue sfumature.

La Guerra difensiva fu ideata come un mezzo politico per un bene superiore: la pace terrena e la concordia celeste. Il fine era quindi la cristianizzazione degli indigeni e la trasformazione del territorio, utilizzando il servizio personale, il vassallaggio e la fine della schiavitù come mezzi politico-giuridici. Dalla lettura dei documenti della Compagnia di Gesù e del gesuita Valdivia, emerge come la dimensione religiosa fosse sottomessa ai mezzi politici; sebbene la Guerra difensiva costituisse anche un sofisticato strumento di cristianizzazione. Inoltre, il linguaggio e la realtà convergevano con le pratiche diffuse all'interno della Compagnia a livello globale.

Il progetto difensivo potrebbe identificarsi con i “riti di passaggio”⁷⁶⁹ di Robert Hertz⁷⁷⁰, approfonditi da Arnold van Gennep⁷⁷¹, e poi reinterpretati da Victor Turner⁷⁷²: i mezzi politici e

⁷⁶⁸ Díaz Blanco, *Razón de estado*. Questa premessa è stata indicata anche da Vargas: “la política aplicada en Chile por los Austrias no da la impresión de haber surgido de consideraciones militares referidas puramente a nuestro país. O a las Indias. Antes bien, aquella nos parece la expresión de cuestiones de carácter mucho más general y que dicen relación con la visión que tienen los monarcas de los grandes problemas del Imperio (...) Para él [Felipe III] el ideal supremo era la paz, por encima de cualquier otro”, in “Los Austrias y el ejército de Chile”, 370.

⁷⁶⁹ Si veda la definizione di “rito di passaggio” in *Diccionario de Antropología* [1997], a cura di Thomas Barfield (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2001), 543.

⁷⁷⁰ “Nella nostra civiltà l'esistenza di un individuo sembra scorrere dalla nascita alla morte in modo quasi uniforme, le successive tappe della nostra vita sono debolmente contrassegnate e lasciano costantemente intravedere la trama continua della vita individuale. Per converso le società meno avanzate, la cui struttura intima è compatta e rigida, concepiscono la vita umana come una successione di fasi eterogenee dai contorni fissi e credono che a ciascuna di esse corrisponda una classe sociale definita e variamente organizzata”, in “Sulla rappresentazione collettiva della morte” [1907], in Robert Hertz, *La preminenza della destra e altri saggi* (Torino: Einaudi, 1994), 98-99, citato da Prospero, *Tribunali*, 660. Un'importante discussione bibliografica-teorica sul concetto “riti di passaggio”, in Pedro Molina, “Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social”, in

la medicina religiosa dovevano convertire il corpo, l'anima e trasformare lo spazio. Questa trasformazione non si realizzava solo attraverso i mezzi politico-giuridici, ma anche con riti segnati dai sacramenti cattolici, dalla nascita alla morte⁷⁷³.

Il progetto gesuitico aveva lo scopo di creare una nuova vita individuale o collettiva, attraverso i riti politici e i riti cattolici, come sequenze unite e differenziate. La Guerra difensiva diventa quindi un meccanismo di cambiamento, configurato dall'iniziazione politica (vassalli) e dalla transizione religiosa (da "indios de guerra" a nuovi cristiani). In questo percorso quindi l'indigeno divenne il partecipante a un progetto performativo, protetto dai riti. Il progetto di Valdivia tentò di "separare" il gruppo (indigeni) da un punto fissato in precedenza (la guerra, il servizio personale, la schiavitù), provocando una fase "intermedia" dove i partecipanti erano giuridicamente e culturalmente ambigui (erano diventati vassalli sebbene sussistessero il servizio personale e la schiavitù). Il progetto gesuitico non abbandonò mai la sequenza intermedia, e quindi non arrivò alla "reincorporazione" del gruppo in una realtà stabile, con diritti e doveri (lo scopo finale della Guerra difensiva: la pace terrena e politica).

Tuttavia, la Guerra difensiva, seguendo la nota e audace reinterpretazione di Pierre Bourdieu⁷⁷⁴, divenne anche un "rito istituzionale", un rito politico-religioso pensato dal gesuita Valdivia che tentò di consacrare la differenza separando un gruppo. Valdivia non solo tentò di consacrare una differenza, ma provò anche a riconoscere come legittimo un limite arbitrario. Il suo fu un tentativo di comunicazione, con l'intento di conferire una nuova identità (politica e religiosa) agli indigeni. Dalle prospettive analitiche dei "riti di passaggio" e dei "riti istituzionali", il progetto gesuitico fallì sia dal punto di vista politico sia da quello religioso; tuttavia, permette di analizzare i discorsi religiosi da un punto di vista politico, di studiare lo scopo religioso della Guerra difensiva: trasformazione spirituale e riduzione dello spazio.

Dopo questa lunga parentesi teorica si ritiene opportuno riprendere l'obiettivo di questa ricerca, ossia decifrare la trama religiosa del progetto gesuita. Non essendo possibile distinguere nel progetto difensivo tra il progetto politico e quello religioso, si possono analizzare le proposte religiose per capirne la complessità. Per esempio è interessante notare che i lavori di traduzioni realizzati da Valdivia, tra il 1606 e il 1621, non siano considerati dalla storiografia come componenti fondamentali della Guerra difensiva: essi aprono la strada a un complesso sistema di cristianizzazione progettato da Valdivia, e sono indicativi del fatto che il progetto difensivo non fu solo un diagramma politico.

Si farà quindi con un'analisi comparata dei lavori di traduzioni, di catechismo e di dottrina realizzati da Valdivia tra il 1606 e il 1621. Il *Sermón en lengua de Chile de los Misterios de nuestra santa fe Catholica, para predicarla a los Indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad*, stampato a Valladolid nel 1621, rientra nella tradizione del gesuita come traduttore e interprete delle lingue mapudungun, allentiac e millcayac; attività svolta nei primi anni trascorsi in Cile e in Perù. Tuttavia, il *Sermón* presenta una complessità teologica che non è presente negli altri testi pubblicati a Lima negli anni 1606-1607. Sia l'*Arte y Gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*,

La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo, a cura di Francisco Checha Pedro Molina (Barcelona: Icaria Editorial, 1997).

⁷⁷¹ Cfr. Arnold van Gennep, *The rites of passage* [1909] (Chicago: University Chicago Press, 1960).

⁷⁷² Cfr. Victor Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure* [1969] (New York: Aldine de Gruyter, 1995).

⁷⁷³ Prospero analizza l'informazione delle relazioni gesuitiche sul matrimonio, sulla nascita-morte e sulla confessione attraverso il termine "riti di passaggio", in *Tribunali*, 650-79.

⁷⁷⁴ Pierre Bourdieu, "Los ritos de institución", in *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* [1982] (Madrid: Akal 2008), 99-109.

con un *Vocabulario*, y *Confessionario*, stampato a Lima nel 1606⁷⁷⁵, e, successivamente, a Siviglia nel 1684⁷⁷⁶, sia la *Doctrina Christiana y Catecismo en la lengua Allentiac, que corre en la ciudad de S. Juan de la Frontera, con un Confessionario, Arte, y Bocabulario breves*⁷⁷⁷ che la *Doctrina Christiana en lengua Millcayac*⁷⁷⁸, entrambi stampati a Lima nel 1607, descrivono il primo approccio linguistico alle lingue dei mapuche e degli huarpes schiavi a Santiago. Inoltre, come indicano gli stessi titoli, costituiscono una breve introduzione alle pratiche cattoliche, in forma di dottrina e di confessionario, per gli indigeni sottoposti alla prima cristianizzazione portata avanti dai gesuiti in Cile.

Il *Sermón* riporta di un altro contesto intellettuale e di un'altra fase della cristianizzazione indigena. Le differenze teologiche tra i testi pubblicati a Lima e a Valladolid sono evidenti: mentre i primi, come lo stesso gesuita riconobbe⁷⁷⁹, non furono altro che le traduzioni imprecise della dottrina cristiana e del catechismo del Terzo Concilio di Lima del 1583 nelle lingue parlate a Santiago e a La Imperial, il *Sermón* è un testo più complesso. L'*Arte* fu pensata per la prima cristianizzazione e doveva quindi essere utilizzata dai missionari in forma volante tra Santiago e La Imperial; forniva un metodo per insegnare gli elementi basilari del cristianesimo, quali il segno della croce, il padre nostro, l'ave Maria; gli articoli della fede, i comandamenti, i sacramenti, la confessione generale, un piccolo confessionario per "rozzi", e l'atto di contrizione. Diversamente, il *Sermón* contiene sermoni pensati per un'istruzione cattolica più profonda, in cui lo scopo pratico era trasmettere le verità trascendentali del cattolicesimo tradotte in mapudungun⁷⁸⁰. La diversa interpretazione teologica del "peccato" mette in evidenza le divergenze fra i due testi e quindi le fasi di cristianizzazione. La domanda quattordicesima del "catechismo breve para rudos y ocupados", inserito nell'*Arte*, presenta il battesimo come la salvezza dai peccati tramite una domanda del sacerdote e la risposta dell'indigeno:

"Pues los malos que han pecado, dime, tiene algún remedio para no ser condenados? Si no son bautizados, el único remedio es hacerse Christiano, e hijos de Dios, y de la Santa Iglesia por el Bautismo"⁷⁸¹

⁷⁷⁵ (Lima: Francisco del Canto, 1606). Ho controllato la prima edizione nella BNE, *BDH*. C'è un'altra copia nella biblioteca dell'Università di Valladolid.

⁷⁷⁶ (Sevilla: Thomas López de Haro, 1684). Ci sono altre due edizioni (Leipzig: B. G. Teubner, 1887); (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2007).

⁷⁷⁷ Edizione pubblicata da José Toribio Medina (Sevilla: E. Rasco, 1894). Dall'edizione di Medina, Bartolomé Mitre realizzò uno studio della lingua *allentiac* in *Lenguas Americanas. Estudio bibliográfico-lingüístico de las obras del P. Luis de Valdivia sobre el araucano y el allentiac, con un vocabulario razonado del allentiac* (La Plata: Talleres de Publicaciones del Museo, 1894).

⁷⁷⁸ *Fragments de la Doctrina Christiana en la lengua millcayac del Padre Luis de Valdivia únicos que hasta se conozcan sacados de la edición de Lima de 1607 y reimpresos en facsimil*, prologo scritto da José Toribio Medina (Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1918). Cinque anni prima dell'edizione di Medina, attraverso la scoperta di alcuni frammenti della prima edizione del 1607 nell'Università di Harvard, realizzarono uno studio della dottrina cristiana scritta da Valdivia. Rudolph R. Schuller, *Discovery of a Fragment of the Printed Copy of the Work on the Millcayac Language*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University vol. III: 5 (Cambridge, Mass.: Published by the Museum, 1913). Ci sono copie della prima edizione anche nella Biblioteca Nacional del Perú.

⁷⁷⁹ "Confesso que avrá muchas faltas en esta *Arte*, por professar brevedad como quien sabe quanto anima esta a los que de nuevo se ponen a aprender una lengua, pero las reglas generales suficientes para la congruidad del hablar, entiendo están aquí", in *Arte y Gramatica* (utilizzo l'edizione del 1684). La stessa dichiarazione fece il gesuita nella *Doctrina Christiana y Catecismo en la lengua Allentiac*: "No pensava imprimir estos dos Artes de lengua Millcayac y Allentiac por aver mas de ocho años que los hize y otros tantos que no uso estas dos lenguas esperando hasta tener mas uso y exercicio dellas, pero considerando la gran necesidad de estos indios parecio mas gloria de nuestro señor imprimillos junto con los Catecismos para que haya algún principio aunque imperfecto, y el tiempo lo perfeccionara".

⁷⁸⁰ I sermoni sono: immortalità dell'anima; i peccati; rimedio per il peccato; la fede; Dio Uno e Trino; creatore del Cielo e degli Angeli; creazione e peccato dell'uomo; fondazione della Chiesa; necessità della penitenza.

⁷⁸¹ *Arte y Gramatica*, 10.

Attraverso una spiegazione “ragionata” del peccato, Valdivia non riporta nel *Sermón* solo un commento sulla salvezza dell’anima ma anche altri argomenti: fa una proposta d’interpretazione teologica più audace, dato che considera il *Pillán* e l’*Huecuve*, elementi della ritualità indigena, come idoli che conducono al peccato dell’adorazione di falsi Dei:

“Todo vuestro mal es el pecado, si quereys saber qué cosa es pecado: oyd, y lo sabreys. No obedecer lo que Dios manda, y seguir solo nuestro gusto, esto es pecado. Hazer vuestra voluntad, y no la de Dios, ni cumplir lo que manda, esto es pecado. Hurtar, adulterar, jurar falso, adorar al Pillan, y al Huecuvoe, hacer daño a otro, esto es pecado. Todo lo que es contra Dios, y contra lo que Dios quiere, y manda, es pecado. Si quereys saber todo los males que ay en el pecado, y los daños que os trae, enteramente los sabreys ahora, y sabiéndolo, aborrecreys y huyreys del pecado. Esto dice Dios, el pecado es, como la serpiente grande, que dicen emponzoña al hombre, y le mata assi el pecado emponzoña al alma. Es como la pestilencia el pecado, al que toda peste, se va muriendo assi al que toca el pecado su alma muere”⁷⁸²

Si potrebbe pensare di fare un’analisi comparata dei concetti teologici e delle traduzioni realizzate da Valdivia in modo da verificare le divergenze e le convergenze presenti nei testi; o tentare di dimostrare la loro fortuna, non a livello editoriale, chè sarebbe riduttivo, bensì a livello pratico; tuttavia ad oggi non sono stati individuati documenti che permettano di dimostrare che questi libri furono utilizzati dagli indigeni cileni. Essi fallirono nel loro scopo pratico, ossia nel cristianizzare gli indigeni mediante le loro stesse lingue⁷⁸³. Comunque, sorgono altri interrogativi più importanti: per esempio, come questi testi raccontino due diversi periodi dello scrittore all’interno della Compagnia di Gesù e quale fu il rapporto che essi ebbero con il progetto difensivo. Pur non essendo nota la data dei manoscritti, è possibile risalirvi partendo dall’anno di stampa⁷⁸⁴.

Con un grande sostegno da Roma, nel 1606 il gesuita organizzò il suo progetto difensivo tra Madrid, Lima e Concepción, tuttavia in forte polemica con il governatore del Cile, Alonso García Ramón, riguardo il problema del servizio personale, la ribellione indigena del 1606 a La Imperial, il non rispettare le proposte della “Junta” di Lima del 1604, e il non considerare il “perdono generale” del 1605, imposto dallo stesso governatore, come un mezzo per avviare le politiche di pacificazione. Nelle lettere del 1606-1607, Valdivia vede nel governatore l’opposizione politica dell’élite coloniale. Tuttavia, la prima edizione dell’*Arte* contiene una dedica che aiuta a contestualizzare i percorsi delle parole del gesuita spagnolo; scritta il 16 agosto del 1606 a Lima, essa include tra le righe le polemiche di Valdivia in Cile. Il destinatario è il governatore, con il quale ebbe aspre discussioni tra il 1605 e il 1607:

“En el último tiempo que anduve con V.S. el año passado y parte de este sirviéndole en ese Reyno, y ayudando a los soldados e Indios naturales en los ministerios espirituales; algunos ratos que me sobran ocupe en hacer un Arte o gramática, y un Bocabulario y un Confessionario en la lengua dellos, por donde

⁷⁸² *Sermón*, 7.

⁷⁸³ L’unico indizio è formulato dal gesuita Giuseppe Adami nella presentazione dell’*Arte*, edizione del 1684: “A que se llega, que este idioma forastero en Europa, como extraño, busca naturalmente a quien le mire con el cariño de paysano, y no le desconozca por Barbaro, o por nunca oído (...) Y no es de poco peso el aver hallado yo en Roma muy acaso esta Arte, y después hallar aquí e v.md quien únicamente entienda sus voces, quien penetre sus cláusulas, quien perciba sus frases, quien lo aseé, y pula, corrigiendo sus descuidos, o imperfecciones. Y no siendo pequeño el fruto que se espera deste tan importante trabajo, tendrá sin duda v.md mucha parte, y le deberán los Ministros Evangélicos que en esta ocasión llevo a mi querida Provincia de Chile, la facilidad de su empleo en ganar almas para nuestra Santa Fè”.

⁷⁸⁴ Luis de Valdivia offre alcune tracce della preistoria dei testi Ma non sono notizie molto indicative. Scrisse il 12 ottobre del 1616, da Concepción, al Generale Vitelleschi narrando i suoi percorsi cileni: “después de haber estados dos imprimiendo un arte de esta lengua de Chile y un vocabulario manual y otros dos artes de otras dos lenguas guarpes que llevé hechas de esta misión y predicando juntamente a los españoles”, in ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 53v.

puadiesse los ministros del Evangelio aprenderla (...) el fin es muy alto y grande, y muy propio para la grandeza de ánimo de V.S el favorecer obras ordenadas al bien común espiritual de los Indios de ese Reyno, del cual por sus muchos méritos tiene V.S. el cargo y gobierno. Y la principal razón es porque lo era muy grande y deuda propia ofrecer yo a V.S. mi primicias que son fruto de trabajo de doce años que gaste en ese Reyno, donde recibí siempre d V.S mucha merced: la cual pague Nuestro Señor, aumentando en V.S. su gracia, y dándole después la vida eterna, Amen”⁷⁸⁵

Valdivia appare in questa dedica come un vero politico. A parte i problemi con il governatore, egli sapeva che, pur avendo il sostegno politico della Monarchia, del vicereame e del Generale della Compagnia, senza il supporto locale sarebbe stato impossibile sviluppare la politica di pace. Nella prima edizione è presente anche il permesso di stampa del Re, la licenza del provinciale del Perù, Esteban Paéz; l’approvazione del gesuita cileno, Hernando de Aguilera, che conosceva il mapudungun; nonché le approvazioni dei “naturali” del Cile che attestarono il “metodo” e le “regole universali” della lingua⁷⁸⁶. Quindi, la prima edizione del *Sermón* (1621) suscita altre domande: eccetto l’approvazione di stampa del vescovo di Valladolid, il libro non presenta né un’approvazione gesuita né una dedica – in seguito si discuterà il significato di quest’ultima; ciò si spiega col fatto che fu scritto in un altro periodo politico e intellettuale del gesuita. Egli aveva lasciato la Corte di Madrid nel 1621 a seguito del decisivo intervento del Generale. L’*Arte* aveva uno scopo religioso e linguistico ma è inserito da Valdivia in una dimensione politica, confermata dalla dedica inserita nella preparazione della Guerra difensiva a Lima. Diversamente, con il *Sermón*, Valdivia aprì un periodo segnato dalla retrospezione missionaria. La complessità teologica del *Sermón* è indicativa di questo periodo: si tratta di un testo non inserito in una dimensione politica. Il fatto di averlo stampato a Valladolid, con la consapevolezza che difficilmente sarebbe arrivato in Cile, è un altro aspetto di questo nuovo periodo del gesuita, segnato da una produzione scritta che va oltre vicende politiche cilene, riflettendo, da lontano, sugli scopi religiosi del suo progetto difensivo.

Anche se non sappiamo se questi testi furono effettivamente utilizzati, com’è stato già rilevato, indicano due sequenze pensate da Valdivia all’interno del progetto gesuitico nel confine meridionale. L’*Arte* era l’iniziazione, pensata per la prima cristianizzazione della Guerra difensiva; mentre il *Sermón* costituiva l’approfondimento della dottrina cristiana in un territorio controllato e pacificato. Il progetto difensivo fu pensato da Valdivia come un’unità di sviluppo, tuttavia con diverse fasi al suo interno. Una prova di ciò è costituita appunto dai due testi e dalle loro difficoltà intrinseche. Il *Sermón* dimostra che, secondo il gesuita, la vera cristianizzazione si ottiene con la stabilità della pace e dopo un primo processo d’iniziazione evangelica mediante la diffusione e l’uso dell’*Arte*. La comprensione dei nove sermoni, ossia l’immortalità dell’anima, i peccati, la medicina per il peccato, la fede, la nozione di Dio Uno e Trino creatore del Cielo e degli Angeli, la creazione e il peccato dell’uomo, la fondazione della Chiesa e la necessità della penitenza, è l’obiettivo (religioso) della Guerra difensiva. L’*Arte* e il *Sermón* sono due produzioni unificate ma anche differenziate: unificate perché sono parte del progetto difensivo, e differenziate per il fatto che gli scopi religiosi sono diversi.

⁷⁸⁵ *Arte y Gramatica*, “A Alonso García Ramón Governador Capitan General, y justicia mayor del Reyno de Chile por el Rey N. Señor”, 1606. Questa dedica non c’è nell’edizione del 1684.

⁷⁸⁶ “El muy reverendo Padre Estevan Paez Provincial de la Compañía de Iesus, como a persona naturales del Reyno de Chile y expertos en la lengua de los Indios del nos mandó y cometió vieremos este Arte, Bocabulario, y confesionario de la lengua de l Reyno Chile, que el Padre Luys de Valdivia de la dicha Compañía ha compuesto: lo cual todo está muy bueno, y el Arte comprehende todas las reglas universales que podrán dessearse con buen método y claridad (...)”, approvazione scritta nell’agosto del 1606 a Lima da Alonso Toledo, presbitero; Diego Gatica, Miguel Cornejo, in *Arte y Gramatica*.

La Guerra difensiva era un progetto di cristianizzazione graduale e perfettibile, ma anche un diagramma di due fasi evangeliche. Ciò non fu espresso da Valdivia solo attraverso le pubblicazioni di arti, grammatiche e dottrine cristiane, ma anche tramite le lettere politiche, che riportano lo stato di avanzamento del progetto tra il 1612 e il 1619. Le fonti aprono la porta, in controtuce, verso la gradualità del progetto gesuitico: il consolidamento della pace e la predicazione del vangelo alla frontiera. In un memoriale propagandistico sulla Guerra difensiva, stampato a Lima nel 1611, è sottolineata l'equazione pace/predicazione:

“El gasto mucho, el fruto ninguno. Las ciudades arruinadas sin haber lugar de repararse. Impedida la predicación del Evangelio, así en los de paz como en los de guerra, por lo que ésta ocupa a todos sin poderse quitar la injusticia del servicio personal por el impedimento de la guerra”⁷⁸⁷

L'evoluzione politica del progetto difensivo è nota: vassallaggio e lotta contro il servizio personale, argomenti che diedero forma alle prime teorizzazioni e progettazioni del piano difensivo, dato che la guerra e il servizio personale indigeno crearono una situazione d'ingiustizia che non consentiva l'arrivo della predicazione del vangelo. Tuttavia, in relazione al progetto evangelizzatore le scale e le sequenze sono delineate nei documenti di Valdivia mediante un linguaggio missionario-gesuitico. Le scale del progetto di cristianizzazione si scoprono quindi analizzando linguaggio missionario di Valdivia, sottomesso al linguaggio politico. In una lettera scritta il 20 settembre del 1612, spedita a Filippo III, il gesuita informa della prima fase della cristianizzazione, connessa all'iniziazione cristiana portata avanti dall'Arte:

“y, por estar ahora tan bárbaros, no conviene pedirles tributo ni tasa, que sería ocasión para su rebelión, atendiendo más a *domesticarlos* y *amansarlos* por el universal bien y enseñarles las cosas de Dios, con cuya noticia, pasando algunos años y entablándose en ellos algún comercio y amistad, se harán capaces de la obligación que tienen a reconocer con tributo a su rey y señor, que los defiende y gobierna y les ha enviado y conservado la luz del Evangelio a su real costa. Admiten los padres de la Compañía para que prediquen a los que quisieren tomar la fe, ofreciendo que no le harán mal ni podrán impedimento con que les han de pedir nada para esto y a la verdad ni ellos lo tienen ni conviene”⁷⁸⁸

La guerra e il servizio personale non sono i soli elementi che impedivano la “luce del vangelo”: Valdivia propone di “addomesticare” i barbari inseguendo loro le “cose di Dio”, e successivamente ridurli a vassalli cristiani. Per realizzare il passaggio da barbaro addomesticato a vassallo cristiano, si devono utilizzare non solo i mezzi politici, ma anche quelli evangelici dei gesuiti. Ciò conferma la prima fase evangelica del progetto difensivo: addomesticare il barbaro con le parole di Dio.

Il 16 ottobre del 1612, da Hualpén, Valdivia scrisse una lettera, indirizzata al provinciale Diego Torres, contenente numerosi dettagli sulle sue attività missionarie. Le visite, le confessioni, i battesimi di bambini, i sermoni sulla salvezza delle anime, i discorsi contro la poligamia, gli atti di contrizioni e la gestualità della cristianizzazione convergono nel testo per dimostrare gli effetti dell'addomesticamento dei barbari attraverso le pratiche gesuitiche e la parola di Dio:

“Ayer lunes que fue a quince, me fui a Chopia, los ranchos de Putavilu, donde también se juntaron otros caciques con su gente: Colelican, Tureolineo, Querapuchun y Antivilu, donde se juntaron todos sus indios y

⁷⁸⁷ ARSI, *Chil.*, vol. 4, fol. 28.

⁷⁸⁸ BN, *Mss M*, tomo 117, doc. 2050 (il corsivo è nostro).

de ellos visité más de ciento y cincuenta piezas, entre varones, niños y mujeres y después prediqué una hora a todos juntos y les catechize y fue nuestro Señor servido consolarme con sesenta y un bautismos que se hicieron entre niños y adultos y casé catorce varones que estaban amancebados christianos con infiel et en contra y estos bautismos y casamientos fueron solamente de la gente de Putavilu, que los demás visité, escribí, remití y despaché luego el predicarles y bautizarles en su propia tierra (como más cómodo) me resolví porque estos se remiten a sus caciques de la comarca y nunca se ofrece ocasión en que estén juntos como ahora por el trabajo en que los traen todo el año y así en predicándoles lo necesario para salvarse, que lo entendieron y creyeron todos muy bien y admitieron de buena gana y todos en voz alta de rodillas y yo con ellos confessamos toda la fee y adoramos a Dios y a Jesuchristo nuestro Señor y pedimos perdón de nuestros pecados, haciendo actos de dolor de ellos, propósito de guardar la Ley de Dios y actos de amor y de esperanza y pedios a la Virgen favor con gran devoción y sentimiento y luego me levanté yo con el cuaderno de la visita en mano y mandé al cura que he puesto de nuevo aquí, que no le había, el cual en cada distrito traigo conmigo para que me vea catechizar y aprenda y para que lo conozcan y tomen amor y él los conozca a ellos e que baptisasse primero todos los niños y niñas de siete años abajo, luego los soltero y solteras, haciendo éstos de nuevo actos de dolor de sus pecados y después los casado en su ley y con sola una mujer y finalmente a los que estaban amancebados, a los cuales casamos en haz de la santa Madre Iglesia y aun indio enfermo que no pudo venir envié el cura allá que lo christianasse y catechisasse”⁷⁸⁹

La lettera non soltanto descrive il modo di addomesticare i barbari, ma fornisce anche informazioni sulla seconda fase della cristianizzazione, cioè il processo di perfezionamento attraverso la missione e i missionari:

“Después perfeccionará todo esto una misión de dos padres de la Compañía que andan por aquí una temporada y ha sido Dios servido se haya hecho esto con tanto gusto de los caciques que ellos se lo mandan a sus indios y no por respecto humano, sino porque conocen que esto les está bien y el bautismo de los caciques se guarda para una junta de todos ellos para que no se remitan unos a otros”⁷⁹⁰

L’iniziazione evangelica superficiale e veloce realizzata da Valdivia si perfezionava attraverso una mediazione missionaria che doveva confermare tutto ciò che era stato imparato dagli indigeni, soprattutto, il rito di passaggio del battesimo. Oltre la discussione politica del progetto difensivo, la maggiore preoccupazione era la scarsa continuità delle missioni e della dottrina cristiana, considerato che gli indigeni rimanevano “ignoranti” delle “cose di Dio”, come lo stesso Valdivia evidenzia nel documento citato⁷⁹¹.

La terza fase proposta da Valdivia consisteva nel rimanere “nel cuore” degli indigeni dopo la creazione della pace. Questo era lo scopo evangelico del progetto difensivo e pedagogico della Compagnia, tuttavia il più faticoso, ambizioso e problematico. Il 3 febbraio del 1618 Valdivia scrisse una missiva al General Vitelleschi, con cui confermava che la ricerca della pace era ancora il lavoro principale dei gesuiti e che lo scopo evangelico del progetto non era compiuto:

“He cansado a vuestra paternidad para que tenga entera noticia del estado de este reyno, porque están muy conexas nuestras ocupaciones y ministerios a lo que va sucediendo en el Reino, cuya principal ocupación es atender a la paz y quietud para que con ella haya lugar para que el Señor en los corazones de estos indios como ha sido servido de que le haya habido en mucho de ellos en los siguiente”⁷⁹²

⁷⁸⁹ ARSI, *Chil.* vol. 4, foll. 35-35v.

⁷⁹⁰ ARSI, *Chil.* vol 4, fol 35v.

⁷⁹¹ “no dejará de mover a vuestra reverencia a gran compasión el ver que entre tantos sacerdotes como hay en esta ciudad a una legua y dos de allá hay hallado yo tantos infieles y los cierto es que todos ellos lo son y si alguno hay christiano, está tan ignorante de las cosas de Dios como el que no lo es. Confieso a vuestra reverencia que no deja de darme pena estas cosas, porque veo que a mí me corre la obligación de cuidar de todo esto y me hallo tan ocupado con otros negocios más universales que no me dexan acudir a lo que mi desseo y affecto pide y la obligación me fuerça”, in ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 36.

⁷⁹² ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 62.

Nel 1618 la principale occupazione di Valdivia era ancora quella di stabilire la pace e la tranquillità in Cile, nonchè progettare la terza sequenza della cristianizzazione. Sebbene ciò confermi il doppio fallimento del progetto difensivo dopo sei anni di Guerra difensiva – a livello politico ed evangelico – fa emergere la gradualità del percorso evangelico pensato da Valdivia.

Ai fini di questo lavoro, le scale degli scopi religiosi nell'ambito della Guerra difensiva si possono quindi inquadrare nel processo di addomesticamento dei barbari (iniziazione evangelica), nel perfezionamento delle pratiche religiose (la mediazione missionaria e l'insediamento territoriale) e nel progetto pedagogico di rimanere nei cuori e nei territori (le parole di Dio nel cuore e le parole del re nella frontiera). Queste tre sequenze si devono indagare anche in parallelo con i testi pubblicati nel 1606 e nel 1621. Queste pubblicazioni dovevano sostenere il progetto religioso della Guerra difensiva attraverso la gradualità e le sequenze evangeliche proposte dal gesuita. In altre parole, l'*Arte* sosteneva l'“addomesticare” i barbari; mentre il *Sermón*, aveva lo scopo di approfondire i concetti cristiani e di rimanere nel cuore dell'indigeno vassallo cristiano.

GLOSSARIO E MORFOLOGIA DELLA CONVERSIONE

Il 20 settembre del 1612, nella lettera spedita a Filippo III, Valdivia scrive due parole molto sintomatiche e inserite nella descrizione delle fasi del progetto religioso della Guerra difensiva, “domesticarlos” e “amansarlos”,⁷⁹³ che illuminano non soltanto riguardo le sequenze evangeliche, ma anche sul linguaggio della conversione religiosa utilizzato dai gesuiti. Dalla lettura dei documenti scritti dai gesuiti tra il 1612 e il 1626 emerge che esisteva un vero e proprio glossario delle strategie di cristianizzazione: il linguaggio degli attori che descrivono i problemi della conversione religiosa nel confine meridionale. Questo vocabolario si può interpretare e studiare in diversi aspetti, sia come una circolazione e diffusione di parole missionarie, sia come un filtro per capire le strategie portate avanti dai missionari; inoltre serve per comprendere come i gesuiti intendessero le loro strategie di conversione, nonchè le asimmetrie create nel linguaggio della cristianizzazione. Infine, permette di studiare le diverse fasi del processo della conversione.

Negli studi sulla cristianizzazione indigena compaiono tante parole, che furono utilizzate dagli stessi missionari: per esempio, “ridurre”, “convertire” ed “esortare” hanno avuto una grande eco storiografica, sia come rappresentazione del linguaggio dei missionari sia come termini per inquadrare i percorsi della cristianizzazione. Tuttavia, ci sono parole che non hanno avuto la stessa fortuna e inducono a tentare di decifrare i loro significati nel contesto missionario. Esse indicano una maggiore gradualità delle strategie ed ebbero una connessione diretta con l'arco temporale analizzato; inoltre attestano l'ampio repertorio linguistico utilizzato dai missionari per decifrare il processo della cristianizzazione indigena.

Nel *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad con la phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua* (1726), conosciuto anche come il *Diccionario de Autoridades*, la voce “agasajar” (intrattenere) viene definita con i sinonimi di “benevolenza”, “carezze”, “stima” e “rispetto”⁷⁹⁴. Se ne viene data la stessa definizione nel *Tesoro de la lengua*

⁷⁹³ BN, *Mss M*, tomo 117, doc. 2050 (il corsivo è nostro).

⁷⁹⁴ “Agasajar: Acariciar, tratar con estimación, benevolencia, y cariño a alguna persona, assi de obra como de palabra”, in *Diccionario de Autoridades*, vol. I, 114.

castellana (1611)⁷⁹⁵, tuttavia è aggiunta la citazione di una frase scritta dal gesuita Ovalle nel dizionario del 1726; quindi se ne coglie anche la dimensione religiosa, attraverso un passo dove è raccontato l'insegnamento della dottrina cristiana agli indigeni in Cile. Il dizionario riporta anche una frase dell'*Histórica relación del reino de Chile* (1646), "imitándolos en el modo de enseñar y agasajar a los indios", per indicare un'altra accezione della voce *agasajar*. Il dizionario quindi formalizzò la dimensione religiosa della parola che ebbe un profondo significato missionario.

Cosa significa *agasajar* nel processo di conversione religiosa? Ovalle fornisce un importante indizio del significato missionario della parola e della pratica di *agasajar*. Il gesuita fa un'analogia tra l'*agasajar*, l'insegnare, e l'avvicinare agli indigeni a Dio⁷⁹⁶. Secondo Ovalle, l'*agasajar* fu concepito come il primo modo di avvicinare i barbari alla dottrina, mediante un processo di "dolcezza", "carezze" e, soprattutto, "regalare" la parola di Dio. Scrivendo la storia della conquista spirituale, il gesuita tradusse in parole le tappe della realtà missionaria e il suo linguaggio. Diego de Rosales, scrivendo su Pedro de Torrellas⁷⁹⁷, missionario a Lebu nel 1612, descrive l'*agasajar* come un approccio missionario, che avvia l'indigeno alla conversione religiosa attraverso il "*buen agasajo y afable condición del padre*"⁷⁹⁸.

Sappiamo che il linguaggio dei missionari è velato, carico di sfumature e profondamente metaforico. A ciò si potrebbe aggiungere che esso è anche morfologico. Il confronto tra le parole utilizzata dai missionari e le tecniche di conversione religiosa usate dalla Compagnia di Gesù, permette di accedere al glossario missionario, che accolse morfologicamente le tecniche e la cultura della conversione gesuita: l'adattamento, l'assimilazione, la dissimulazione e la cristianizzazione dall'alto⁷⁹⁹. Queste tecniche quindi presero forma con le parole che tradussero e

⁷⁹⁵ "regalar, acariciar, hospedar con amor", in *Tesoro*, fol. 19 BUS, FA.

⁷⁹⁶ "Estos Indios quedaron tan capaces de lo que les enseñaron en los pocos días, que con ellos estuvieron; que yendo muchos meses después su cura a visitarlos, queriendo hacer experiencia de si se acordaban de lo que habían aprendido, halló, que nada se les había olvidado; antes respondían con mucha presteza a las preguntas del catecismo, lo cual animó a los padres, a que con mayor cuidado, y diligencia atendiesen adelante a la enseñanza los que se mostraban tan hábiles, y capaces de las cosas de la fe. Admirabanse los Indios de ver, que los padres no querían recibir nada de lo que les ofrecía sino que antes les daban ellos de su pobreza, con que quedaron muy ganados, y muy aprovechados; viendo lo cual el cura de aquel Valle, y el grande fruto que los padres habían hecho en sus feligreses en tan poco tiempo, se animó a llevarlo adelante por su parte, aprovechándose tanto de la comunicación, y exemplo de los nuestros, que le dio de allí adelante mayor, *imitándolos en el modo de enseñar, y agasajar a los Indios, para ganarlos para Dios*, y instruirlos en las cosas de su salvación, de manera que era de grande edificación ver el modo, con que en esto se portaba", in Ovalle, *Histórica*, 363-64 (il corsivo è nostro).

⁷⁹⁷ Dati biografici in *Catálogo*, 249.

⁷⁹⁸ "(...) el cual acudía con mucha afición y voluntad a oír sermones, y con su ejemplo llevaba tras si a los demás, y convencido de las verdades católicas y atraído con el buen agasajo y afable condición del padre, pidió el agua del Santo Bautismo. El capitán del fuerte de Lebu, quiso ser su padrino, para que su bautismo fuese más solemne, y que los demás se moviesen a recibirle con su ejemplo; y así se hizo con mucha fiesta y salva de artillería y mosquetería. Con este buen principio, se fueron reduciendo otros, que también se bautizaron fuera de muchos niños y enfermos que los dañaban sus padres con mucho gusto", in Rosales, *Seis misioneros*, 218.

⁷⁹⁹ Un esempio di "cristianizzazione dall'alto" furono i diversi colloqui tra i gesuiti e i capi indigeni tra il 1606 e il 1626. Un caso noto è la descrizione realizzata da Valdivia nel 1612: "Este cacique envió la mañana del viernes siete de diciembre un mensajero avisando que en la tarde vendría con los demás caciques y a las tres asomaron como a un cuarto de legua de este fuerte de Paicaví los dichos caciques, capitanes y conas de Elicura, que en total, con los mensajeros que venían de la provincia de Purén, fueron setenta y tres, venían a pie en procesión uno tras otro y delante tres corredores de a caballo para reconocer, los quince delanteros de ellos traían en la mano un ramo de canela en señal de paz y los tres primeros lo traían mucho mayor; los nombres de los cuales, por el orden que vinieron, son los siguientes: Utablame, Paynhueli, Huichalicán, Convemanque, que era toqui, Presilicán, Huetacalbú, Manquelicán, Cuntemo, Paynemanque, Ununcunga, Queupelico, Aytiquepu, Callumleubu y Pillantún, estos quince venían en traje de nesues, que son a modo de sacerdotes suyos, con bonetes redondos en las cabezas y encima de las camisetas unas hierbas de mar que se llaman cochayuyos, colgando muchas por delante y por detrás a manera de borlas y dalmáticas, las cuales son insignias entre ellos de una superstición que llaman rehuétún, la cual solamente usan en tiempo de paz y quietud, que es la mayor señal que ellos pueden darnos de ella, aunque por estar tan llena de engaños e ignorancias en que el demonio los tiene nos causa compasión esta ceremonia, de que no hago más misión por ser cosa larga y no adecuada a mi intento", in "Relación de lo que sucedió en la Jornada que hicimos el señor Presidente Alonso de Ribera, Gobernador de este reino, y yo, desde Arauco a

decifrarono la realtà tra il 1612 e il 1626⁸⁰⁰. Il glossario missionario fu determinante tra “vincoli connettori”⁸⁰¹, ossia le connessioni tra le tecniche gesuitiche e le realtà di conversione, e tra le pratiche e la gradualità della conversione. L’*agasajar* non era quindi una parola neutra, bensì un tessuto che conduce verso il primo gradino della cristianizzazione, che intendeva raccogliere i “frutti” dispersi sui territori barbari.

Dopo l’*agasajar*, cioè l’avvicinare e regalare la parola di Dio, seguiva l’*amparar* (proteggere). Il proteggere era la fase della fiducia tra indigeni e missionari, concepita non solo come protezione spirituale, ma anche territoriale. Ciò emerge da una lettera scritta da Valdivia il 30 settembre del 1612 e spedita a Filippo III, in cui si parla dell’*amparar* gli indigeni di pace attraverso l’individuazione di una striscia di territorio⁸⁰². Un elemento del progetto difensivo era la configurazione territoriale della frontiera di guerra, ma la novità si verifica quando essa viene raffigurata con un linguaggio più vicino alle pratiche missionarie. Il 3 settembre del 1613, Valdivia riconosce al provinciale del Perù che l’*amparar* era un atto di fiducia personale: il primo gradino verso la pace e la conservazione dipendeva innanzitutto dalla fiducia costruita tra i missionari e gli indigeni mediante la protezione territoriale e l’affidamento personale⁸⁰³. Senza questi due elementi non si poteva arrivare alla vera conversione.

Nel linguaggio e nelle pratiche missionarie emerge un ulteriore vocabolo nell’ambito delle sequenze di cristianizzazione. Una volta che gli indigeni erano protetti dalla fiducia del missionario e dall’organizzazione territoriale, la seconda fase consisteva nell’*ablandar* (ammorbidire) i loro cuori. È stato già evidenziato che lo scopo religioso del progetto difensivo era “rimanere” nei cuori degli indigeni, tuttavia prima era necessario un processo di “ammorbidimento” dei cuori attraverso la predicazione della parola di Dio. Al riguardo, dopo la sua avventura missionaria, Diego Rosales scrisse sulle ritualità indigene prima del cristianesimo, sottolineando che le verità delle sacre scritture dovevano “*ablandar los corazones de piedra de los indios*”⁸⁰⁴.

I “cuori di pietra” degli indigeni costituivano la barriera più difficile da superare. Per *ablandar* i cuori, le anime e i corpi, era necessaria la rinuncia indigena: abbandonare il barbaro e l’indigeno di guerra per diventare un uomo cristiano e sottomesso alle leggi terrene e divine. Come scrisse Rosales riguardo la missione dei gesuiti Torrellas e Agustín Villaza ad Arauco⁸⁰⁵ dopo il martirio di Elicura⁸⁰⁶, tale rinuncia si attuava attraverso le dinamiche di *ablandar* le “durezze dei naturali”; inoltre le pratiche gesuitiche dovevano essere come “aratri” che lottavano

Paicaví a conducir las paces de Elicura, última regua de Tucapel, y las de Purén e Imperial, escrita por mí el padre Luis de Valdivia, al salir de Paicaví de vueta a Lebu”, in Gay, *Documentos*, vol. II, *BFCCh*, 187-88.

⁸⁰⁰ Si vedano le importanti pagine scritte da Carlo Ginzburg sui rapporti tra la ricerca storica e la ricerca morfologica in *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba* [1989] (Torino: Einaudi, 2008), xiii-xxxviii. Queste pagine sono state redatte in dialogo con il testo di Ludwig Wittgenstein, *Note sul Ramo d’Oro di Frazer* [1931] (Milano: Adelphi, 1975). Ginzburg propone un modello di ricerca morfologico attraverso una raccolta di saggi in *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia* [1986] (Torino: Einaudi, 2000).

⁸⁰¹ Cfr. Wittgenstein, *Note sul Ramo d’oro*.

⁸⁰² “Hace señalado la Raya que Vuestra Majestad remitió al virrey del Pirú según la mente e intención de Vuestra Majestad y del Virrey, que es *amparar a todos los indios que nos dieran paz*, que al presente son los arriba dichos [Purén, a Imperial, Villarica, Valdivia y Osorno]”, in BN, *Mss M*, tomo 117, doc. 2052.

⁸⁰³ “Depende mucho la conservación de estos indios que han dado la paz de que hallen fácil la entrada y presto el despacho y suave y blanda y amorosa la condición del que los a de amparar y tienen concepto y confianza ya de mí”, in AN, *FJ*, vol. 424, fól. 42-47.

⁸⁰⁴ “*ablandar los corazones de piedra de los indios, que no creían las verdades de la sagrada escritura y el castigo que envió Dios sobre toda la tierra, por sus peccados, con el Diluvio*”, in Rosales, *Historia*, libro I, cap. I.

⁸⁰⁵ Dati biografici in *Catálogo*, 271-72.

⁸⁰⁶ “(...) fervorismo y pacientísimo padre Agustín de Villaza, y los con indecible sufrimiento trabajaban a una en la cultura de esa gentilidad, venciendo la aspereza de esta nación, *ablandando lo recio de sus naturales*, y abriendo con el arado de la Santa Cruz y mortificación lo duro de sus peccados”, in Rosales, *Seis misioneros*, 217 (il corsivo è nostro).

in aperta campagna contro la “durezza dei peccati”. Ancora una volta, il glossario missionario prende la morfologia delle tecniche della conversione.

Senza dubbio, l'*ablandar* i cuori degli indigeni con la parola di Dio era il processo più faticoso. Superare questa barriera significava quindi aprire la porta alla cristianizzazione. Un breve passo della lettera annua del 1646 sui processi di cristianizzazione a Santiago riporta l'episodio dell'“ammorbidire” un'indigena, malata e vicina alla morte, verso i processi della conversione⁸⁰⁷. In questo modo il gesuita voleva sottolineare gli incroci tra la medicina del corpo e la medicina dell'anima, nonché tra la paura della morte e la coscienza della vera conversione.

Tuttavia, l'*ablandar* i cuori non funzionava da solo, era a sua volta incluso in un altro processo, quello dell'*aficionar* (affezionare) gli indigeni alla tranquillità (*quietud*) della pace. Di qui emerge l'intreccio tra la dimensione politica e quella religiosa. Senza la *quietud* della pace era impensabile la cristianizzazione. La parola *aficionar* richiama l'idea di addomesticare gli indigeni, creando l'abitudine della pace⁸⁰⁸ e indigeni *quietos* (fermi)⁸⁰⁹; inoltre, *aficionar* un indigeno alla pace significava che quest'azione poteva essere imitata da altri⁸¹⁰. Far diventare un indigeno di guerra un indigeno *quieto* era indispensabile per la cristianizzazione: indigeni sottomessi (*quietos*), con alcune nozioni sul cristianesimo (*ablandados*) e abituati alla pace (*aficionados*) costituivano le premesse per la loro evangelizzazione.

Tutte le parole che rappresentano il processo della conversione si riferiscono a due dinamiche, l'addomesticamento del barbaro e la sua rinuncia totale al passato, che dovevano essere necessariamente realizzate se si voleva che gli indigeni divenissero “frutti” delle missioni, ossia nuovi uomini. L'indigeno convertito divenne il “frutto” del lungo processo; tuttavia quest'ultimo non si concludeva con la raccolta dei frutti: essi dovevano essere conservati. Il glossario che raffigura la realtà della conversione indigena utilizza due voci per indicare gli scopi religiosi e politici del lavoro missionario. La metafora della cristianizzazione come processo di raccolta dei frutti viene descritta vividamente a Concepción da Valdivia, il 7 settembre 1613. Tutto il lavoro missionario e il progetto politico della pace assunsero la morfologia del frutto raccolto⁸¹¹. La preoccupazione missionaria dei frutti venne filtrata da un passo di *Matteo*, 12, 33⁸¹² in cui il percorso missionario appare più complesso, dato che non si dovevano solo

⁸⁰⁷ “Destos había muchos casos milagrosos en que pudiera dilatarme más de lo que pretendo, pero acabo con el que sucedió a una mujer, la cual se sintió indispueta de una apostema que por la modestia y recato temía manifestarla. Pidió a su confesor una misa; creció el mal aún después de dicha; había ya determinado ponerse en voluntad y ojos de los médicos, temiendo el riesgo de la vida, mas no desconfiada del santo. Una noche que le apuraba reciamente el dolor, le invocó con particular afecto y instantáneamente advirtió que maduraba la apostema, estando antes empedernida y *sin muestras de ablandarse*, y juntamente abrió boca, que fue su total remedio. Conoció de donde le venía el bien y vino después a nuestra casa a confesar y comulgar y agradecer al santo la cura repentina”, in ARSI, *Chil.* vol. 6, foll. 174v-175.

⁸⁰⁸ “*aficionados* a quedarse aquí en esta Raya”, Luis de Valdivia a Filippo III, 20 ottobre del 1614, in BN, *Mss M*, tomo 116, doc. 2007. In una altra lettera scritta a Filippo III, il 30 settembre del 1612, Valdivia descrisse l'abitudine della pace: “Yo traxe de Lima unos indios de Chile que fueron tomados en la guerra y estaban cautivos, a los cuales y a otros muchos se dio libertad para este fin. Venían bautizados y bien instruydos en nuestra Fee cathólica y muy *aficionados a la paz y quietud y aptos para persuadirla*”, in BN, *Mss M*, tomo 117, doc. 2052 (il corsivo è nostro).

⁸⁰⁹ “*aficionándolos* cada año más a la quietud, con que va creciendo el número de los *quietos*”, Luis de Valdivia a Filippo III, 15 marzo del 1617, in BN, *Mss M*, tomo 119, doc. 2093 (il corsivo è nostro).

⁸¹⁰ “algunas cosas de las que los pueden atraer a conservarse en quietud y aficionen a los demás a lo mismo”, Luis de Valdivia a Filippo III, 20 ottobre del 1614, in BN, *Mss M*, tomo 116, doc. 2007.

⁸¹¹ “pues en solos 15 meses hay ya fruto cogido y esperanças próximas de la paz y más fuerça debe hazer a Vuestra Majestad la experiencia de sesenta años de guerra con tanto daño y sin fruto derramamiento de tanta sangre de españoles, destruçiones de çiudades que la de solos quince meses en que sin guerra han dado paz mill y ochoçientos yndios y hay las esperanças dichas de los demás sin que se haya derramado más sangre que la de tres mártires para riego del fruto que quedamos cogiendo”, in BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1861.

⁸¹² “Se prendete un albero buono, anche il suo frutto sarà buono; se prendete un albero cattivo, anche il suo frutto sarà cattivo: dal frutto infatti si conosce l'albero”, in *Matteo*, 12, 33.

raccogliere i frutti, ma anche convertire tutto l'albero: "dal frutto infatti si conosce l'albero". Riformulando il passo biblico, gli indigeni convertiti potevano conoscere l'opera missionaria; quindi, il conservare i frutti veniva anche dal lavoro missionario, principalmente la predicazione e la confessione, che riaffermavano i battesimi e i matrimoni realizzati nelle fasi precedenti⁸¹³. Il frutto conservato era il tentativo di mantenere una zona di esclusione con uomini nuovi – cristiani e vassalli.

Studiando il linguaggio degli attori, si possono capire le tessiture e le complessità dei processi di conversione. Nell'arco temporale analizzato, i missionari, soprattutto Valdivia, concepirono la cristianizzazione attraverso tre fasi, costituite a loro volta da binomi che crearono l'unità religiosa nell'ambito della Guerra difensiva. Il primo binomio, "agasajar/amparar", avvicinava gli indigeni ai lavori missionari sostenuti politicamente dal progetto difensivo e dalla linea di frontiera. Il secondo binomio, "ablandar/aficionar", era la fase in cui i barbari accettavano le parole di Dio attraverso la mediazione missionaria. Il terzo binomio, "frutos/conservar", era l'intreccio degli scopi politici e religiosi: la tranquillità della pace e la luce del vangelo. È certo che questo linguaggio sostenne le pratiche e le fasi analizzate nel sottocapitolo precedente (iniziazione evangelica; mediazione missionaria e insediamento territoriale; le parole di Dio nel cuore e le parole del re nella frontiera), che avevano lo scopo di far diventare uomini nuovi l'indigeno di guerra e il barbaro non cristianizzato, con la riduzione dell'altro e l'addomesticazione del suo spazio. Quindi, il glossario riportato nelle relazioni missionarie rappresenta l'ideale della costruzione di una zona di esclusione; inoltre fu concepito come parte integrante di un progetto complessivo di salvezza. Il progetto fallì, tuttavia le relazioni missionarie permettono di analizzare il linguaggio missionario e le tecniche della conversione gesuita, pensata attraverso la sequenza e la gradualità, e adattata alle fasi politiche della Guerra difensiva. Il progetto religioso e di salvezza era un legno massiccio, un'unità disegnata da Valdivia ed messa in pratica dai missionari; inoltre era caratterizzato da delle sequenze differenziate che attestano i tempi della conversione e i tempi dei gesuiti.

ANTIGESUITI O ANTI-VALDIVIA?

« En Europe, les Jésuites ont été docteurs, théologiens, casuistes, écrivains divers, conseillers de princes et de papes, confesseurs de rois et d'empereurs, diplomates et cardinaux ; en Asie, ils se sont faits médecins, mécaniciens, astronomes, *Brahmènes et Lettrés*, généraux et grands mandarins ; en Amérique, ils ont été rois! »

(Adolphe Boucher, *Histoire dramatique et pittoresque des Jésuites*, 1845)

Nell'Office 2010 in italiano, quando digitiamo la parola "gesuitico" i sinonimi proposti automaticamente sono: "falso", "ipocrita", "subdolo", "simulatore", "ingannevole", "doppio",

⁸¹³ "Juntan para exagerar lo que se da para sustento a todos mis compañeros que están repartidos en varios puestos, haziendo gran fruto en españoles y yndios y con que me an visto siempre ocupado en predicar y confessar yndios y españoles", Luis de Valdivia a Filippo III, 15 marzo del 1617, in BN, *Mss M*, tomo 119, doc. 2093.

“calcolatore”, “fariseo”⁸¹⁴. Office fornisce dei sinonimi in modo trasparente, senza la carica simbolica, filologica e storica che queste parole possiedono. La stessa definizione si trova nell’ultima edizione del *Dizionario della lingua spagnola*, che definisce il “gesuita” come “hipócrita” e “taimado”, nonché nel dizionario della lingua italiana, che definisce il “gesuita” come, “secondo un luogo comune, persona astuta e falsa”⁸¹⁵.

Nel *Dictionnaire Philosophique*, Voltaire indica una via di mezzo nella voce “jésuites, ou orgueil”, utilizzando una scala di grigio per descrivere le polemiche contro i gesuiti:

“On a tant parlé des jésuites, qu’après avoir occupé l’Europe pendant deux cents ans, ils finissent par l’ennuyer, soit qu’ils écrivent eux-mêmes, soit qu’on écrive pour ou contre cette singulière société, dans laquelle il faut avouer qu’on a vu et qu’on voit encore des hommes d’un rare mérite.

On leur a reproché dans six mille volumes leur morale relâchée, qui n’était pas plus relâchée que celle des capucins (...)”⁸¹⁶

Queste definizioni - date da un correttore ortografico automatico, due dizionari e il *Dizionario filosofico* di Voltaire - sono collegate da un filo di lunga durata: le polemiche contro la Compagnia; controversie che sono tuttora in corso. Considerate nell’ambito delle polemiche teologiche-politiche contro l’Ordine, le definizioni suddette presentano complesse tessiture da analizzare. Sin dall’inizio, le polemiche hanno nella Compagnia l’epicentro delle dispute teologiche e politiche di età moderna, ma i contesti, le forme e i personaggi cambiano. Al riguardo, sarebbe molto interessante fare una storia comparata dell’antigesuitismo⁸¹⁷, in cui vengano individuate le divergenze e le convergenze di un fenomeno globale. Se da una parte, le missioni dei gesuiti furono parte della mondializzazione moderna, dall’altra, l’antigesuitismo divenne parte delle problematiche di tale mondializzazione. Una prospettiva analitica quindi può essere valida: lo studio dei gesuiti comporta anche un’analisi degli antigesuiti.

I sinonimi proposti da Office sono indizi della lunga durata del loro uso; quindi devono essere collegati al loro contesto specifico; inoltre si deve intendere l’antigesuitismo come un concetto da problematizzare e da interpretare storicamente. Tra l’Ottocento e il Novecento, il genere letterario e polemico dell’antigesuitismo ebbe una grandissima fortuna⁸¹⁸. Tuttavia non si può dire la stessa cosa per la storiografia gesuita sia interna che esterna, eccetto il libro di Sabina Pavone⁸¹⁹, e la monografia curata da Pierre-Antoine Fabre e Catherine Maire⁸²⁰, che rintraccia nuove linee di ricerca e pone l’argomento sul tavolo degli studi dell’Ordine ignaziano.

Sia nell’Europa moderna che nell’America coloniale, la storia dell’antigesuitismo è caratterizzata da episodi significativi: per esempio nel XVII secolo, il vescovo, poi viceré del Messico, Juan de Palafox⁸²¹, avviò polemiche teologiche e politiche talmente aspre contro la Compagnia, che nel 1653 i gesuiti lo costrinsero a partire per la Spagna. Le critiche all’utopismo gesuitico nel Paraguay persisterono fino all’espulsione dei domini iberici dell’Ordine (1767). In

⁸¹⁴ Questo non succede con l’Office 2010 in spagnolo. Neppure la versione in inglese propone questi sinonimi.

⁸¹⁵ *Dizionario della lingua italiana*, a cura di Anna Cattana e Maria Teresa Nesci (Bologna: Zanichelli, 2003), 324.

⁸¹⁶ *Œuvres complète de Voltaire. Dictionnaire Philosophique*, tome septième (Paris: Chez Furne, Libraire-Éditeur, 1835), 749.

⁸¹⁷ Sulla definizione di “antigesuitismo” si veda la voce scritta nel *DHJ*, vol. I, 177- 89.

⁸¹⁸ Si vedano Michel Leroy, *Le mythe jésuite* (Paris: PUF, 1992) e Geoffrey Gubbit, *The Jesuit Myth* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

⁸¹⁹ Sabina Pavone, *L’astuzia dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII* (Roma: Salerno editrice, 2000); Id., “Ribelli, seduttori, macchinatori, impostori: il complotto gesuita e la sua origine secentesca”, in *Roma moderna e contemporanea* XI (2003): 195-228.

⁸²⁰ Pierre-Antoine Fabre e Catherine Maire (a cura di), *L’antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010).

⁸²¹ Una biografia attualizzata in *DSI*, vol. III, 1158.

Messico e Paraguay nacque una vera e propria coscienza antigesuita, sebbene si verificassero casi simili in tutto il continente: per esempio, nel vicereame peruviano, riguardo i problemi politici della confessione del viceré Toledo. In Cile, l'esempio più noto è costituito dallo sviluppo della Guerra difensiva: polemiche interne ed esterne alimentarono le critiche contro l'Ordine che esercitava poteri politici e religiosi.

Da ricordare è il caso del visitatore gesuita spagnolo, Andrés de Rada, il quale ebbe gravi problemi con Palafox in Messico e il vescovo Bernardino Cardenas in Paraguay. Durante il suo viaggio dal Messico al Cile, egli ebbe duri scontri con i diversi provinciali, poichè scavalcava costantemente il loro potere. Secondo quanto riportato dalle *Costituzioni*, il visitatore sostituiva il lavoro pastorale del Generale, quindi creava problemi anche con Roma.

Due querelle teologiche sul “modo gesuita” - la prima, contro il vescovo di Puebla, Palafox, e la seconda, contro il vescovo di Asunción, Cárdenas, - sono esemplificative dell'uso della figura di Rada in Spagna per fare una critica strutturale alla Compagnia. Rada fu espulso dalla memoria storica della Compagnia, ma riscattato dai nemici dei gesuiti per giustificare l'espulsione dell'Ordine dai domini iberici⁸²². È interessante notare che la figura di Rada ebbe il maggior successo tra il 1768 e il 1774. Nel 1768, un anno dopo l'espulsione, furono pubblicate le *Cartas del venerable siervo de Dios D. Juan de Palafox al Rmo. Padre Andrés de Rada*⁸²³, in cui si riporta la “verità nuda” delle accuse di Rada contro il “giansenismo” del vescovo Palafox. Nel 1774, un anno dopo la soppressione dell'Ordine, venne stampato un curioso libro anonimo dal titolo *Correspondencia de cinco cartas entre NN erudito antijesuita y NN teólogo imparcial*, con il seguente sottotitolo: *La acusación de jansenismo intempestivamente hecha contra la doctrina del venerable Juan de Palafox*⁸²⁴. Questo perfettamente potrebbero essere coincidenze di stampa. Inoltre, nello stesso anno (1774) fu pubblicato un altro libro in due volumi, contenente le polemiche tra Rada e Cárdenas, quindi si potrebbe ipotizzare un uso prolungato delle dispute di Rada nell'America coloniale. Per gli antigesuiti spagnoli, Rada divenne la dimostrazione dei problemi politici e teologici creati dai gesuiti nei domini iberici. La *Colección general de documentos, tocantes a la persecución que los regulares de la Compañía suscitaron tenazmente por medio de sus jueces conservadores y ganando algunos ministros seculares desde 1644 hasta 1660 contra el Ilmo. y Rmo. sr. fray Bernardino de Cardenas*⁸²⁵ conferma ancora una volta l'uso del gesuita Rada per giustificare l'espulsione della Compagnia.

Un altro caso, già citato nel primo capitolo, dove è stata trattata la vicenda editoriale del manoscritto *Flandes indiano*, è costituito dai problemi di successione e di unione tra la Viceprovincia del Cile e la Provincia del Paraguay (1665-1666): dopo duri scontri tra il visitatore Rada e il Viceprovinciale Diego de Rosales, Roma dovette intervenire castigando Rosales e i “gesuiti cileni”. Nelle lettere gesuite scritte dal Cile, fu sempre evidenziata la paura che questi casi di indisciplina interna potessero essere utilizzate contro loro stessi.

Nell'Europa moderna, l'antigesuitismo fu avviato a Salamanca da Melchor Cano, il quale accusò i gesuiti di essere eretici *alumbrados*⁸²⁶; quindi, il teologo Tomás de Pedro considerò gli *Esercizi Spirituali* un manuale “scandaloso ed eretico”⁸²⁷. Una vicenda editoriale antigesuitica fu

⁸²² Secondo Javier Burrieza tali polemiche furono “rescatadas décadas e incluso algunas centurias después, cuando era necesaria justificar la expulsión de 1767”, in *Jesuitas en Indias*, 401.

⁸²³ (Madrid: Imprenta de don Manuel Martín, 1768).

⁸²⁴ Madrid, 1774.

⁸²⁵ (Madrid: En la Imprenta Real de la Gaceta, 1768).

⁸²⁶ *DSI*, vol. I. 47-51. Sugli *alumbrados* si veda anche Stefania Pastore, *Un'eresia spagnola: Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)* (Firenze: Olschki, 2004).

⁸²⁷ Sui “primi gesuiti” prima del 27 settembre del 1540, si veda O'Malley, *The First Jesuits*, 23-50.

scatenata dal libro del gesuita spagnolo Juan de Mariana, *De rege et regis institutione* (1599), che diffuse l'immagine dei gesuiti come promotori del "tirannicidio", per altro aggravata dalla morte di Enrico IV a Parigi nel 1610. Inoltre, due libri circolarono con grande fortuna: il *Catéchisme des jésuites ou le mystère d'iniquité* (1602) di Etienne Pasquier, e, soprattutto, la *Monita Secreta* (1614) dal gesuita espulso Jérôme Zahorowski, che conteneva le istruzioni segrete, presumibilmente disposte dal Generale Acquaviva, su come conseguire autorità tra i Re, i principi e la società⁸²⁸. Nel Settecento, il "discorso sulla Compagnia di Gesù" di d'Alembert è indicativo della lunga durata delle dispute editoriali sull'antigesuitismo.

Il processo contro il gesuita britannico Henry Garnet, accusato di essere responsabile della "congiura delle polveri" contro il Re Jacopo I (1606), che si concluse con la sua condanna a morte, contribuì a diffondere l'immagine dei gesuiti come inclini al tirannicidio. Diversamente, i "riti cinesi" e i "riti malabareci"⁸²⁹ segnarono le polemiche sulle traduzioni e sull'*accommodatio* realizzate dai gesuiti nelle Indie orientali. Le traduzioni, principalmente quelle realizzate da Nicolas Trigault e Matteo Ricci⁸³⁰, alimentarono una fiamma che non si spense fino alla *Bolla Ex Quo* nel 1742⁸³¹.

Un capitolo fondamentale delle polemiche è costituito dalle *Lettres Provinciales* (1656-1657)⁸³², scritte in anonimato da Blaise Pascal, il qual da un lato, distrusse la morale gesuita, e dall'altro, difese l'ortodossia di Port-Royal, criticando quindi la *casuistique relachée* dei gesuiti. Dalle *Provinciales* emerge un'immagine che gesuiti riuscirono difficilmente ad allontanare: appaiono come l'Ordine dei "rilassati moralmente", i "simulatori", praticanti della casistica e distruttori della "morale cristiana". Le lettere di Pascal sostengono un antigesuitismo moderno, che, da un lato, credè le teorie del complotto, che fino ad oggi hanno avuto come protagonisti i compagni di Cristo, e dall'altro, intensificò le narrazioni trionfaliste ed eroiche sulla Compagnia di Gesù.

Emerge che l'antigesuitismo fu un fenomeno multiforme che presenta varie aspetti da indagare⁸³³. È chiaro che i problemi derivati dalla confessione di personaggi politici, dall'uso e l'abuso della casistica⁸³⁴ e il collegamento stretto con la dimensione politica furono i principali argomenti di critica.

Sia il caso europeo che quello americano consentono di delineare alcuni caratteri generali del fenomeno dell'antigesuitismo moderno: esso fece capo all'istituzione e fu strutturato culturalmente dall'inizio dell'Ordine a Montmartre. Diversamente, l'antigesuitismo americano fu decentrato dall'istituzione e fortemente individualizzato. Sebbene nel linguaggio, nelle pratiche e nella realtà dell'antigesuitismo si verificassero divergenze tra i fenomeni americani ed europei, fu unanime il sostegno all'espulsione dei gesuiti dai domini iberici nel 1767 e alla soppressione dell'Ordine nel 1773. Un altro motivo di convergenza, data la rilevanza globale della missione, fu costituito dal Paraguay nel XVIII secolo: la guerra dei guaraní contro la Monarchia, sostenuta

⁸²⁸ Su quest'argomento il libro scritto da Pavone, *L'astuzia dei gesuiti*.

⁸²⁹ *DSI*, vol. III, 1327-29.

⁸³⁰ Su questa problematica si veda Carlo Ginzburg, "Ancora sui riti cinesi". Si veda anche Sang Keum Kim, *Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Response to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644* (New York: Peter Lang, 2004).

⁸³¹ Ginzburg, "Ancora su riti cinesi".

⁸³² Blaise Pascal, *Le Provinciali [ossia le Lettere scritte da Louis de Montalte a un Provinciale suo amico e ai RR.PP. Gesuiti sulla morale e la politica di quei Padri]*, a cura di Paolo Serini (Bari: Laterza, 1963).

⁸³³ Il volume collettivo *L'antijésuites* è un esempio dell'antigesuitismo come un fenomeno multiforme e con varie tessiture.

⁸³⁴ Uno sguardo generale sulla "casistica" in Albert Jonsen e Stephen Toulmin, *The abuse of casuistry: a historical of moral reasoning* (Berkeley: University of California Press, 1989), sui gesuiti, in particolare, 139; 142-43; 146-47; 151.

dai missionari, creò un forte spirito antigesuita nelle due rive dell'Atlantico⁸³⁵. La “tentazione dell'utopia”⁸³⁶, attraverso l'esperimento delle riduzioni nel Paraguay⁸³⁷, costituisce un caso complesso di antigesuitismo americano. L'importanza di questo territorio andava oltre i territori della Monarchia spagnola.

L'antigesuitismo americano ebbe un fondamento politico, economico e culturale. In Europa, invece, presentò una componente cultural-politica più articolata e sostenuta dal giansenismo, dal gallicanismo, dal regalismo iberico e dall'“antigesuitismo dei gesuiti”⁸³⁸, esemplificato dal generalato di Tirso González de Santalla (1687-1705) e dalla sua lotta contro il probabilismo, trionfante all'interno della Compagnia.

Tutti questi casi di attacco all'Ordine forniscono spunti per future ricerche. Com'è stato affermato da Pierre-Antoine Fabre e Catherine Maire, si deve operare un passaggio dall'antigesuitismo inteso come un genere letterario polemico - riempito di stereotipi e opuscoli, mito multiforme e difficilmente ridotto a un'origine - a un antigesuitismo come fenomeno storico, quindi a una geografia, demografia e cartografia dello stesso, indicando i personaggi, i discorsi, i luoghi e i fenomeni⁸³⁹.

Un piccolo frammento di tale geografia, demografia e cartografia dell'antigesuitismo moderno è costituito da i prolegomeni, lo sviluppo e le conseguenze del progetto della Guerra difensiva nel Cile coloniale. Il progetto suscitò delle fasi antigesuitiche mai viste, il cui scopo pratico fu quello di annullare la concettualizzazione e la pratica della pacificazione gesuita lungo la frontiera di guerra e di fronteggiare la personalità del gesuita Valdivia, il quale, all'occhio dell'élite coloniale e degli altri membri degli ordini religiosi, sembrava oltrepassare i limiti dei poteri religiosi e del potere dell'élite coloniale; e quindi dimostrare al centro politico spagnolo il fallimento della Guerra difensiva.

Alla ricerca del sostegno politico e morale del progetto, i dialoghi tra periferia, vicereame e Monarchia resero Valdivia un personaggio sottoposto a rumori, persecuzione politica e a polemiche religiose. Ciò è confermato dall'antigesuitismo coloniale-cileno: non si trattò di un attacco sistematico all'Ordine, piuttosto le polemiche furono rivolte a Valdivia e alla sua idea di “pace” e di “guerra”. Quindi, fu un antigesuitismo personalizzato e decentrato dell'istituzione. Queste polemiche ebbero conseguenze nelle dinamiche interne della Compagnia? Modificarono i rapporti politici tra Roma, la Compagnia in Cile e le élite coloniali? Si può affermare che l'avvio della polemica contro la Guerra difensiva e Valdivia determinò un antigesuitismo coloniale di media durata, che, recepito da Roma e dai poteri centrali americani della Compagnia, modificò

⁸³⁵ Lía Quarleri, *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009); Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones guaraníes* (Buenos Aires: Editorial SB, 2009).

⁸³⁶ Utilizzo il termine del libro scritto da Ruben Bareiro Saguier e Jean Pierre Duviols, *Tentación de la Utopía. Las misiones jesuíticas del Paraguay* (Barcelona: Tusquets-Círculo, 1991). “Si nos atenemos a la definición del creador de la palabra utopía: “lugar de ninguna parte”, sería difícil encuadrar las misiones jesuíticas del Paraguay en la citada categoría. Pero prosiguiendo con la caracterización de Tomás Moro, “la mejor de las Repúblicas”, podemos ir acercando la realización reduccional a un proyecto utopista. También por su localización en una isla, en este caso es una isla en medio del océano de tierra de la América del Sur. Sobre todo, considerando la etimología de la palabra a-islar, “convertir en isla”, que es el expediente geopolítico, utilizados en las misiones. Hay que considerar, por otro lado, que toda utopía constituye esencialmente una tentación, un proyecto que va a ser realizado, un objetivo que se pretende alcanzar”, 39.

⁸³⁷ Alberto Armani, *Città di Dio e Città del Sole. Lo Stato gesuita dei Guaraní (1609-1768)* (Roma: Edizioni Studium, 1977). Cfr. Negro e Marzal, *Un reino en la frontera*.

⁸³⁸ Su questo termine si vedano Sabina Pavone, “Antijésuitisme politique et antijésuitisme jésuite: une comparaison de quelques textes”, in *L'antijésuites*, 139-64 e Emilio La Parra, “L'antijésuitisme des jésuites: *Historia interna de la Compañía de Jesús* du P. Miguel Mir”, in *L'antijésuites*, 221-37.

⁸³⁹ Ecco le loro indicazioni: “L'antijésuitisme devait sortir de son ghetto polémique et devenir un objet d'histoire, dont on s'est attaché à étudier les différentes figures, et leur évolutions”, in *Les antijésuites*, 8.

lo sviluppo politico dei gesuiti. Sebbene le critiche fossero concentrate sulle pratiche di Valdivia, finirono tuttavia per estendersi anche ai rapporti tra la Compagnia e la società coloniale.

Tra il 1610 e il 1626, le critiche a Valdivia si tradussero in gravi episodi, tra cui due segnarono le dispute contro le idee del gesuita; l'uno, verificatosi nel mondo religioso, è costituito dal sermone tenuto nel 1612 nella cattedrale di Santiago dal francescano Pedro de Sosa che, con il racconto ironico di un sogno, distrusse il progetto di Valdivia:

“Subido al púlpito antes de persignarse sacó un papel y leyéndole dijo: Dice esta Cédula que Padre Predicador declare unas palabras que se le oyeron decir esta noche a grande voces durmiendo, que son, *tracten fabrilia fabri*, y luego volviéndose al coro dijo, y Vuestras Reverencias m mandan lo declare, Válgame Dios lo que pasa entre nosotros, quieren que se diga en el Púlpito. Pues el caso es que yo soñé esta noche que era soldado y con deseo de valer más me fui al Rey y le traté muchas cosas de Teología, el Rey se rió de mí, y yo le dije que no se riese, que aunque estaba en hábito de soldado había estudiado Teología, y con éstas y otras razones convencí al Rey el cual me dijo si me atrevía a sustentar esto delante de otros Teólogos, y respondiéndome yo que sí (...) Luego hice muchos pareceres y yo los envié a diversas partes y a Salamanca y enviándolos allí dijeron que todo aquello eran disparates de loco, que cada uno trata de su menester, el Soldado de Soldadesca, el Teólogo de Teología, que lo demás era locura y ambición disimulada”⁸⁴⁰

Dal mondo militare, vengono fatte feroci critiche, tra il 1607 e il 1614, con il manoscritto *Desengaño y reparo de la guerra en el Reino de Chile*, di Alonso González de Najera, protagonista alla frontiera dal 1601. Questo testo fu filtrato non solo dalle esperienze militari dell'autore nelle Fiandre, nelle Fiandre indiane e il qualità di governatore di Porto Ercole in Toscana, ma anche dal problema dei *moriscos* nella penisola iberica. Con una dedica al Conde di Lemos, esso presenta le problematiche universali create dalle aspirazioni iberiche; costituisce un ambizioso progetto di guerra e di conquista, sostenuto dal governatore García Ramón e presentato a Filippo III, con lo scopo di fermare il progetto di pace presentato alla Corte:

“A lo cual podré dar por descargo, que aunque entre los pocos españoles que sirven a SM en el reino de Chile, no dejaría de haber algunos que fuesen no menos ejercitados (como dicen los poetas) en la escuela de Minerva, que en la de Marte, como es él solo el que predomina en guerra tan seguida y continuada, no hubiera permitido que el sabroso ejercicio de la pluma suspendiera por ningún tiempo el riguroso de la lanza, para haberse podido encargar deste cuidado otro talento de más satisfacción que el mio. Y porque se me podrá replicar, que pues de tanta parte de las cosas que escribo, confieso que fui testigo, que cómo yo sólo pude particularmente en escribirlas entra tan usado rumor de trompetas y tambores, responderé a ello, que tampoco me hubiera sido a mi posible (por la misma razón) el poderlas hacer notorias, hallándome en los contrastes de la guerra, si aquel reino no me hubiera obligado a venir a España, a que, como soldado, informara a SM del peligroso estado de aquella conquista, cansado de haber enviado religiosos y personas de papeles”⁸⁴¹

⁸⁴⁰ “Relación de lo que el Padre Guardian de San Francisco predicó en la ciudad de Santiago del Reyno de Chile contra las órdenes de Su Majestad que truxo el Padre Luis de Valdivia”, in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 31-32. Trascritto da Zapataer, *La búsqueda de la paz*, 211-13. Altri documenti scritti da Sosa sono stati riportati da Medina in *BHCh*, vol. II, 132-208. Valdivia, il 30 agosto del 1613 narrò questa vicenda al provinciale di Toledo: “Algunos testimonios me han levantado con la pasión, por ser las materias odiosas, y ha querido nuestro señor que por sentencia pública pareciese la verdad contra uno de ellos que llevó contra mí y contra estos medios un fraile San Francisco que fue a España, lo cual supes después de él ido y el señor Presidente, a petición de la Compañía, lo examinó jurídicamente y se probó ser testimonio y dio la sentencia contra los falsarios, que irá auténtica al Consejo en esta ocasión y de otro testimonio se desdijo públicamente ante escribano el que lo levantó y como no parase en más que en pérdida de mi reputación la paz de este reyno y conversión de estos indios y el servicio de Su Magestad honra y vida tengo ofrecida días a con esperança de la eterna que de Dios a vuestra reverencia después de mucho colmo de sus dones”, in AN, *FJ*, vol. 424, fol. 161.

⁸⁴¹ González de Najera, *Desengaño y reparo*, 8.

L'antigesuitismo incentrato su Valdivia trovò nei testi dei cronisti e dei memorialisti giuridici la trascrizione delle polemiche e delle critiche di media durata. Hernando Machado (1621)⁸⁴², Luis Tribaldos de Toledo (ca. 1625)⁸⁴³ e Jerónimo de Quiroga (ca. 1690)⁸⁴⁴, tra altri, descrissero il contesto delle polemiche contro la Guerra difensiva e le critiche contro il gesuita.

Queste due vicende illustrano a un primo livello le problematiche più note della Guerra difensiva, viste da una prospettiva dell'antigesuitismo.⁸⁴⁵ Tuttavia, ci sono altri aspetti da indagare: per esempio, i prolegomeni del progetto difensivo (1604-1610) offrono un altro panorama riguardo il gesuita. Il sostegno morale e religioso da parte dei membri di altri Ordini religiosi emerge nelle lettere scritte in quel periodo. La pace gesuita venne quindi considerata l'unica soluzione per fermare la tragedia della guerra. Quali furono i motivi che distrussero il sostegno al progetto difensivo? Se ne possono individuare due: da un lato, la morte dei tre gesuiti a Elicura nel 1612; e dall'altro, la personalità di Valdivia e le sue pratiche politiche, che suscitarono critiche contro le attività gesuitiche. Dalle lettere gesuitiche emerge che ciò determinò un clima di "persecuzioni contro la Compagnia", interpretate da Roma come un vero pericolo per lo sviluppo politico e religioso della Compagnia stessa nel Cile coloniale, ma soprattutto per lo sviluppo dei ministeri dei gesuiti.

È pervenuto un ricco repertorio di documenti riguardo le polemiche sull'effettività della Guerra difensiva e sulle persecuzioni, incentrate sul ruolo politico e la personalità del gesuita Valdivia⁸⁴⁶. Si deve aggiungere che le lettere scritte dai governatori Alonso de Ribera e Alonso

⁸⁴² "Si la guerra es justa o no, juzgaran tan sabias doctas y cristianas personas como Vuestra Majestad tienen en sus Consejos. Advertiendo que no basta para seguirse una guerra el ser justa, sino necesaria, como decía el grande Augusto, porque ella es tan penosa, tan llena de prejuicios y pecados, en el principios, medio y fin, que ningún príncipe se meterá en ella, sino es por la pública paz, a que sólo parece se reduce su justicia, y aventurado, por uno que gaste, a ganar mil. Y aunque el defenderse no es hacer guerra, sino necesidad, la prudencia muestra que quien, porque no le hiriesen en l escudo, pusiese a peligro serlo en la cabeza, no la acertaba. Asimismo se debe considerar que la guerra de Chile es una de las mayores cosas de importancia de gasto que Vuestra Majestad tiene, porque es presuponer que tiene de juro perpetuo para Chile doscientos y cincuenta mil ducados y cien españoles que cada año se ahogan y muere; que desde el año de seiscientos y siete hasta el de seiscientos y veintiuno ha gastado Vuestra Majestad cuatro millones y doscientos, y cuatro millones y quinientos y noventa y siete mil pesos, en que no va puesto lo que la real hacienda, estancias vacas y obraje han valido estos tres años últimos, que como estoy en Lima no lo pude sacar, in Jesús Panigua e María Isabel Viforcós, *El humanismo jurídico en las Indias: Hernando Machado* (Badajoz: Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial de Badajoz, 1997), 166-68.

⁸⁴³ "En estas dificultades se hallan las cosas de Chile por aquel tiempo, por una parte aguardando el situado y las nuevas órdenes que traía el padre Valdivia, y por otra esperando por horas el nuevo gobernador que había de hallar bien flacas las fuerzas de nuestra parte para resistir al orgullo de los indios, cada día mas soberbios y atrevidos, siendo la causa el hacerseles con remisión la guerra, que sin con bastante poder se executara, estuviera la tierra en sugesion, porque realmente el haberse dilatado tantos años y en ellos haber sucedido tantas desgracias a los nuestros ha procedido de haberse guerreado con pocas fuerzas y menos coraje, mudando los gobernadores cuando eran convenientes por otros no tales, y asimismo por la fantástica vanidad de nuestra gente, presumiéndose siempre temidos de los indios, sin serlo, y a esta causa, viviendo con más seguridad de la que tenían entre sus enemigos, como diversas veces con su daño lo han experimentado", in Luis Tribaldos de Toledo, *Historia General de las continuadas guerras i difícil conquista del gran Reino i Provincias de Chile, desde su primer descubrimiento por la nación española, en el orbe antártico, hasta la era presente*, a cura di María Isabel Viforcós (León: Universidad de León, 2009), 416.

⁸⁴⁴ "Cuando las armas se hallaban en Chile tan respetadas como temidas, según queda declarado, hubo quien tuviese por más conveniente la guerra defensiva, que siempre fue indecente a los victoriosos y solo forzosa a los que no tenían fuerzas para conquistas. Solo es menos peligrosa para el ejército, porque dentro de las Plazas bien pertrechadas y abastecidas acecha las ocasiones favorables para emplear las armas. Entretanto que nuestro victorioso Merlo conseguía tan loables hazañas, paso al Perú un religioso de la sagrada Compañía, llamado Luis de Valdivia, a proponer al Virrey las conveniencias que se seguirían de la guerra defensiva y de la suspensión de las armas, y tales razones propuso que se conformó el Virrey con su dictamen, sin considerar que se frustraba el intento y que se perdía el sudor y sangre derramada en lo que se había corrido, parando en la mitad de la carrera sin llegar al fin, donde se hallaran la gloria y el descanso", in Jerónimo de Quiroga, *Memorias de los sucesos de la Guerra de Chile, [1690-1692]*, a cura di Sergio Fernández (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1979), 320.

⁸⁴⁵ Si veda Zapater, "Controversias en torno a la Guerra defensiva", in *La búsqueda de la paz*, 109-28.

⁸⁴⁶ "Carta de Alonso Cid Maldonado a Felipe III, San Bartolomé de Gamboa, 3 aprile del 1613", in BN, *Mss. M*, tomo 112, doc. 1893; Pedro Lisperguer, "Petición del procurador del reino de Chile dio en la audiencia pidiendo remedio, 16 gennaio del 1613", in BN, *Mss. M*, tomo 112, doc. 1889; "Carta de Diego de Ulloa, 8 gennaio del 1613", in AGI, *Chile*, 33; "Cabildo de Santiago a

García Ramón, tra il 1600 e il 1617, ebbero come protagonista le pratiche e il linguaggio del gesuita Valdivia. Il filo conduttore di queste polemiche è costituito dalle critiche contro Valdivia e non contro la Compagnia, configurando un antigesuitismo valdiviano e non un antigesuitismo istituzionale o culturale.

Quando Valdivia lasciò il Cile nel 1619, Muzio Vitelleschi finalmente respirò tranquillo⁸⁴⁷, così il provinciale Oñate. Sono noti i problemi tra il provinciale del Paraguay e Valdivia; tuttavia quelli tra il Generale e il gesuita ebbero un'altra sfumatura. Se lettere scritte dal mondo politico e religioso, contrari al progetto di pace, tracciano il cosiddetto antigesuitismo valdiviano, i documenti scritti da Roma, tra il 1620 e il 1622, tramite le "persecuzioni" contro Valdivia, segnalano la preoccupazione romana riguardo i rapporti tra la Compagnia e la società coloniale. L'immagine di Valdivia come mediatore politico e religioso tra la Compagnia e le reti sociali, per Roma costituiva un gravissimo problema, dal momento che sarebbe potuto diventare anche mediatore dell'antigesuitismo. Roma fece un'intelligente azione politica quando decentrò istituzionalmente le polemiche e le "persecuzioni": comunicò alla Compagnia cilena e al mondo politico il "ritorno" ai ministeri religiosi dei gesuiti, tralasciando il progetto di pace della Guerra difensiva. Secondo Vitelleschi, il ritorno di Valdivia in Spagna e l'abbandono del progetto difensivo, fu il modo perfetto di affrontare le "persecuzioni" e le "calunnie" contro Valdivia stesso. Roma ebbe paura che le persecuzioni potessero oltrepassare la personalità del gesuita e quindi estendersi alle dinamiche istituzionali⁸⁴⁸. Vitelleschi approfittò del fatto che l'accusato si trovava in Spagna. Sebbene la Guerra difensiva fino al 1626 fece parte della politica ufficiale della Monarchia, il Generale dispose il "ritiro" dei suoi sudditi dal lavoro politico in relazione al progetto difensivo, lasciando aperta la strada del lavoro missionario⁸⁴⁹.

Il 6 febbraio 1620 il rettore del Collegio di Concepción, Juan Romero⁸⁵⁰, scrisse al Generale riguardo le problematiche del collegio. La risposta del Generale, spedita nel 1621, esordisce descrivendo i problemi burocratici sia del collegio sia della provincia, quindi affronta il vero problema di comunicare ai gesuiti che non dovevano interferire nella gestione della Guerra difensiva:

"Huelgome mucho del grande servicio que ha hecho a nuestro Señor el Padre Luis de Valdivia en ese Reyno, aunque haya sido a costa de tantas persecuciones como se han padecido; pero hemos experimentado los graves inconvenientes que se siguen de *entremeternos en los arbitrios de guerra defensiva*, y ordenes de

Felipe III, 9 aprile del 1614", in AN, *VM*, vol. 290, foll. 30-36; "Fray Domingo de Villegas a Felipe III, Santiago, 10 aprile del 1614", in BN, *Mss. M*, tomo 116, doc. 2012; "Carta del Convento de Santo Domingo a Felipe III, Santiago, 10 aprile del 1614", in AGI *Patronato* 229, r.34, n.1; "Carta de Diego de Villarreal, 10 aprile del 1614", in AGI, *Chile* 33; "Carta del Cabildo de Santiago a su Majestad, 24 marzo del 1616", in BN, *Mss. M*, tomo 11, fol. 109-11; "Resumen de las acusaciones del padre Luis de Valdivia y réplica del gobernador Alonso de Ribera, 16 agosto del 1614", in BN, *Mss. M*, tomo 111, fol. 235-39; Cristóbal de la Cerda, "Informe sobre el padre Luis de Valdivia" 1621, in Gay, *Documentos*, vol. II, *BFCCCh*, 195-206; "Carta del gobernador de Chile, don Pedro Ozores de Ulloa sobre el estado en que halló las cosas de aquel reino a la Real Audiencia de Lima, 7 febbraio del 1622", in BN, *Mss. M*, tomo 124, foll. 17-18.

⁸⁴⁷ Sui rapporti tra Vitelleschi e Valdivia si veda Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 263-96.

⁸⁴⁸ In una delle prime lettere scritte da Vitelleschi dopo il viaggio di Valdivia, il Generale era già informato delle "persecuzioni" contro Valdivia. La lettera fu spedita al rettore del collegio di Concepción, Francisco Vazquez: "Estoy informado de lo mucho que ha trabajado el Padre Luis de Valdivia en ese Reyno, y me huelgo que VR como testigo de vista lo confirme en la de 18 de noviembre de 1619 y para el premio de sus buenos merecimientos fuesse mas cumplido permitió nuestro Señor que tuviese tanta ocasión de exercitar la paciencia levantándose contra el buen Padre muchas persecuciones. No dudo sino que allá se sentirá su falta pero suplicase lo mejor que se pudiere, y el Padre Provincial está encargado de hacerlo", in *A mis manos han llegado*, doc. 316, 216.

⁸⁴⁹ Questo è stato indicato da Zapater: "Se dio un nuevo giro a la orientación indigenista. Se estimó que la política de Guerra defensiva escapaba a las atribuciones de la Orden. Correspondería ser aplicada por la autoridad civil. Pensaban que la actuación del padre Valdivia, por la implicancia sociopolítica que originaba, acarrearía críticas a la Compañía", in *La búsqueda la paz*, 31.

⁸⁵⁰ Dati biografici in *Catalogo*, 224.

su Majestad importa en todo caso que *no se trate más de esa materia*. Sino dejarla a los ministros del Rey y nosotros atendamos solamente a nuestros ministerios, que esto es lo que conviene a la mayor gloria de nuestro Señor, a la paz y quietud de esa Provincia; y me consuelo que VR este tan puesto en esto; y me persuado que con su mucha religión y prudencia habrá aplacado a los que estaban sentidos de la Compañía y ganando las voluntades de los menos affectos en orden a hacer el fruto en sus almas que deseamos”⁸⁵¹

Nella Terza Congregazione Provinciale del Paraguay (1620,) il decentramento dei “mormorii” venne fatto dall’interno: i gesuiti del Paraguay chiesero di abbandonare la Guerra difensiva e di ritornare ai “ministeri” della Compagnia⁸⁵². Con ogni probabilità la risposta alla Congregazione Provinciale fu redatta nello stesso periodo della missiva spedita al rettore del Collegio di Concepción, Juan Romero (1621), considerato che egli utilizzò lo stesso linguaggio. Il documento conferma tutto ciò che fu stipulato dalla Congregazione:

“Bien entendemos que tales negocios ni son conformes a nuestro instituto ni útiles para los ministerios de las almas, y aunque nos alegramos de que hasta ahora hayan sucedido con prosperidad, mucho hubiéramos querido que jamás los hubieran emprendido los Nuestros”⁸⁵³

Per Vitelleschi, il problema non era la Guerra difensiva, come politica di pacificazione ed evangelizzazione, bensì le persecuzioni e gli inconvenienti derivati dalla partecipazione politica di Luis di Valdivia al progetto difensivo. La medicina contro i rumori era quindi ritornare a “nuestros ministerios” con lo scopo di “far tacere” quelli che “estaban sentidos de la Compañía y ganando las voluntades de los menos affectos”. Lo sviluppo di questa nuova linea guida romana trova conferma in una lettera spedita a Concepción nel 1622 e indirizzata al gesuita Rodrigo Vásquez:

“Pues van *cessando las calumnias que en ese Reyno opponian a los de la Compañía al passo que los de ella se van retirando del arbitrio de la guerra defensiva*, como VR me dice en la de 13 de marzo del año pasado, muy convenientes es que de todo punto alcemos mano de esto, y cessaran tan grande queexas como han dado de nosotros, y haremos más fruto espiritual con nuestros ministerios, que es lo que debemos procurar y pretender. Y así ruego a VR encarecidamente que, de su parte ayude en cuanto pudiere a que esto tenga efecto; en orden a lo cual, ha concedido al Padre Luis de Valdivia licencia para quedarse en Hespaña pues por el dicho arbitrio estaba tan odiado en esa tierra”⁸⁵⁴

Allontanare i gesuiti della Guerra difensiva significava porre fine alle calunnie, alle opposizioni e alle denunce contro la Compagnia derivate dall’odio verso Valdivia. Vitelleschi decentrò le problematiche dell’Ordine e concentrò il problema nei sentimenti avversi al gesuita. Allo stesso tempo, egli focalizza la “nuova Compagnia” nella pratica di raccogliere il “frutto spirituale” mediante i ministeri propri dei gesuiti. Quali erano questi ministeri? In un’altra lettera del 1622, indirizzata al “Regimiento y ciudad de Santiago de Chile”, il Generale specificava come il lavoro della Compagnia fosse la predicazione, la confessione e le opere di carità in

⁸⁵¹ *A mis manos han llegado*, doc. 346, 229 (il corsivo è nostro).

⁸⁵² “Ya que el arbitrio sobre la guerra de Chile encomendado por el Rey Católico al P. Luis de Valdivia, aunque hasta ahora ha tenido feliz resultado y es piadoso en sí y ejecutado con toda modestia y religión por el dicho Padre, nos ha traído numerosos y enormes inconvenientes de murmuraciones, persecuciones y alejamiento de nuestros ministerios, pide la Congregación que Nuestro Padre no permita, que dicho arbitrio se encomiende a los sucesores del P. Valdivia en el colegio de Concepción por la Majestad Católica, sino que procure por todos los medios alejar de ellos semejante negocio”, citato da Astrain, *Historia*, vol. V, 632.

⁸⁵³ Astrain, *Historia*, vol. V, 632. Gli atti della Congregazione e la risposta del Generale in ARSI, *Congr.* 61, foll. 256-269.

⁸⁵⁴ *A mis manos han llegado*, doc. 387, 263 (il corsivo è nostro).

conformità al “nostro Istituto” e sanciva il decentramento definitivo dei problemi di Valdivia dalla realtà istituzionale:

“Si el P. Luis de Valdivia ayudo en lo que pudo a que se pusiesse en práctica el arbitrio de la guerra defensiva, fue por que el Rey se lo mando, y porque se entendió que en esto no solo sería servido su Majestad sino también ese Reyno; pero ya que el suceso no ha sido como se esperaba Vuestra Señoría puede estar muy cierta que los de la Compañía no atenderán más ese particular, sino solamente a servir a Vuestra Señoría con sus *ministerios predicando confesando y exercitando las demás obras de charidad en que se emplean para ayudar a la salvación de nuestros próximos conforme a nuestro instituto*. Antes de recibir la de Vuestra Señoría de 20 de abril del año pasado había yo dispuesto las cosas de modo que el dicho Padre Luis de Valdivia se quedase en Hespaña, y el mesmo lo ha deseado y pedido, agora me huelgo más de habérselo concedido porque me consta ser este gusto de Vuestra Señoría a quien deseo dárselo y servir en cuanto se ofreciere; y estudiere en mi mano correspondiendo en esto a la grande merced y favor que Vuestra Señoría hace a la Compañía y a la que esperamos recibir”⁸⁵⁵

Il documento tenta di comporre i rapporti tra la dimensione politica del Cile e la Compagnia attraverso il ritorno alle pratiche stabilite dall’Istituto: secondo il Generale si doveva ritornare al “nostro modo di procedere”. Vitelleschi vide nel progetto difensivo un fianco esposto alle critiche contro la Compagnia, come è stato rilevato, giudizi inquadrati nell’antigesuitismo valdiviano. Roma non voleva che le persecuzioni, le opposizioni e le calunnie andassero oltre e venissero rivolte anche alle Istituzioni; quindi, da una Compagnia politica passò ad essere una Compagnia religiosa con l’intento di modificare i rapporti sociali e politici con l’élite coloniale.

Con ogni probabilità, lo sfondo dell’antigesuitismo strutturale e culturale europeo intensificò le polemiche americane sulle pratiche del gesuita Valdivia, allontanando quindi le “persecuzioni” dalle dinamiche istituzionali della Compagnia, così da recuperare la fiducia sociale perduta.

⁸⁵⁵ *A mis manos han llegado*, doc. 392, 265 (il corsivo è nostro).

PARTE TERZA
LE BATTAGLIE DELLE PAROLE

CAPITOLO VI

EMBUSTEROS: IL GESUITA E IL BARBARO

FARE PARLARE L'INDIGENO. LE CONTRADDIZIONI DELLA GUERRA

Affermare che nei loro testi i gesuiti fecero parlare gli indigeni può sembrare una provocazione. Come un ventriloquo che fa parlare il suo burattino, si possono immaginare i gesuiti che, con una certa frequenza, danno voce agli indigeni nei testi redatti nell'America coloniale. Spesso questi parlamenti si tenevano dopo un fatto di violenza, in caso di personaggi che rifiutavano la cristianizzazione, o nel caso d'indigeni che accettavano il cristianesimo con grande trasporto. Nei documenti sono presenti le voci degli indigeni, dei quali a volte compaiono i nomi, mentre in altre occasioni sono solo personaggi anonimi che confermano le parole messe loro in bocca dai missionari o polemizzano con questi ultimi⁸⁵⁶.

L'analisi di questo aspetto coinvolge in un'altra polemica. Un ingenuo positivismo potrebbe considerare quelle fonti veritiere. Diversamente, un postmodernismo radicale potrebbe individuare in esse una prova per dimostrare che esiste una realtà autonoma al di fuori dei testi e che tutto ciò è una strategia "discorsiva" dell'autore. Tuttavia, si può andare oltre questa visione manichea dell'interpretazione tracciando alcuni punti analitici: questi dialoghi non sono né una visualizzazione degli indigeni, né una ricostruzione della loro storicità, considerato che non parlano i "subalterni". Inoltre non sono discorsi trascritti; né le voci di una resistenza indigena, né l'indigeno anonimo che risponde di sì nei confessionali scritti dai gesuiti. Tali voci informano più sugli autori che sugli indigeni. Si coglie una dissonanza consapevole.

I casi sono diversi: per esempio, le lettere indigene indirizzate al Re; i testi scritti dagli Inca Garcilaso e Guamán Poma; le trascrizioni dei loro miti fondativi, le visioni della conquista spagnola e le trascrizioni giuridiche che contengono indizi della "visione dei vinti", concetto proposto dall'antropologo messicano Miguel León-Portilla (1959)⁸⁵⁷, in seguito ripresa da Nathan Wachtel (1971)⁸⁵⁸.

Queste voci furono costruite attraverso fonti, letture ed esperienze missionarie. Esiste una tradizione che deve essere ricostruita. Di solito si parte da un testo per ricostruire il contesto;

⁸⁵⁶ Un curioso e bellissimo libro del 1703 utilizza i dialoghi tra La Hontan e l'indigeno Adario per dimostrare la verità del cristianesimo ai tempi dell'illuminismo. Ecco un passo dove i gesuiti erano protagonisti: "[La Hontan] Es con gran placer, mi querido Adario, que quiero razonar contigo sobre el asunto más importante que existe en este mundo, ya que se trata de revelarte las más grandes verdades del cristianismo. [Adario] Estoy pronto para escucharte, mi querido hermano, para que me esclarezcas las tantas cosas que los jesuitas nos predicán desde hace mucho tiempo, y deseo que las discutamos con las más grande libertad posible. Si tu creencia es semejante a la que nos predicán los jesuitas, es inútil que entremos en conversación. Porque ellos me han soltado tantas fábulas, que todo lo que puedo creer es que tienen demasiado ingenio para crearlas ellos mismo. [La Hontan] No sé lo que te hayan dicho, pero creo que sus palabras y las mías se ajustarán bien entre sí. La religión cristiana es aquella que deben profesar los hombres para ir al cielo", in Louis Armand de Lom, *Diálogos curiosos entre el autor y un salvaje de buen criterio que ha viajado* (Santiago: Curiosa American, 1985), 19.

⁸⁵⁷ Sugli Inca si veda Edmundo Guillén, *Versión Inca de la Conquista* (Lima: Editorial Milla Batres, 1974); sugli aztechi il fondamentale libro scritto da Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos* [1959] (La Habana: Casa de las Américas, 1969). Approfondirà dopo questi argomenti in *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas* (México: Joaquín Mortiz, 1964). Una raccolta di testi indigeni in Paulo Suess (a cura di), *A Conquista Espiritual da América Espanhola* (Petrópolis: Editorial Vozes, 1992), 21-224.

⁸⁵⁸ Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)* (Paris: Gallimard, 1971). Si veda anche Serge Gruzinski e Nathan Wachtel, *Le Nouveau Monde Mondes Nouveaux. L'expérience américaine* (Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996).

tuttavia per ricostruire questi dialoghi è preferibile seguire il percorso inverso, dal contesto al testo per poi decifrare la voce filtrata dalla scrittura gesuita coloniale.

In tanti casi si utilizzava la voce indigena per dire ciò che non si poteva dire in modo esplicito. Critica e apologia erano quindi costantemente collegate. C'è l'esempio di Hurao, indigeno delle isole Marianne, che fece una feroce critica al colonialismo, incitando alla ribellione e accusando gli spagnoli di diffondere le malattie nell'Isola e di imporre l'uso di vestiti: essa circolò come se fosse una vera arringa tramite l'*Histoire des Isles Marianne* (Parigi, 1700), del gesuita francese Charles Le Gobien. Quest'ultimo fu anche il primo curatore delle *Lettres edifiantes et curieuses*, pubblicate tra il 1702 e il 1776 ed inviate da diverse missioni in Francia. Il gesuita utilizzò la voce di Hurao per fare una critica nascosta al colonialismo spagnolo, che altrimenti non avrebbe potuto sviluppare nel testo. Carlo Ginzburg ha dimostrato che il gesuita costruì il tessuto delle parole di Hurao riferendosi a Sallustio, Tacito e Montaigne.⁸⁵⁹

Diversamente, nella prospettiva apologetica, il gesuita Antonio Ruíz de Montoya, nella *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús*, pubblicata a Madrid nel 1639, utilizzò le voci indigene e il tradimento dell'*hechicero* Ñezu per diffondere la notizia del martirio di Roque González de Santa Cruz (1628). Dopo il martirio dei tre gesuiti, alcuni indigeni inviati dall'*hechicero* confermarono la morte del missionario. Si riporta di seguito il passo in cui si fa parlare il cuore di Roque:

“Habéis muerto al que os ama, habéis muerto mi cuerpo y molido mis huesos, pero no mi alma, que está ya entre los bienaventurados en el cielo. Muchos trabajos os han de venir con ocasión de mi muerte, porque mis hijos vendrán a castigaros, por haber maltratado la imagen de la Madre de Dios”⁸⁶⁰

Al cuore parlante del missionario gli indigeni risposero: “Aun habla este embustero”⁸⁶¹; parola che ebbe una straordinaria fortuna nell'immaginario gesuita. Gli indigeni non ancora cristianizzati consideravano i gesuiti come “embusteros”⁸⁶². Alla fine del discorso, il cuore è attraversato da una lancia, e diventa un'apprezzata reliquia missionaria portata a Roma; contribuendo a fare di Roque Gonzalez il “santo martire del fiume della Plata”⁸⁶³

⁸⁵⁹ Carlo Ginzburg, “Le voci dell'altro. Una rivolta indigena nelle isole Marianne”, in *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova* (Milano: Feltrinelli, 2001), 87-108.

⁸⁶⁰ Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé* [1639] (Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1892), 234-35.

⁸⁶¹ Ruiz de Montoya, *Conquista*, 235. Un'altra versione del martirio in Juan Bautista Ferrufiño: “Matemos con la maldición a este hechicero de burla, o fantasma. Echemosle de nosotros, tengamos por nuestro padre y de nuestros padres a Nezá y solo se oiga en nuestra tierra el sonido de nuestras calabazas y taqueras”, citato da Francisco Juarque, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, vol. V (Madrid: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1909), 295.

⁸⁶² Nel *Tesoro* è definita la parola “embuste”: “mentira con invención y artificio para engañar, enredando muchas cosas. Embustero, el tal engañador. Dixose del verbo imbueo, porque nos hinche la cabeça de mentiras y su desvanecimiento. Embustera”, 724. Invece nel *Diccionario de autoridades* [1732] compare la parola “embustero”: “La persona que engaña y procura engañar, fingiendo embustes y mentiras. Se llama también el que finge santidad, y que tiene revelaciones: lo que propiamente es ser hipócrita”, tomo III, 396.

⁸⁶³ Importanti le indicazioni scritte da Claudio Rolle: “È particolarmente importante avere presente che attorno alla morte di Roque Santa Cruz che era nativo del Paraguay, nacque subito una leggenda sul fatto che il suo cuore continuava a vivere minacciando i suoi assassini che pensavano di averlo ucciso ma invece avevano distrutto il suo corpo. A questi tre primi martiri si rifanno i padri per più di cent'anni riproponendo come fondatori di questa civiltà cattolica delle *reducciones*, asserendo che il loro sangue aveva innaffiato le missioni e assicurato la crescita di questi popoli. Anche se il culto per questi martiri in Paraguay iniziò subito, essi in realtà saranno beatificati solo all'epoca di Po XI e canonizzati durante il pontificato di Giovanni Paolo II”. Si veda “La politica della santità dei Gesuiti nelle missioni del Paraguay”, in *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*, a cura di Gabriella Zarri (Lecce: Congedo Editore, 2003), 46.

Questo racconto ebbe una così larga circolazione da alimentare le successive storie gesuite della Provincia paraguaiana: c'erano anche i testimoni giuridici degli "indios reducidos" della morte dei gesuiti⁸⁶⁴. Descrizioni successive dei martiri in America coloniale ripresero gli stessi elementi della morte avvenuta in Paraguay: tradimento indigeno, corpi lasciati alle intemperie, iconoclastia e trasgressione indigena.

Questi testi erano in sintonia con la vita degli autori. Le Gobien fu un difensore della strategia promossa da Matteo Ricci in Cina, alimentando ancora di più la polemica contro i "riti cinesi". Inoltre, egli fu un lettore e curatore delle lettere "edificanti e curiose" arrivate dall'oltremare, che descrivevano l'adattamento missionario come un'efficace strategia nei confronti delle popolazioni locali. Ruiz de Montoya non solo fu uno storico della conquista spirituale, ma anche uno scrittore di grammatiche in guaraní⁸⁶⁵, fondatore di *reducciones* e grande conoscitore della ritualità indigena, come dimostrano le sue descrizioni su Ñezu.

I testi pervenuti a volte seguono un altro canone: sono stati scritti fuori dalle missioni; mentre nel caso di Ruíz, dopo venticinque anni di lavoro missionario, e nel caso di Le Gobien, dopo aver letto a Parigi la letteratura missionaria d'oltremare. In Cile sia Ovalle sia Rosales seguirono questo modello: la conquista spirituale come fondamento delle proprie storie; una scrittura al di fuori delle missioni e l'antiquaria come un metodo per interpretare altre culture da cristianizzare.

Tralasciando la discussione sugli usi delle trascrizioni dei discorsi nella storiografia europea moderna e gesuita americana, in questo sottocapitolo saranno esaminate le lettere con cui Diego de Rosales diede voce agli indigeni; con l'intento di individuarne le dimensioni letterarie e referenziali, ricorrendo anche alle loro categorie. Infine, si tenterà di comprendere che cosa significa questa voce filtrata e a che cosa fa riferimento.

Le voci indigene sul Cile offrono informazioni sui rapporti tra l'adattamento e la guerra: si tratta di una prospettiva diversa rispetto alle lettere inviate a Parigi, in cui è descritta l'integrazione dei missionari nelle classi dirigenti locali – Giappone, India, Cina – o l'adattamento agli "indios reducidos". Le voci registrate dai gesuiti in Cile contengono le contraddizioni della guerra e quindi una critica ai principi della guerra a "sangre y fuego" e al barbaro dotato di abilità militare.

Sia nell'*Historia del Reino de Chile* sia nella *Conquista espiritual* si può fare un censimento dei dialoghi tra indigeni e gesuiti; tra indigeni e indigeni e dei discorsi prima e dopo una battaglia, che costituiscono un importante fonte del gesuita spagnolo⁸⁶⁶. È importante ricordare che Rosales scrisse dopo aver concluso il suo lavoro di missionario, durato 25 anni, da cui deriva l'informazione protoetnografica, la storia del Cile nelle sue dimensioni morale e naturale e i percorsi dei gesuiti ai confini dell'Impero spagnolo. Prendendo in esame il suo approccio missionario, la sua formazione intellettuale e il rapporto tra la guerra e la Compagnia, si utilizzeranno due strade per analizzare le voci indigene che compaiono nella sua opera: la problematica della guerra giusta e le voci della cristianizzazione.

⁸⁶⁴ "Testimonio de Santiago Guarecupí, cacique de la Limpia Concepción" (17 de octubre de 1630); "Testimonio de Pablo Arayú, reducido en la reducción de la Candelaria" (10 de noviembre de 1631); "Testimonio de Guirayú, cacique reducido en la Candelaria" (10 de noviembre de 1631), en Martín Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas: desde la conquista hasta comienzos del siglo XX* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992), 316-24.

⁸⁶⁵ "El fundamento desta lengua son partículas, que muchas dellas por si no significa: pero compuestas con otras, o enteras, o partidas (porque muchas las cortan en composición) hazen voces significativas; a cuya causa no ay verbo fixo, porque se componene destas partículas, o nombres, con otras", in Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua guaraní* (Madrid: Juan Sánchez, 1639).

⁸⁶⁶ Sui dati della stesura del suo manoscritto si veda il primo capitolo.

Si farà riferimento a due passi in cui Rosales dà voce a importanti capi indigeni: Caupolicán e Lautaro⁸⁶⁷; quindi saranno analizzate le diverse dimensioni in cui si possono individuare le problematiche della guerra e le possibili letture che influenzarono il gesuita nella costruzione dei dialoghi.



Fig. 10. Diego de Ocaña, “Lautaro” [1607]⁸⁶⁸

Nelle prime orazioni indigene dell’*Historia General* compaiono alcuni elementi che sono poi approfonditi in altre pagine. L’uso della voce di Caupolicán serve per incominciare a rendere evidenti alcune critiche alla guerra spagnola. Quindi si riporta, per esempio, che nel 1553, in una “Junta” a Tucapel, prima di una ribellione, un indigeno fu posseduto; fumando tabacco e brandendo una lancia in una mano e una freccia nell’altra, dichiarò ai cacicchi principali:

“Varones esclarecidos, que descendéis y tomáis los nombres de los fieros leones, tigres bravos, rapantes águilas, y despedazadores baharíes; ahora es tiempo, que el valor de la sangre, que arde en vuestras venas, y con osadía correspondiente al valor de vuestros nombres, acometáis, como leones, y tigres a despedazar con uñas, y dientes a los que injustamente os acometen en vuestras tierras, y os echan de vuestras casas. Qué razón hay, para que siendo vosotros dueños, y señores de vuestras tierras, consistáis, que vengan extranjeras naciones a echarlos de ellas? Por qué habéis consentido, que os dominen estos españoles, cuando con tanto

⁸⁶⁷ Su Lautaro si veda Benjamín Vicuña Mackenna, *Lautaro y sus tres campañas contra Santiago, 1553-1557: estudio biográfico según nuevos documentos* (Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio, 1876).

⁸⁶⁸ “Este indio mató a la gente que fue con Villagrán, del Gobernador Valdivia. Este es el traje de los indios de Chile: esta coraza es de cuero de vaca crudo. Esta arma se llama macana”, in Diego de Ocaña, *Relación del viaje a Chile, año de 1600, contenida en la crónica de viaje intitulada A través de la América del Sur* (Santiago: Editorial Universitaria, 1995), 70.

valor se lo estorbasteis a los Incas? (...) Y no solo les habéis franqueado vuestras haciendas; sino las ricas minas, de que no hartándose su codicia, cada día os imponen nuevos trabajos, y os cargan de incomportables tasas, y tareas haciendo os las cumplir a palos y azotes?”⁸⁶⁹

Si tratta di una voce eroica che critica il lavoro, le tasse eccessive e le punizioni degli spagnoli, promuovendo quindi una ribellione contro gli invasori. Un discorso eloquente, che indica qual'era il motore della guerra secondo il gesuita: l'avarizia spagnola. Ciò è confermato dal discorso di un altro indigeno, Lautaro, il quale tenta di esortare gli indigeni colpiti dalla vittoria del conquistatore Pedro de Valdivia:

“que es esto valerosos Araucanos y Tucapeles, las espaldas volvéis, cuando se trata de la libertad de la patria, de sus hijos y descendientes? O recobrarla o perder en su demanda la vida. No miráis, que es menor inconveniente el morir que vivir sujetos? La fama en tantos siglos alcanzada, queréis escurecer en una hora? Acordaros de vuestros antepasados, que haciendo rostro al enemigo, fueron Señores de sus tierras, y vosotros por vuestra cobardía las habéis perdido. Como podréis beber la dulce chicha en vuestros bebedores, sujetos a unos extranjeros, que toda su sed es de oro? Como podéis gozar de vuestras mujeres, si todo el año os ocupan en sus minas? Como haréis vuestras Sementeras, ocupados en hacerles casas y torres de viento? Volved la cara al enemigo, que aquí estoy yo en vuestra ayuda con mis soldados, y aunque pudiera hacerme de parte de los vencedores, no he querido, sino pasarme a la de los vencidos, para animarnos, y deciros, que no temáis a los Españoles, que no tienen más, que este primer ímpetu. Ya están cansados, y muchos muertos, y los que quedan heridos, que aunque blasonan de victorioso, no están para pelear, y los caballos, que es su mayor fuerza, los tienen fatigados, y no los pueden gobernar. Yo he estado entre ellos, y he servido al gobernador, y sé que es hombre como los demás”⁸⁷⁰

Inoltre si colgono in controluce alcune letture di Rosales: il racconto di Caupolicán sugli Incas presenta un riferimento a Garcilaso e ai suoi *Comentarios reales de los Incas*, opera pubblicata a Lisbona nel 1609, che ebbe una grandissima fortuna sia in Europa che in America⁸⁷¹. Nel libro III della sua *Historia*, Rosales cita lo scrittore peruviano nel delineare la storia della presenza degli Incas sul territorio cileno.

Lo stesso si può dire riguardo la voce di Lautaro, il quale restituì la “fama en tantos siglos alcanzada”. Garcilaso costituì una fonte importante per Rosales, soprattutto per capire i miti, i costumi e i riti della cultura mapuche, che troviamo nel libro I dell'*Historia*, nei capitoli dedicati all'antiquaria. La fama eroica trovò il filtro più importante ne *La Araucana* di Ercilla. La voce nel passo suddetto è il Canto III dell'*Araucana*⁸⁷², che viene citato da Rosales nel discorso di Lautaro.

C'è un'altra lettura che viene utilizzata come filtro non soltanto in questi discorsi, ma anche nell'atteggiamento del gesuita nei confronti delle problematiche indigene: l'*Historia natural y moral de las Indias* di José de Acosta⁸⁷³, pubblicata a Siviglia nel 1590, che avvicinò i riti, i costumi, le geografie ma anche le idolatrie del Messico e del Perù, segnando quindi il modo gesuitico di decifrare popolazioni sconosciute, fino a quel momento sovrapposte alle immagini

⁸⁶⁹ Rosales, *Historia General*, vol. I, libro III, 423.

⁸⁷⁰ Rosales, *Historia*, vol. I, libro III, 434. In questo frammento Rosales sembra dialogare con i libri VII e VIII delle *Storie* di Erodoto sui dialoghi tra perse e spartani in *Storie*, traduzione di Claudio Moreschini, revisione di Franco Ferrari (Milano: BUR, 2008).

⁸⁷¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* [1609], a cura di Carlos Aranibar (Lima: Fondo de cultura económica, 1991), Libro VII, capitoli 18, 19, 20.

⁸⁷² Ercilla, *La Araucana*, canto III, 43-61.

⁸⁷³ Eduardo O'Gorman, “Prólogo” [1940], in *Historia natural y moral de las indias* (México: Fondo de cultura económica, 1985), xi-xcv; Francisco Mateos, “Estudio preliminar”, in *Obras del P. Acosta* (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954); José Alcina Franch, “Introducción”, in *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid: Historia 16, 1987), 7-39.

bibliche e classiche del Nuovo Mondo⁸⁷⁴. Molte delle ipotesi di Rosales sono formulate in base agli scritti di Acosta. Rosales si riferì anche alle tre categorie di barbarie elencate nel *De procuranda indorum salute* (1588), in cui gli indigeni cileni sono considerati una via di mezzo tra gli Aztechi e gli Incas da un lato e i “salvajes semejantes a fieras”⁸⁷⁵ dall’altro.

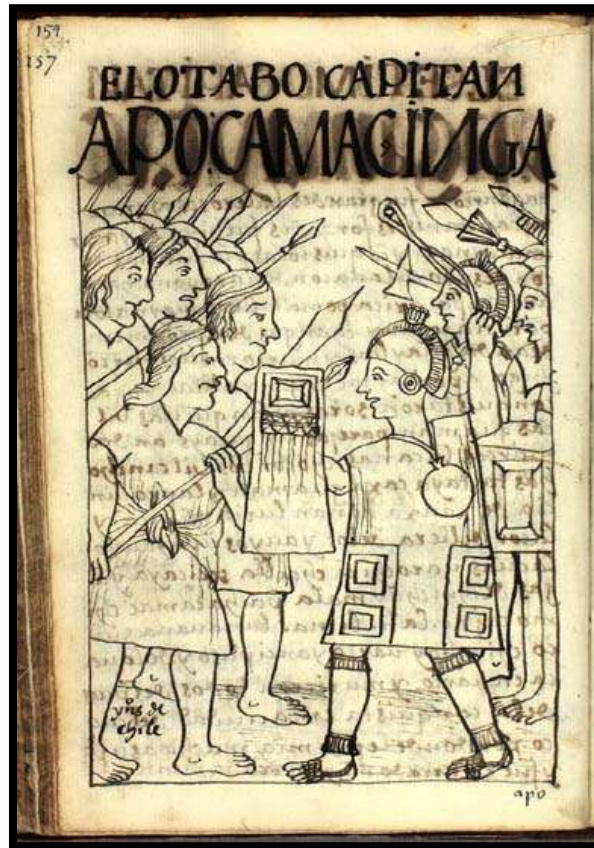


Fig. 11. Felipe Guaman Poma de Ayala, “Apu Camac Inca e Yndios de Chile” [1615]⁸⁷⁶.

Inoltre, si deve ricordare un testo fondamentale per il cambio d’immaginario in età moderna, Gli *Essais* di Michel de Montaigne: i libri I e II furono pubblicati nel 1580 a Bourdeaux, quindi nel 1595 apparve la versione integrale postuma che godette di un’incredibile fortuna in Europa fino al 1676, anno in cui furono inclusi nell’*Index romanum* dei libri proibiti dal Sant’Uffizio⁸⁷⁷. Fino ad oggi, con traduzioni in diverse lingue, gli *Essais* hanno proposto una

⁸⁷⁴ Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)* (Firenze: La Nuova Italia, 1977), 377-410 e “Il Nuovo Mondo nella cultura del Seicento”, in Dino Pastine, *La nascita dell’antropologia. L’Oriente religioso di Athanasius Kircher* (Firenze: La Nuova Italia, 1978), 67-84.

⁸⁷⁵ “Ocupan esta clase barbaros grande extensión, porque primeramente forman imperios, como fue el de los Incas, y después otros reinos y principados menores, cuales son comúnmente los de los caciques; y tienen públicos magistrados creados por la república, como son los de Arauco, Tucapel y los demás del reino de Chile (...) Finalmente, a la tercera clase de barbaros no es fácil decir las muchas gentes y naciones del Nuevo Mundo que pertenecen. En ella entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república”, José de Acosta, *De procuranda indorum salute* [1588], in *Obras*, 392-3.

⁸⁷⁶ Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615-1616) (København: Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°), cap. VIII. 157 [159].

⁸⁷⁷ “Essais de Messire Michel, Seigneur de Montaigne. Bordeaux, Simon Millanges, 1580, in 8, 2 parties en 1 vol. Paris. B.N. Decretum 28-01-1676”, in Jesús Martínez de Bujanda (avec Marcella Richter), *Index librorum prohibitorum, 1600-1966*, vol. XI (Montréal-Genève: Médiaspaul-Libraire Droz, Centre d’Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 2002), 630.

sfida intellettuale: il punto di vista di Montaigne nei confronti delle diversità, le differenze, la ricerca del particolare, il gusto per le stravaganze e la sua cultura antiquaria, che lo portò a considerare i cannibali brasiliani come un'altra cultura⁸⁷⁸, influenzarono l'atteggiamento protoetnografico dei missionari riguardo le differenze.

Sebbene Rosales non citi apertamente Montaigne, se ne intuisce la conoscenza dalla forma del dialogo e struttura del suo testo. Parafrasando Carlo Ginzburg, i missionari lasciarono l'Europa con i testi di Montaigne se non in tasca, almeno in mente⁸⁷⁹. Nel saggio "Des Cannibales" (I, XXXI)⁸⁸⁰, lo scrittore francese tratta della nozione di "barbarie" tramite le pratiche dei cannibali brasiliani⁸⁸¹. Inoltre, la differenza tra costumi, natura e artificio da lui descritta nel "De l'usage de se vestir" (I, XXXVI)⁸⁸² e "De l'experience" (III, XIII)⁸⁸³ influenzò le nuove forme di osservazione e descrizione di popolazioni sconosciute.

Nelle orazioni di Caupolicán e Lautaro, prima di affrontare nuove battaglie, Rosales dialoga in forma indiretta con un famoso passo scritto da Montaigne: la "dolce libertà delle primitive leggi della natura". Tuttavia, la differenza fra i cannibali brasiliani e i mapuche consiste nel fatto che è Lautaro a riferirsi alla "libertad de la patria, de sus hijos y descendientes", mentre Caupolicán parla di "dueños y señores de vuestras tierras", inserendo quindi il discorso in un contesto di guerra. Proprietari della terra, essi difendono la "dolce libertà" attraverso le leggi primitive. La guerra modificò e alterò la scrittura di Rosales. Il "buon selvaggio", che viveva in armonia con le leggi della natura, viene identificato nei capi indigeni che proteggono la "dolce libertà" con le armi.

L'influenza di Montaigne su Rosales diventa evidente quando quest'ultimo tratta delle "barbarie"; quindi nella voce di Lautaro che parla della possibilità di creare una frontiera a Maule con il capitano spagnolo Marcos Veas e, su un secondo piano, con l'altro capitano Francisco de Villagra:

"Capitán, amigos somos, y por el amor que tengo no quisiera que peligraras, ni que los Españoles murieran tan ciegameamente como han muerto en las batallas, que conmigo han tenido, porque llevados de su vana presunción, se han arrojado a morir más bárbaramente, que estos barbaros"⁸⁸⁴

Il "morire più barbaramente che questi barbari" è un passaggio che richiama l'*incipit* del saggio sui cannibali di Montaigne; quando racconta del Re Pirro che lottava contro i romani, egli afferma: "non so che barbari siano questi, ma la disposizione di quest'esercito che vedo non è

⁸⁷⁸ Carlo Ginzburg, "Montaigne, i cannibali e le grotte", in *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto* (Milano: Feltrinelli, 2006), 52-77.

⁸⁷⁹ Ginzburg, "Le voci dell'altro", 100. Si veda anche François de Dainville, *La géographie des humanistes* (Genève: Slatkine Reprints, 1969).

⁸⁸⁰ Michel de Montaigne, "Des Cannibales", in *Les Essais* [1595] édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin (Paris: Gallimard, 2007), I, XX, 208-21. Utilizzo anche l'edizione italiana curata da Fausta Garavini, *Saggi*, II voll. (Milano: Gli Adelphi, 2005).

⁸⁸¹ Si veda l'introduzione di *Le Brésil de Montaigne: le Nouveau Monde des Essais (1580-1592)*, choix de textes, introduction et notes de Frank Lestringant (Paris: Chandeigne, 2005), 7-59.

⁸⁸² Montaigne, "De l'usage de se vestir", in *Les Essais*, I, XXXV, 230-33.

⁸⁸³ Montaigne, "De l'experience", in *Les Essais*, III, XIII, 1111-67.

⁸⁸⁴ "(...) y que si Villagra quiere quedarse en esta tierra con su gente, que le dexare; pero que ha de ser con estas condiciones: que no ha de pasar el, ni su gente de Maule, ni del fuerte que allí pondré de vuelta. De modo que los Españoles se estén de esta banda de Maule, y los Araucanos, y beliches de la otra, sin pasar los unos a las tierra de los otros. Lo segundo que le habían de pagar los Españoles un tributo cada año treinta doncellas (como pagaron en España ciento al Rey Moro) diez caballos enjaezados, diez perros bravos, y cien capas de grana, que entonces se usaban mucho. Y que assi mismo le había de dar esa gloria de que le venciese por hambre; sino por las armas", in Rosales, *Historia*, vol. I, libro IV, 464.

affatto barbara”⁸⁸⁵. Montaigne interpretò le ambiguità e le complessità del concetto di “barbaro”, concludendo che “ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi”⁸⁸⁶.

In Rosales, la voce di Lautaro fa riferimento anche alla “barbarizzazione” dell’esercito spagnolo prima dell’arrivo del governatore Alonso di Ribera nel 1601. Nei territori non sottomessi militarmente c’era un fortissimo legame tra i religiosi e i soldati: un aiuto militare per varcare la frontiera di guerra, ma anche un sostegno spirituale. Lo stesso Rosales svolse un ruolo molto importante di sostegno spirituale nella ribellione indigena del 1655, anno in cui l’esercito spagnolo venne superato dalle forze indigene. Tuttavia, negli scritti gesuiti è presente una critica ai soldati e alla loro precarietà spirituale, nonché un’idea dell’esercito spagnolo come un corpo che ostacola un’efficace cristianizzazione. L’essere più “barbari che questi barbari” è un’espressione che nel contesto di guerra rinvia sempre alla poca professionalità dell’esercito. Quindi, rintracciare un passato barbaro dell’esercito fu una strategia per metterlo sullo stesso livello degli indigeni. Il 16 marzo del 1601, in una lettera inviata al Re Filippo III, lo stesso governatore Ribera, scrisse: “son más bárbaros en ellos que los propios indios”⁸⁸⁷; il giorno successivo descrive nuovamente i soldati come “gente tan mal disciplinada”⁸⁸⁸.

La domanda su chi erano i barbari trovò in Montaigne e in Acosta un importante punto di riferimento filtrato dai contesti particolari: non erano tali i cannibali brasiliani, né gli Aztechi e gli Incas, né gli indigeni della dottrina di Juli, che Acosta conobbe e descrisse. La questione sulla barbarie in un contesto di guerra era complessa e vasta. Rosales, tramite la voce dell’indigeno Lautaro, comprende le complessità e le ambiguità della nozione di “barbaro”.

Tuttavia, le voci indigene non devono ingannare: le “leggi della natura” e la “dolce libertà” dei barbari devono essere comunque ridotte e convertite alla “polizia” cristiana. Che cosa significano tali voci che contraddicono il pensiero dello scrittore? I lavori missionari e la formazione intellettuale portavano i gesuiti a introdurre voci dissonanti nei loro testi che contraddicevano la loro visione del mondo: voci consapevoli. Da un’altra prospettiva queste voci servivano per discutere altri argomenti: di qui l’ambivalente immagine dell’indigeno. Le voci servivano per criticare la guerra di “sangre y fuego” e, allo stesso tempo, per giustificare la guerra contro gli “indios rebeldes”.

Tornando alle orazioni di Caupolicán e Lautaro, in questa sede non si analizzeranno da una prospettiva delle possibili letture che permisero di costruire le voci indigene, ma dal punto di vista della giustificazione della guerra. Come l’immagine degli indigeni, anche la visione della guerra è ambivalente. A prima vista, Rosales appare come un critico infervorato e uno scrittore polemico verso la guerra. Tuttavia, la sua critica fu limitata alla problematica della schiavitù: mentre Rosales scriveva il *Flandes indiano*, lavorava anche in parallelo sul problema della schiavitù indigena.

⁸⁸⁵ Montaigne, *Saggi*, Libro I, XXXI, 268.

⁸⁸⁶ Montaigne, *Saggi*, Libro I, XXXI, 272. “Lo que causa admiración ver tan dispuestos y propios a unos bárbaros en materia y cosas tan delicadas como son las de la guerra”, in “Informe de don Miguel de Olaverria sobre el reino de Chile, sus indios y sus guerras” [1594], in Gay, *Documentos II*, BFCCh, 23.

⁸⁸⁷ Citata da Barros Arana, *Historia General*, vol. III, 265. Rosales scrisse “pone el gobernador buena disciplina en la milicia”, in *Historia General*, vol. II, libro V, 741. Su Ribera si veda Fernando Campos, *Alonso de Ribera, gobernador de Chile* [1966] (Santiago: Editorial Universitaria, 1987).

⁸⁸⁸ Si veda Alonso de Ribera, “Relación del modo y orden de militar que había en este Reino de Chile en campaña, fronteras y fuertes hasta la llegada del gobernador Alonso de Ribera, que fue el 9 de febrero del año de 1601,” in Gay, *Documentos II*, BFCCh, 97-106.

Il suo *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud en el Reino de Chile*⁸⁸⁹, scritto probabilmente nel 1670, è un testo polemico contro la tradizione schiavista spagnola, in cui egli riprende alcune idee di Francisco de Vitoria. Vi si trova anche una critica verso il servizio personale, gli *encomenderos* e l'istituzione della schiavitù. Egli sostiene che la schiavitù incrementa la guerra e che la violenza degli spagnoli sia una violazione delle leggi naturali dei figli di Dio e vassalli del Re; quindi affronta la problematica delle cause delle ribellioni indigene. La sua posizione fu polemica, ma non originale: essa fu largamente diffusa nella Compagnia di Gesù in Cile, soprattutto tramite il progetto della Guerra difensiva e la logica di "agravios" che provocano "agravios", almeno dal 1604, quando il gesuita Luis de Valdivia scrisse una lunga lettera da Lima sulla violenza contro gli "indios de paz"⁸⁹⁰.

Originale e audace nella proposta realizzata da Rosales è il chiedersi chi avrebbe potuto punire gli indigeni. Questa fu la sua vera critica. Il problema non era l'istituzione della guerra, bensì i soggetti che la facevano: l'esercito spagnolo e i suoi rapporti economici con la schiavitù. Chi era il giudice legittimo?⁸⁹¹ Servendosi di un passo del *Deuteronomio* 16, 20, "la giustizia, solo la giustizia seguirai, affinché tu viva e posseda il paese che l'Eterno, il tuo Dio, ti dà", egli elaborò una critica ad un primo livello alla *Politica* di Aristotele, in cui la guerra contro le "bestie era legittimata come giusta"⁸⁹². Ad un secondo livello, si coglie una critica a Juan Ginés de Sepúlveda e al suo *Democrates secundus, sive de justis belli causis*⁸⁹³. Una fonte di riferimento costante è Aristotele: le parole del "filosofo gentile" sono filtrate dalla "benevolenza cristiana"⁸⁹⁴.

Nella lettera del 20 luglio del 1672, indirizzata al Papa Clemente X, con cui chiese una Bolla per scomunicare coloro che tolleravano la schiavitù indigena, Rosales afferma:

"Os ruego Santísimo Padre, que para mayor gloria de Dios y conversión y provecho de los gentiles, os dignéis expedir una Bula saludable, en la cual prohibáis la esclavitud de los indios de Chile por cualquier título, por cualquiera causa, aun cuando sean apresados en guerra justa, y aun cuando los mismos indios hayan provocado la guerra y dado la causa y, como mandó Paulo III, aun cuando libremente rechacen la fe sean privados del dominio de sus bienes y de lo contrario todo lo que se hiciere sea considerado írrito y de

⁸⁸⁹ "Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile", in Domingo Amunátegui, *Las encomiendas indígenas en Chile*, vol. II (Santiago: Imprenta Cervantes, 1910), 183-251. Uno sguardo generale sulla schiavitù e sulla libertà in Walter Hanisch, "Esclavitud y libertad de los indios de Chile. 1608-1696", *Historia* 16 (1981), 5-65. Un altro sguardo della schiavitù è stato realizzato recentemente da Valenzuela, "Esclavos mapuches", 225-60. Il libro più importante ancora sullo sviluppo della guerra e della schiavitù nel Cile coloniale è Jara, *Guerra y sociedad*.

⁸⁹⁰ ARSI, *Chil.*, vol. 4, foll. 2-7v: "Relacion que hizo el P. Luis de Valdivia sobre agravios que reciben los indios de paz que ay en Chile" [4 dicembre 1604].

⁸⁹¹ "Y como dice Aristóteles, a las bestias se les puede hacer guerra y cazar con fuerza de armas, y así mismo se les hace guerra justa a los hombres que nacieron para servir: *Bellica vi uti oportet contra bestias, contra eos homines, qui ad parendum nati sunt*. Y los Romanos se hicieron señores de las gentes y los Israelitas de los Amorreos, haciéndoles guerra por sus idolarías y por vengar las injurias hechas a Dios: la cual razón confirma San Cipriano diciendo que si antes de la venida de Cristo, por la honra de Dios, hicieron esto los de su pueblo, mejor lo pueden hacer los cristianos por la honra de Cristo. A lo cual digo: que no se puede negar, sino que es bien que sean cristianos y que vivan como tales, y que los vicios de los gentiles son abominables y dignos de castigo.

Pero dice la Magestad de Dios en el Deuteronomio: has justamente lo que es justo: *Iuste quod justum est exequeris*. Lo cual pondera bien San Dionisio, diciendo: justo es castigar semejantes delitos y celar las ofensas de Dios. ¿Pero la duda está en quién es el que los puedes castigar con justicia? Y ese es el punto de la dificultad, que no es cualquiera juez legítimo para castigarlos; que no porque una Republica tenga malas leyes, puede luego su vecina, porque las tienes buenas, hacer la guerra y pasarla a fuego y sangre", in Rosales, *Historia*, vol. I, libro III, 397.

⁸⁹² Su Aristotele e gli indigeni americani l'importantissimo testo scritto da Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World* (London: Hollis and Carter, 1959).

⁸⁹³ Su Juan Ginés de Sepúlveda como commentatore e traduttore di Aristotele si veda Carlo Ginzburg, "L'anima dei bruti. Una discussione cinquecentesca", in *Conversazioni per Alberto Gajano*, a cura di Carlo Ginzburg e Emanuela Scribano (Pisa: Edizioni ETS, 2005), 163-75.

⁸⁹⁴ Rosales, *Historia*, vol. I, libro IV, 490.

ningún valor y los transgresores sean hechos con la espada de la excomuni6n *latae sententiae, ipso facto incurrenda* y reservada a la Sede Apost6lica. Esto ser4 muy agradable a Dios, a toda la Iglesia de las Indias y al Rey de Espa1a, que desde el principio prohibi6 la esclavitud en ambas Indias, y recientemente la prohibi6 en este Reino de Chile, y esta orden no se ha cumplido con fingidas súplicas y falsos colores. Estos gemidos, estas voces escapadas desde los confines de la tierra y de las regiones australes del Reino de Chile lleguen con 6xito a los oídos de Vuestra Santidad y sean felizmente escuchadas”⁸⁹⁵

Sebbene la lettera non abbia avuto nessuna conseguenza, Rosales rintraccia nella schiavitù indigena l’origine e gli effetti della guerra:

“cazarlos, cautivarlos, quitarles las vidas y sujetarlos con yerro, y fuego hasta quitarles las vidas, y la libertad porque no hay entre los hombres servidumbre natural, y todos naces ingenuos, y libres, y siéndolo estos indios por naturaleza a ninguno es licito reducirlos a esclavitud, ni servidumbre, con pretexto de sujetarlos a la fe cristiana”⁸⁹⁶

Nonostante ciò, quando gli indigeni “ingenui” e “liberi”, come Anganam6n e Pelantaro, brandiscono le armi durante la distruzione della sette città del sud nel 1598, o il meticcio Alejo nel 1655, il punto di vista del gesuita cambia; quindi, per esempio, le voci indigene di Caupolicán e Lautaro legittimano la “guerra giusta”. Rosales fa dire al primo: “despedazar con u1as y dientes a los que injustamente os acometen en vuestras tierras”; mentre il secondo si domanda se “es menor inconveniente el morir que vivir sujetos”. Su questa linea, un passo del *Flandes indiano*, influenzato dalla ribellione del 1655 e dal *De procuranda indorum salute*, è chiaro nel sostenere la legittimità della guerra contro la ribellione indigena:

“De aqu4 se sigue que es licito hacer guerra a los barbaros, cuando sin hacerles mal, ni agravio ninguno, ellos no acometen a hacer guerra, asaltan los fuertes, y destruyen los sembrados, y as4 los Espa1oles, no solo podr4n defenderse; sino castigarlos, y vengar sus injurias, porque justifica la guerra el Pr4ncipe como dice el Padre Acosta. *Ubi iniura lacessitus Princeps arma induit*”⁸⁹⁷

Queste voci, che a una prima lettura sembrano criticare il colonialismo spagnolo di “sangue e fuoco”, finiscono col giustificare la guerra giusta. Scrivere la storia della guerra, aggiungendo i discorsi indigeni del 1553, non è altro che un esercizio retorico per giustificare la guerra dopo una ribellione come quella vissuta da Rosales nel 1655. Il suo atteggiamento polemico contro la schiavitù indigena non tralascia le punizioni contro gli indigeni ribelli: quando descrive la ribellione del 1598, Rosales riprende l’ipotesi dei “pecados nuestros lo que nos hacen la guerra”⁸⁹⁸, proposta da Ovalle nell’*Hist6rica relaci6n* (1646). Inoltre, la formula in base a cui “agravios” provocano “agravios”, viene utilizzata da Rosales nei due significati, al di là dei possibili peccati spagnoli. Le letture e le pratiche missionarie adattate alla guerra cilena lo aiutarono a far parlare quelle voci che davano fondamento al suo pensiero, ma anche a costruire una contraddittoria immagine dell’indigeno, che oscilla tra il barbaro difensore della sua libertà con alte doti militari, e il soggetto da convertire, da punire e da sottoporre alla guerra giusta, che lotta contro il potere spagnolo.

Il gesuita utilizza le orazioni per fare parlare l’indigeno, prima o dopo una battaglia; mentre per le voci della cristianizzazione e della trasgressione, ricorre ad altri strumenti retorici,

⁸⁹⁵ AHPF, *Congregatio de Propaganda fide*, vol. 449, foll. 465-66.

⁸⁹⁶ Rosales, *Historia*, vol. I, libro IV, 489.

⁸⁹⁷ Rosales, *Historia*, vol. I, libro IV, 491.

⁸⁹⁸ Rosales, *Historia*, vol. II, libro V, 664.

il dialogo e il monologo. Da una parte c'è il trasgressore che respinge il cristianesimo aiutato dagli artifici del diavolo, dall'altra la voce del gesuita che tenta di modificare l'opinione dell'indigeno.

Si individuano quindi la voce del pentito vicino alla morte, che contempla le verità del cristianesimo, l'indigeno che polemizza contro le verità imposta dai missionari, e l'indigeno che cerca di far trasgredire il missionario. L'indigeno pentito ha un tono di dolcezza, di pace, di tranquillità e formula un discorso molto chiaro; diversamente, la voce del trasgressore è rozza, ambigua, e sostiene un'argomentazione debole, che può essere facilmente criticata dall'interlocutore. Questa distinzione dei "toni" degli indigeni si ritrova anche in altri testi di Rosales. Mentre nel *Flandes indiano* sono concentrate le orazioni di guerra, nella *Conquista espiritual* compaiono i dialoghi della cristianizzazione, tuttavia sempre con lo sfondo della guerra che modifica i rapporti.

Nel 1557, a seguito di una battaglia in cui sconfisse Caupolicán, García Hurtado de Mendoza, partì per Tucapel orgoglioso della vittoria. Tramite gli "indios prigionieri", gli spagnoli inviarono messaggi agli "indios di guerra", con cui imponevano la loro conversione religiosa come condizione necessaria per la pace: i "religiosos, y los clérigos con sus cruces en las manos, hablaban, y persuadían a los indios mensajeros"⁸⁹⁹. Gli indigeni risposero aggressivamente, difendendo i propri riti, e minacciando con il ricordo delle battaglie passate, dove aveva trovato la morte Valdivia, "flautas de sus canillas, y mates en que beber, su sabrosa chicha de sus calaveras":

"Que se fuesen de sus tierra, que ni querían su amistad, ni su religión, que sin uno y sin otro habían vivido sus antepasados, y gozado de sus tierras, y comodidades, con mucho contento: que los Españoles comenzaban con halagos, y buenas palabras, y luego proseguían con palos y malas razones, y con la sed del oro no los dejaban sosegar en sus casa, oprimiéndolos a un continuo trabajo, y sujetándolos a una penosa servidumbre, y que eran libres, y por conservar su libertad habían de aventurar las vidas, que todavía tenían recientes las llagas de los azotes, y las descalabraduras de los palos, y que su sangre derramada estaba pidiendo venganza, y le derecho natural a defenderse, y repeler sus agravios les obligaba a tomar las arma, y echar de sus tierras, a los que venían a enseñorearse de ellas sin razón, y quitarles su libertad contra justicia, y así que se fortificasen mejor, que los pasados, que con estar tan bien fortalecidos los habían echado de sus tierras, y sembrado aquellas campañas de sus huesos, haciendo flautas de sus canillas, y mates en que beber, su sabrosa chicha de sus calaveras, como la habían hecho de la del Gobernador Valdivia, y sus capitanes, que los mismo harían de Don García, y de los suyos"⁹⁰⁰

La voce a cui Rosales affida il racconto della sua conoscenza degli usi e costumi dei mapuche, nonché della storia della conquista del sud è minacciosa; è la voce dell'indigeno guerriero, che non accettò né il cristianesimo né i messaggi di pace. Inoltre, il gesuita sottolinea la differenza fra i suoi metodi e quelli realizzati da altri religiosi, considerato che prima dell'arrivo dei gesuiti, i "religiosos y clérigos" inviavano messaggi tramite gli "indios prisioneros".

Successivamente, entra in campo la voce dell'indigeno pentitosi prima di morire, che parla al figlio della dolcezza del cristianesimo e della pace. L'accettazione è totale; egli rinnega anche il suo passato di "mocedades y vicios" e chiede al figlio di "mude" la sua vita, e quindi le sue ritualità:

⁸⁹⁹ Rosales, *Historia*, vol. I, libro IV, 488.

⁹⁰⁰ Rosales, *Historia*, vol. I, libro IV, 489.

“Siéntate a mi cabecera, que tengo que decirte, para mi última despedida. Sabrás le dije, que por defender estos secos terrones, que mis Padres me dejaron en herencia, y por conservar mi libertad, quise más peinar en esta soledad mis cabellos canos, y defenderlos, que no perdiéndolos, servir, ni que tu sirviese a Españoles. Pero conociendo ya que por mucho que nuestra nación reúse dar la paz a los Españoles y resista a Dios, se ha de venir a humillar, como el buey al yugo por mas, que lo rehúya te aconsejo cuatro cosas, y como Padre te las mando por ultima despedida.

La primera es, que vayas a donde los Españoles están y les des la paz, que por fuerza se ha de hacer es imprudencia y rebeldía, no hacerlo de voluntad. La segunda, que de tus mocedades, y vicios mudes el camino, que es error de la mocedad, no mirar al fin de la vida, y al paradero de la muerte. La tercera, que sirvas a tu buena madre, y la obedezca, para que cumplas con la obligación de hijo, y tengas larga vida, que no la puede tener el hijo, que no obedece, y respeta a sus Padres. Y la cuarta que hagas una cosa por mí, por ser la última, que te ruego, y mando. Y es que yo a tres noches, que sueño, que Soy Cristiano, y que me bautizan, y me llaman Juan, y por mucho que procuro desechar este pensamiento, y de este sueño, no puedo, ni tengo sosiego antes de pensar, que me lavan mi alma por medio del bautismo”⁹⁰¹

Rosales fa dire all’indigeno anonimo che il battesimo è salvezza dell’anima: si tratta di un monologo sulla salvezza del corpo, sul nome conquistato⁹⁰² e sull’ approvazione del cristianesimo. Una voce indigena che critica la guerra per “defender secos terrones” e per “conservar la libertad”. Una voce supplicante che non deve né rifiutare la pace agli spagnoli né resistere militarmente. Rosales utilizza la stessa voce anche per descrivere il contesto dell’arrivo della Compagnia di Gesù: nel 1593, la notizia dell’arrivo dei gesuiti giunse a La Imperial, dove risiedeva il governatore Oñez de Loyola. Nel momento in cui arrivarono i gesuiti dal Perù, accadde il miracolo dell’indigeno che voleva chiamarsi Juan. È la dolce voce dell’efficace conversione dal “buon selvaggio” al “buon cristiano”, che riconosce gli errori della sua barbarie e si consegna al cristianesimo e alla pace mediante il battesimo.

La voce della trasgressione è invece molto diversa perché non cade nella trappola degli “embusteros”. È la voce della tentazione che tenta di far trasgredire il missionario. L’ interlocutore è sempre un missionario che ha lottato contro le astuzie del diavolo e gli artifici degli indigeni. Il gesuita riporta un dialogo tra il missionario Alonso del Pozo⁹⁰³ e Lepumante, il “cacique forastero” di Villarica, riferendosi al *Cautiverio Feliz* di Núñez de Pineda⁹⁰⁴, che parla di poligamia, trasgressione e adattamento del rito cattolico a quello indigeno. Dopo la ribellione del 1655, il missionario era rimasto *cautivo*⁹⁰⁵ da Lepumante a Claroa.

Il dialogo è molto interessante: c’è la voce del coraggioso gesuita che lotta contro le tentazioni del diavolo riprodotte dalla voce indigena. L’argomento è la poligamia mapuche e la ribellione che modificò l’evangelizzazione:

⁹⁰¹ Rosales, *Historia*, vol. II, libro V, 666.

⁹⁰² Quest’argomento è stato sviluppato da Rolf Foerster in *Jesuitas y Mapuches, 1593-1767* (Santiago: Editorial Universitaria, 1996), 257-72. Si vedano Rolf Foerster e Hans Gundermann, “Acerca del nombre propio mapuche”, *Nutram* año IX: 31 (1993): 41-58 e Jorge Pinto, “Frontera, misiones y misioneros en Chile, La Araucanía (1600-1900), in *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza* (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1988), 17-119.

⁹⁰³ Tampe, *Catálogo*, 209; Medina, *DBC*, 699.

⁹⁰⁴ Francisco Núñez de Pineda, *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas de Chile* [1673] (Santiago: Ril Editores, Universidad de Chile, 2001), disc. 3, cap. XXXI.

⁹⁰⁵ Sui “cautivos” nel Cile coloniale si vedano Constantino Bayle, *Un sacerdote cautivo de los araucanos* (Madrid: Missionalia Hispánica Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC, 1945); Gabriel Guarda, “Los cautivos en la guerra de Arauco”, *BACH* 98 (1987): 93-157; Horacio Zapater, “Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614”, *Historia* 23 (1988): 295-325; Yessica González, “Cautiverio femenino, una aproximación a la dinámica de las relaciones interétnicas e interculturales en la frontera chilena de los siglos XVII y XVIII”, *Educación y humanidades* 7-8 (1998-99): 61-83. Invece sui “cautivos” in America coloniale si veda Fernando Operé, *Historias de la frontera. El cautiverio en la América hispánica* (México: Fondo de cultura económica, 2001). Adesso si realizza una ricerca dottorale sui “cautivos” nel Cile coloniale, si veda Macarena Sánchez, *El cautiverio en el reino de Chile. Convivencia y resistencia en el (des)encuentro hispano-indígena (1598-1726)* (Pontificia Universidad Católica de Chile) [in corso].

“[Lepumante] Triste te veo y melancólico, no quisiera que en mi casa alguno te diese pesadumbre cuando tengo encargado y no tienes gustos ninguno ni entretenimiento.

[Gesuita] Haz de saber que estoy con Dios, que es suma dulzura y sumo gusto y que nunca le tengo tan grande como cuando privándome de otros gustos, me estoy a solas con Él.

[Lepumante] Yo te quiero dar una mujer, para que no estés solo y tengas gusto con ella.

[Gesuita] No me trates de esas cosas, Lepumante, si me quiere bien, que los Padres no tenemos mujeres, y hacemos votos de castidad y fuera ese un gran pecado delante de Dios.

[Lepumante] No repares en eso, que ya es otro tiempo; ya la tierra se ha alzado y todas las cosas están trocadas, y no tienes obligación de ser Padre, sino como uno de nosotros, pues vives en nuestras tierras y te tenemos como a un cacique principal, y los caciques tienen muchas mujeres; que así lo hicieron en el alzamiento antiguo los curas que se quedaron con nosotros que se casaron y tuvieron mujeres (...) esta es buena india para ti, que ha servido españoles y sabe de todo (...) tenla, aunque es vieja, que despues te buscare una moza”⁹⁰⁶

Nel dialogo si sovrappongono due visioni del mondo: la voce di Lepumante permette a Rosales di convalidare le proprie convinzioni, nonché di esaltare la temperanza del missionario. La proposta indigena di essere “uno di noi” come fecero “antichi sacerdoti”, che negarono i loro voti di castità, viene colpita dalla disciplina del gesuita. Il dialogo di Lepumante è caratterizzato intenzionalmente da una voce contraddittoria, che sottolinea la possibile santità del *cautivo*.

Il dialogo assume toni più violenti quando il missionario del Pozo parla con il figlio di Lepumante: le leggi cristiane sfidano le leggi della barbarie; si hanno quindi ritualità a confronto. A differenza di Lepumante, il figlio ha una voce più aggressiva, difende le proprie leggi e sfida moralmente il gesuita. È la voce del nemico che riconverte il rito del matrimonio cattolico:

“[Figlio del cacicco] Esta mujer he buscado y me haz de casar con ella que quiero hacer los que nos predicas y aconsejas, que nos casemos según el orden de la Santa Iglesia.

[Gesuita] ¿Si tienes otras mujeres, como te haz de casar con ella? ¿No ves que a los cristiano le es prohibido tener dos mujeres?

[Figlio del cacicco] Cásame con entrambas. Que ya somos enemigos y no estamos atados a la leyes de los cristianos y de los españoles, que también hay aquí en la tierra españoles cautivos del otro alzamiento que tiene tres y cuatro mujeres, y cuando yo tenga dos que importa?

[Figlio del cacicco] Te tengo en mi casa y no haces lo que yo te pido.

[Gesuita] Eso es contra Dios y no lo puedo hacer y así no lo haré lo que quisieres de mi”⁹⁰⁷

Rosales tratta il problema della trasgressione negli spagnoli *cautivos* e della ribellione del 1655 come una sostituzione delle leggi nei territori non sottomessi militarmente. Gli indigeni utilizzarono il rito cattolico, in questo caso il matrimonio, a fini propri⁹⁰⁸: il gesuita fa parlare la voce dell’educatore che tenta di disciplinare le leggi non sottomesse a Dio.

L’adattamento dell’esteriorità dei riti fu resa più evidente dal gesuita in un altro dialogo, dove il protagonista è il *cautivo* del Pozo, il quale ha come interlocutori una folla anonima di

⁹⁰⁶ Rosales, *Seis misioneros*, 104-5.

⁹⁰⁷ Rosales, *Seis misioneros*, 106.

⁹⁰⁸ Quest’argomento è stato sviluppato da Boccara, *Los vencedores*, 360-82.

indigeni, che gli chiede che cosa sia successo con i soldati, come faceva anche la *machi*⁹⁰⁹. Tramite la preghiera, con cui si parla con Dio, gli indigeni reinterpretano il rito per mezzo del rapporto tra la *machi* e il *Pillán*. La preghiera diviene rivelazione che si adatta alle necessità guerriere degli indigeni preoccupati per i loro soldati che non tornano ancora dalla battaglia:

“[Indigeni]: aquí te hemos llamado para que nos digas qué se han hecho nuestros soldados que fueron con el Maestre de Campo, general; si son vivos o muertos o qué ha sido de ellos?”

[Indigeni] no nos lo encubras que tú hablas con Dios se lo había dicho ni revelado.

[Indigeni] pues átenle y denle tormentos que él lo dirá por mal si no quieren por bien”⁹¹⁰

Il gesuita non partecipa alla contaminazione dei riti. Rosales scrive soltanto che la risposta di del Pozo è che “non sapeva”; fatto che lo porta verso i “tormentos”. Le voci indigene mettono quindi in dubbio la cristianizzazione: il parlare con Dio del gesuita diventa il parlare della *machi*. Questi dialoghi furono probabilmente costruiti una volta che il missionario fu salvato dal suo *cautiverio* e parlò con Rosales del suo soggiorno nelle terre di Lepumante. Nella stessa biografia scritta dal gesuita sul missionario, in cui include questi frammenti, del Pozo dispone di un breviario in cui può scrivere ciò che osserva. Senza dubbio, in una scrittura di tipo agiografico, includere voci che contraddicono il protagonista serve per dimostrare la possibile santità del *cautivo*.

Orazioni, monologhi e dialoghi abbondano negli scritti di Rosales: non soltanto voci degli indigeni pentiti, che esaltano il cristianesimo e la pace, ma anche voci che mettono in dubbio la visione dello scrittore. Interessante esercizio gesuita che permette l’apertura verso altre culture, la loro descrizione e raffigurazione. Deliberatamente il gesuita inserì in un monologo – la storia delle conquiste temporali e spirituali di un territorio – elementi di dialogo, voci che invitano a decifrare le contraddizioni del pensiero gesuita sugli indigeni. Il buon selvaggio, il barbaro e il buon cristiano sono compresenti, in essi confluiscono il contesto di guerra, la tradizione intellettuale e il sistema educativo. Si comprende così l’immagine dell’indigeno da una prospettiva gesuita, scoprendo allo stesso tempo le fortune che informano il tessuto delle voci indigene scritte dai gesuiti stessi.

Le letture, la formazione educativa e gli autori che formano i paradigmi dell’epoca furono adattati al contesto cileno. L’incrocio tra piano globale, con autori come Montaigne, Garcilaso e Acosta, e piano locale (ad esempio, la ribellione del 1655), creò questi intrecci in cui i gesuiti furono dei veri specialisti, costruendo un collegamento tra la dimensione universale e le problematiche locali.

Le voci indigene registrate da Rosales testimoniano tutto ciò: rappresentano i problemi universali della conversione e della guerra religiosa, tuttavia contestualizzati nella violenza del sud del Cile. Far parlare l’indigeno fu un altro aspetto degli adattamenti gesuiti e delle congiunzioni fra il piano universale e la realtà di frontiera.

⁹⁰⁹ Sulla “machi” l’importante testo scritto da Ana Mariella Bacigalupo, “The Struggle for Mapuche Shamans: Colonial Politics of Gender, Sexuality, and Power in Southern Chile”, *Ethnohistory* vol. 51: 3 (2004): 489-533.

⁹¹⁰ Rosales, *Seis misioneros*, 106-7.

LA CRISTIANIZZAZIONE AI TEMPI DI ANGANAMÓN

In questo sottocapitolo si analizzerà la figura dell'indigeno Anganamón, facendo riferimento a documentazione spagnola-coloniale. Questo indigeno, una presenza costante nelle fonti del Seicento, è documentato in diversi avvenimenti importanti per la Monarchia spagnola dai testi coloniali dei gesuiti e dei cronisti militari: per esempio, la Battaglia di Curalaba del 23 dicembre 1598, dove muore il governatore Martín García Oñez de Loyola; il colloquio a Paicaví del 10 dicembre 1612 con il gesuita Luis de Valdivia in cui s'informavano gli indigeni di Purén riguardo la "Guerra difensiva" imposta dalla Monarchia spagnola e del martirio dei tre gesuiti a Elicura, il 14 dicembre 1612.

Colpisce la quantità di pagine dedicate dagli spagnoli all'*ulmen*⁹¹¹ mapuche. L'indigeno Anganamón è onnipresente, in immagini, poemi, testimonianze dei prigionieri spagnoli, racconti epici e nella letteratura gesuita: lo troviamo nell'*Histórica relación del Reino de Chile* di Alonso de Ovalle (1603-1651), nell'*Historia General del Reino de Chile*, nel *Flandes Indiano* di Diego de Rosales, e nell'*Historia de la Provincia del Paraguay* di Nicolás del Techo (1611-1680), scritta in latino nel 1673; nonché in testi militari, come il *Purén Indómito* di Diego Arias de Saavedra, il poema *La guerras de Chile* e il *Cautiverio Feliz y razón individual de las guerras dilatadas de Chile*, scritta nel 1673, con una dedica al Re Carlo II, da Francisco Núñez de Pineda (1607-1682), militare educato dai gesuiti.

Che cosa sappiamo di Anganamón? Le fonti spagnole contengono numerose informazioni che lo riguardano: pur non conoscendo la precisa data di nascita, la sua vita è documentata tra il 1598, quando uccide il governatore Oñez de Loyola, nipote di Ignazio di Loyola - dato molto rilevante nelle storie dei gesuiti - e il 1629, quando Francisco Núñez de Pineda è catturato dagli indigeni e parla con un vecchio indigeno sulle ragioni del martirio di tre gesuiti.

Un altro fatto importante è che i gesuiti non riuscirono mai a cristianizzarlo. Si sa che Anganamón parlava lo spagnolo grazie a sua moglie, una prigioniera spagnola, una delle cosiddette *cautivas*⁹¹²; che abitò nel territorio vicino a Purén, una zona non occupata dall'esercito spagnolo; inoltre ricevette il titolo di *ulmen*, "uomo con onore, potere e rispettato dalla comunità", quindi quello di *toqui*, cioè, "capo ai tempi di guerra", e finì la sua vita in qualità di *gentoqui*, "capo con autorità civile e militare"⁹¹³. Egli è uno dei pochi indigeni ad essere stato rappresentato in due illustrazioni a lui dedicate, la prima del Frate Diego de Ocaña, che fece un viaggio dal Messico al Cile e nel 1607 scrisse *A través de la América del Sur*.

⁹¹¹ Il missionario gesuita Bernard Havestadt ci offre una bella definizione di *ulmén*: "nobilis, dives, locuples, opulentus: Hæc autem omnia consistunt in his tribus: habere multas uxores; multos equos, vaccas, oves; & multum potum, quem propinent", in *Chilidúgú sive Tractatus linguae chilensis* [1777], vol. II, editionem novam immutatam curavit Julius Platzman (Lipsiae: Aedibus B.G. Teubneri, 1883), 794.

⁹¹² Si vedano i libri scritti da Sonia Montecinos, *Madres y Huachos. Alegorías del Mestizaje Chileno* [1991] (Santiago: Editorial Catalonia, 2007) e *Sangres Cruzadas. Mujeres chilenas y mestizaje* (Santiago: SERNAM, 1993).

⁹¹³ Boccara, "Etnogénesis mapuche", 425-61.



Fig. 12. Diego de Ocaña, “Anganamón” [1607]⁹¹⁴.

Ocaña raffigura Anganamón su un cavallo, intendendo il cavalcare come strategia militare: un indigeno con una carnagione bianca, indossa un abito militare più simile a quello dell’esercito spagnolo del Cinquecento che agli abiti di un indigeno. In calce all’immagine si legge: “Anganamón, yanacón del gobernador Martín García de Loyola, el cual mató al dicho gobernador. Este indio vive, hoy, año de 1607 y es el que ha destruido todo el reino”.

⁹¹⁴ “Anganamón yanacón del Gobernador Martín García de Loyola, el cual mató al dicho Gobernador. Este indio aun vive hoy, año de 1607, y es el que ha destruido todo el reino”, in Ocaña, *Relación del viaje a Chile*, 71.



Fig. 13. Alonso de Ovalle, “Martirio de Elicura”, in *Historica relación del reino de Chile* (1646).

Egli compare anche in un'altra famosa illustrazione che si trova nell'*Historica Relación del Reino de Chile*: a pagina 289 della prima edizione, troviamo l'illustrazione del martirio di tre gesuiti, lo spagnolo Martín de Aranda, l'italiano Orazio Vecchi e il cileno Diego de Montalbán. Anganamón vi è raffigurato incoronato, seduto su un trono, lo scettro in mano, e lo sguardo rivolto verso i religiosi ai suoi piedi. Si tratta della classica immagine del tiranno che grida in latino: *occidit, occidit*. Martín de Aranda risponde all'indigeno citando la Prima Lettera ai Corinzi 6, 25: *non licet tibi habere uxorem quam petis tollens ergo membra Christi faciam membra meretrici?*⁹¹⁵. Le parole di Aranda fanno riferimento alla fuga della moglie di Anganamón, di sua figlia e di altre due donne di Anganamón, che erano state battezzate dai gesuiti, scatenando quindi l'ira del capo indigeno e il martirio dei gesuiti⁹¹⁶.

⁹¹⁵ Sugli usi dell'immagine nella letteratura gesuita si vedano Ralph Dekoninck, *Ad Imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII siècle* (Genève: Librairie Droz, 2005); Lydia Salviucci, *L'Imago Primi Saeculi [1640] e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004); Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola: le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI siècle* (Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Librairie philosophique J. Virin, 1992).

⁹¹⁶ Da una prospettiva ottocentesca Diego Barros Arana analizzò l'illustrazione senza comprendere la metafora e l'allegoria gesuitica: “Anganamón, en efecto, ha adquirido en la historia tradicional de Chile una reputación extraordinaria. Los cronistas de la Compañía, que hasta el hallazgo casi reciente de los documentos depositados en los archivos, han sido el único guía de los cronistas e historiadores subsiguientes, le han atribuido un poder y una autoridad que no sólo no tuvo sino que jamás poseyeron los más prestigiosos jefes de los indios. A este respecto, nada es más curioso que la lámina en que está representada la muerte de los tres padres jesuitas en la *Historica relación* del padre jesuita Alonso de Ovalle, publicada en Roma en 1646. Anganamón,

Il suo nome comparve anche fuori delle frontiere americane: per esempio, nel *Dizionario storico-geografico dell'America Meridionale*, del gesuita italiano Giandomenico Coleti, stampato a Venezia nel 1771, in cui è definito come il “principe Anganamón”⁹¹⁷. Diversamente, nel poema *Imago Vechiana*, scritto nel 1656 in onore del gesuita italiano martirizzato Orazio Vecchi, con una dedica al papa Alessandro VII, il gesuita francese Gabriel Cossart lo designa come l’“Impius Anganamón”⁹¹⁸. Nell’indice generale di nomi dell’*Art de vérifier les dates des faits historiques* stampato nel 1830 a Parigi, Anganamón è descritto come un “chef indien”⁹¹⁹.

Tuttavia non è possibile ricostruire la storicità di Anganamón come “indigeno puro”, attraverso la scrittura coloniale filtrata dagli spagnoli. Questo sarebbe un tentativo che la documentazione non consente. Nessuna possibilità analitica o metodologica permetterebbe quest’operazione. Tentare di ricostruire la personalità di Anganamón attraverso la scrittura coloniale, come se si trattasse della sua voce, non è metodologicamente possibile. Si è in presenza di una voce filtrata dal potere coloniale, consapevole dei gesuiti e dei militari. Tuttavia, la voce e la presenza dell’indigeno nelle fonti non ha altre sfumature? Non presenta altri problemi analitici? Che cosa può dire la presenza dell’indigeno Anganamón riguardo la religione, la protoetnografia gesuita, le strategie di cristianizzazione o il colonialismo spagnolo? Questi interrogativi permettono, attraverso una voce indigena filtrata dalla scrittura coloniale, di osservare da vicino le complessità, le circolarità e le diverse dimensioni della cristianizzazione del popolo mapuche. L’obiettivo non è descrivere la storicità di Anganamón, ma comprendere la scrittura gesuita e l’uso dell’indigeno nelle descrizioni storiche. Nella scrittura gesuita del Seicento, la voce e presenza di Anganamón rappresenta sia il fallimento della prima evangelizzazione sia l’ambivalenza dell’immagine dell’indigeno⁹²⁰. In questa sede si indagherà la narrativa dei gesuiti, tralasciando lo studio della scrittura epico-militare, sebbene si debbano citare due testi che rientrano in quest’ultimo genere.

Il *Purén Indómito* di Diego Arias de Saavedra – poema scritto fra il 1602 e il 1604, secondo la ricerca filologica compiuta Mario Ferreccio sull’edizione del 1964 - è incentrato su il potere, l’ordine, la guerra e l’epica nei confini meridionali dell’impero spagnolo⁹²¹. Anganamón vi appare come l’indigeno contrario all’ordine coloniale, e come il barbaro che distrugge la precaria pace; l’indomito di Purén deve essere sottomesso al potere coloniale in corso.

Nel canto I si legge:

“Dieron a Anganamon los escogidos
entre todos los bravos y lozanos,
que fueron señalados y elegidos
para embestir primero a los hispanos;
arrogantes, soberbios, atrevidos,
desleales, crueles, inhumanos,
como gente intratable que se cría
sin fe, sin ley, sin rey, sin policía”⁹²²

vestido con un traje romano, con corona real en la cabeza y con el cetro en la mano derecha, está sentado sobre un alto trono, desde el cual manda en latín que maten a los padres”, in Barros Arana, *Historia*, vol. IV, 56.

⁹¹⁷ Giandomenico Coleti, *Dizionario storico-geografico dell'America Meridionale* (Venezia: Stamperia Coleti, 1771), 35.

⁹¹⁸ Gabriel Cossart, “Imago Vechiana” [1656], in *Orationes et Carmina* (Paris: Sumptibus Fratrum Barbois, 1723), 182.

⁹¹⁹ *Table générale de noms propres* (Paris: Chez A.J. Dénain, 1830), 9.

⁹²⁰ Su quest’argomento c’è una convergenza di scrittura con la prima evangelizzazione in Messico portata avanti dai francescani.

⁹²¹ Mario Rodríguez, “Un juego de ajedrez mal entablado: las estrategias de poder en el *Purén Indómito*”, *Acta Literaria* 25 (2000).

⁹²² Diego Arias de Saavedra, *Purén Indómito*, a cura di Mario Ferreccio (Santiago: Editorial La Noria, 1984), 153.

In un arco temporale di 25 anni, si passa dall'inumano e crudele assassino del governatore, dal personaggio "senza fede, senza legge, senza re, senza polizia" del *Purén Indómito* al "cuore ferito e barbaro", a seguito del martirio di Elicura, nel *Cautiverio Feliz*. Il capitano dell'esercito spagnolo, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan (1607-1680) fu fatto prigioniero dall'indigeno Maulicán dopo la battaglia di "Las Cangrejas", il 15 maggio 1629: la sua prigionia durò fino a novembre dello stesso anno. Egli attraversò diversi territori insieme ai suoi carcerieri, lasciando uno straordinario scritto protoetnografico sugli indigeni⁹²³. Nel Discorso II, tra i capitoli IX e XIV, Anganamón diventa il protagonista della cronica di Núñez. Si riporta di seguito un passo di questo dialogo, dove compaiono le sue ragioni sul martirio dei gesuiti:

"[...] cómo permitían tan gran desafuero a quien iba a tratar medios de paces y conveniencias públicas con personas no iguales en capacidad, entendimiento y discurso, y lo más sin cabeza; que si había algunos que supiesen distinguir lo bueno de lo malo y considerar que también hay malos españoles como buenos, y que los que no son ajustados a la razón, tienen gobernador y cabeza superior que los castiga, como yo y otros lo entendemos así"⁹²⁴

Non è stato ancora stabilito se si tratta di un espediente retorico o se l'incontro fra i due uomini avvenne realmente⁹²⁵; tuttavia dopo aver ascoltato Anganamón, Núñez conclude: "Esagerano la morte dei padri della Compagnia di Gesù, atto di un cuore ferito e barbaro, lasciando in bianco il tradimento dei nostri [gesuiti]"⁹²⁶. La voce di Anganamón nel *Cautiverio* è retoricamente efficace: un vecchio indigeno che uccide guidato dall'onore. Sia Arias de Saavedra che Núñez de Pineda barbarizzarono l'indigeno da una prospettiva militare. Egli era un nemico che doveva essere sottomesso con la forza. Comunque, nel *Cautiverio* spunta una novità quando si consegna onore e cuore al vecchio barbaro.

La scrittura gesuita, caratterizzata da profondità antiquaria, erudita e comparativa, presenta più aspetti da studiare. Si rintracceranno i dati dispersi su Anganamón tramite i racconti di Ovalle e Rosales sulla battaglia di Curalaba e la morte del governatore Oñez de Loyola. Quindi, si analizzerà il martirio di Orazio Vecchi (1577-1612), di Martín de Aranda (1560-1612) e di Diego de Montalbán (?-1612).

Nel 1593, i primi gesuiti arrivati dal Callao a Coquimbo intuirono la precarietà materiale e spirituale del Cile, attraverso le relazioni e la circolazione di lettere dal Cile al Perù. Essi furono consapevoli di doversi adattare a una realtà fragile. Prima del suo arrivo e senza una conoscenza approfondita, nella nota lettera del 28 marzo del 1593, indirizzata al Provinciale Joan de Sebastian, e inclusa nell'annua di Pablo José de Arriaga, Luis de Valdivia afferma: "yo hice de la necesidad virtud, ofreciendo mi vida por la conversión del valle de Arauco"⁹²⁷. Così egli segnò la propria vita come missionario, e quella dei suoi compagni. Senza una conoscenza dei problemi interni e, soprattutto, prima di arrivare nel sud cileno, Valdivia si affidò alla conversione. Questo processo di adattarsi a una precarietà, sarà confermato cinque anni dopo il loro arrivo in Cile. La battaglia di Curalaba del 23 dicembre 1598 segnò la vita dei primi gesuiti sia sul piano religioso sia sul quello politico.

⁹²³ Carlos González e Hugo Rosati, *Maulican y Francisco: enemigos-amigos en el Arauco del siglo XVII* (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008).

⁹²⁴ Núñez de Pineda, *Cautiverio feliz*, 419.

⁹²⁵ Diego Barros Arana definì l'incontro tra Núñez de Pineda e Anganamón come un "recurso literario con que ha pretendido dar interés a su relación", in *Historia*, vol. IV, 56.

⁹²⁶ Núñez de Pineda, *Cautiverio feliz*, 422.

⁹²⁷ "El P. Pablo José de Arriaga al P. Claudio Acquaviva", in *MP*, vol. V, 459.

Questa battaglia è vista dalla storiografia tradizionale come un “disastro”, non per gli indegni⁹²⁸, bensì per gli spagnoli, considerato che per la seconda volta moriva un governatore: il primo, Pedro de Valdivia, era morto nella battaglia di Tucapel del 1553, per mano di Lautaro, mentre il secondo, Oñez de Loyola, per opera dei *cona*⁹²⁹ guidati da Pelentaro e Anganamón.

Questi avvenimenti distrussero una società coloniale in formazione, che seguiva un potere politico acefalo. Dopo la morte del nipote di Ignazio, fu avviata una ribellione generale organizzata dagli indigeni⁹³⁰, durante la quale furono saccheggiate le sette città del sud, e quindi fissata la frontiera meridionale nel fiume Biobío. Inoltre, tra il 1598 e il 1604 si verificarono atti di violenza, che portarono la Monarchia alla dichiarazione legale della schiavitù degli indigeni “ribelli” nel 1608⁹³¹. Prima di questa “Cédula”, la schiavitù era un efficace strumento economico della politica coloniale; con la nuova disposizione/legge si intensificarono le “*correrías*” per prendere gli “indios di guerra” e venderli in Cile e in Perù come schiavi.

In questo contesto di guerra, i primi gesuiti dovettero utilizzare i meccanismi di adattamento per portare avanti le strategie di cristianizzazione. I gesuiti erano a conoscenza della precarietà cilena dal 1593, tuttavia, dopo il 1598, ad essa si aggiunsero l’assenza di un ordine coloniale e uno spazio non sottomesso alla Corona spagnola.

Come sono riportati questi eventi dalla scrittura gesuita? Cosa significò la morte di un governatore?

Si deve sottolineare che Rosales fa di Anganamón il protagonista delle calamità del sud cileno. Ovalle fornisce un’eccellente testimonianza sulle idee e l’ambiente in cui operarono i gesuiti. La morte di un familiare diretto di Ignazio di Loyola non fu un fatto insignificante: Rosales denominò il governatore morto come un “nuovo gesuita”, e Ovalle scrisse che egli fu “un digno fruto y cabeza de la esclarecida casa de Loyola”. Gli scrittori gesuiti cercarono esplicitamente quel simbolismo, collegando il governatore con la tradizione della Compagnia di Gesù. I paragrafi dedicati alla morte di Oñez contengono la sensazione suscitata dal primo martirio gesuita in terre cilene: si tratta di un martirio laico; un familiare di Ignazio scomparve per la pace ma anche per i “peccati” degli spagnoli. Rosales è chiaro: i mapuche sono barbari senza “polizia”, mentre l’Impero spagnolo creato per la conquista militare non può vincere nemici “scalzi”. Quindi egli trova la spiegazione nell’espressione “nostri peccati fanno la guerra”. Non c’erano altre possibilità di interpretazione:

“[...] le salió a dar la paz entre los esteros de Quiapo y Melirupu. Bien conocido el gobernador por las razones, que los Araucanos le dieron de su rebeldía, y tesón en hacer la guerra a los Españoles, y por las quejas de sus agravios, que tenían muy impressas en el alma, y las nuestras culpas. Diciendo que no era posible, sino que por ellas permitiese Dios que unos barbaros, descalzos, con poca policia, sin armas ventaxosas, y sin socorro de gente de fuera, ni de otra nación, hiciese tan cruda guerra, y tan valiente oposición a una nación como la Española, hecha a vencer, y a dominar de tantas gentes, y tan valerosos. Y assi lo debemos creer que no son Indios no; sino peccados nuestros los que nos hacen la guerra, y que como a los de su pueblo, les dexaba Dios algunas gentes, que no podían sugetar, para que quando pecassen, les sirviesen de azote; assi permite Dios que siempre aya entre estos Indios algunas Provincias rebeldes a quienes la potencia Española, no pueda sugetar, para que la sirva de instrumento de Dios para su castigo”

⁹²⁸ Daniel Palma, *La rebelión mapuche de 1598* (Santiago: tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995).

⁹²⁹ “Cona: soldado; Conahuentu: Indio valiente”, in Valdivia, *Arte y Gramática*.

⁹³⁰ Francis Goicovich, “Alianzas geoeóticas en la segunda rebelión general: génesis y dinámica de los vutanmapus en el alzamiento de 1598”, *Historia* vol. I: 39 (2006): 93-154 e “On the Mechanisms of Power in the Southern Forests of the Kingdom of Chile in the Transition Stage (1598-1683)”, *The Student Journal of Latin American Studies*, University of Texas 1 (2009): 76-99.

⁹³¹ Korth, *Spanish Policy*; Jara, *Guerra y sociedad*.

Anganamón rappresenta la dualità della scrittura gesuita: da un lato, è la pace falsa, la “paz con malicia”, la finzione indigena che accetta il cristianesimo con un “corazón doblado y fingiéndose amigo”, di conseguenza, un’infezione della terra, un insieme dei mali temporali; dall’altro, è l’indomabile guerriero, il rabbioso nemico, il “valeroso Anganamón, toqui general de Purén”, che, prima della battaglia, parla delle strategie di guerra: “no, mejor irnos tras ellos a la vista y embestirlos en otro alojamiento, que estarán más descuidados y más lentos del socorro que les pudiera venir de la ciudad”⁹³². Si tratta di un esercizio retorico per dare prove della barbarie e della genialità di Anganamón, per cui, prima dell’incontro con il governatore, gli si fa affermare: “quitandole a los españoles los caballos, les quitamos los pies, y quando no ganemos mas no es poco”⁹³³.

La morte del governatore era certa. Rosales riporta un passo in cui una *machi* interpreta alcuni segni dal cielo come una sicura sconfitta spagnola. I peccati spagnoli, il valore del governatore, la pace finta degli indegni e i segni dal cielo; infine, la morte del “nuovo gesuita”:

“Viendo esto una bárbara (que entre estos Indios ay muchos adivinos) dixo, que por ser el Ocaso era señal de que había de morir algún Español, o Españoles de mucha importancia, y que a todos les habían de suceder grandes desgracias. Suelen ser estas Indias Profetas falsas de desgracias y más contra los Españoles, pero el efecto verifico esta Profecía, y anuncio de los que después sucedió”

Dopo la morte c’è la festa indigena, che ha come protagonisti Pelentaro e Anganamón, in possesso della testa del governatore ucciso. Rosales descrive la festa indigena dove tutti affermano “Io uccisi il governatore Loyola”:

“Y en las fiestas y borracheras que hicieron para celebrar esta victoria, no trataban otra cosas: sino de rehacerse, para dar sobre los Españoles que quedaban, y de despachar la flecha, cabezas y señales de los despoxos, para convocar gente, y levantar las Provincias pacíficas: que como lo eran de cumplimiento, y a mas no poder, con facilidad, y con gusto recibían los mensajes y se confederaban contra los Españoles, embiando grandes parabienes a Pelantaro y Anganamón, como a libertadores de la patria, y ofreciéndoles sus soldados, y su ayuda.

[...] preciándose de valiente, y atribuyéndose a si la muerte del gobernador, inchando cada uno la voz y diciendo: Yo mate al Gobernador Loyola. Y su cabeza fue el mayor triunfo y el estandarte, que guardo Pelantaro, y conservan sus descendientes, y le sacan para todos los alzamientos, que es como sacar el estandarte Real, para que todos le sigan. Y en las fiestas grandes la sacan, y beben su chicha en el casco, solamente los Caciques, y personas grandes, y se guarda como vinculo de mayorazgo”

Rosales considera gli indigeni come Anganamón barbari e assassini che non meritano il cristianesimo, tuttavia è presente la duplicità del gesuita spagnolo. L’espressione “i nostri peccati” ritorna spesso nei suoi scritti. Anganamón è un barbaro senza “polizia”, e gli spagnoli non fanno che fomentare il suo desiderio di guerra: la morte di Oñez ne è una prova.

Questa dualità si ritrova anche in Ovalle: l’indigeno che cospira dietro gli alberi e insegue il governatore prima della battaglia rappresenta la tragedia del Cile. Ciò è una conseguenza del mancato raggiungimento della pace, quindi costituisce una calamità. Ovalle criticò il “servizio personale” e la cupidigia degli *encomenderos*, suscitando così l’ira di Dio e la punizione divina sugli spagnoli: “obligo a Dios a juzgar con tanto enojo la espada de su saña, y furor”⁹³⁴, prosegue Ovalle, “pobres indios que mal pagados, y oprimidos con demasiado trabajo”⁹³⁵.

⁹³² Rosales, *Historia*, libro V, cap. III.

⁹³³ Rosales, *Historia*, libro V, cap. VIII.

⁹³⁴ Ovalle, *Histórica*, 252.

⁹³⁵ Ovalle, *Histórica*, 252.

Ovalle e Rosales traspongono in Anganamón le contraddizioni del pensiero gesuita della prima evangelizzazione nel sud cileno: essi criticano il barbaro incorreggibile, l'uomo senza "polizia" e senza legge, ma anche il "servizio personale" che alimenta uno stato di guerra permanente. L'indigeno è considerato come la simulazione della pace, nonché il potenziale cristiano. Ovalle afferma: "la pretensión que han tenido en su conquista, no es su mina y destrucción, sino el remedio de sus almas juntamente con la conversión de su república"⁹³⁶

Nella scrittura gesuita Anganamón simbolizza le contraddizioni della cristianizzazione in un territorio non sottomesso militarmente e, soprattutto, il problema della pace: senza pace non era possibile l'introduzione del cristianesimo. Quindi, i missionari dovevano adattare le loro strategie per lavorare sulla violenza, con i chichimecas in Messico, i chiriguano in Bolivia e i calchaquíes in Argentina. Dai problemi creati all'ordine coloniale da indigeni come Anganamón, Valdivia capì e progettò la sua "Guerra difensiva", una strategia di cristianizzazione che si adattasse a un contesto di guerra. L'intento era disciplinare l'indigeno, creare uno spazio territoriale pacificato sottomesso alla Monarchia e alle pratiche missionarie. Ciò ritorna negli scritti di Ovalle e Rosales: entrambi scrissero le loro storie dopo la partenza di Valdivia dal Cile. Essi conoscevano l'idea di pace e le strategie di cristianizzazione utilizzate dal gesuita, dal momento che si ritrovano sia nei loro scritti sia nei rapporti come missionari.

Un secondo avvenimento di cui Anganamón diventa protagonista tramite gli scritti missionari è la morte dei tre missionari nel cosiddetto "Martirio di Elicura", il 14 dicembre 1612⁹³⁷. Qui la narrazione si biforca: se c'è stato un martirio, deve esserci un tiranno o un barbaro che non obbedisce alle leggi di Dio, e portatore di tanti simbolismi. Nelle pagine apologetiche sull'esaltazione dei martiri, Anganamón è descritto come il catalizzatore, lo strumento diabolico che uccide i tre gesuiti, i quali avevano tentato di calmare la sua ira dopo la fuga di sua moglie, María de Jorquera, e altre donne di Anganamón con il sergente meticcio Pedro Meléndez, messaggero inviato da Luis de Valdivia. Esse trovarono rifugio presso i militari e i gesuiti⁹³⁸ che, dopo averle consolate, le battezzarono; cosicché non si sarebbero potute restituire delle cristiane al mondo barbaro trasgressore.

Anganamón rappresenta contemporaneamente la simulazione della pace, l'ubriaco, e il poligamo. L'intento è di andare oltre il martirio e studiare gli avvenimenti che lo hanno preceduto, considerato che possono aiutare a individuare le rappresentazioni dell'indigeno Anganamón nel 1612, per le strategie di cristianizzazione. Gli indigeni come Anganamón costituirono per Valdivia un fondamento della sua Guerra difensiva; egli personificava l'indigeno che dovevano tradurre, ritualizzare e convertire attraverso i meccanismi di adattamento, portandoli sulla via della pacificazione e del cristianesimo.

Nel maggio del 1612, Valdivia arrivò dalla Spagna con il documento ufficiale del Re Filippo III per realizzare il suo progetto di pace, che senza un lavoro di mediazione e diffusione non avrebbe avuto senso tra gli indigeni, i quali dovevano a loro volta essere informati della decisione imposta da Madrid. Valdivia viaggiò nel sud per divulgare le notizie fra gli indigeni, facendo un vero esercizio di adattamento e mediazione linguistica nel parlamento spagnolo-mapuche a Catiray⁹³⁹. Il 13 giugno 1612 egli arrivò protetto dagli indigeni al luogo della riunione

⁹³⁶ Ovalle, *Histórica*, 252.

⁹³⁷ Uno sguardo generale in Blanco, *Historia documentada*.

⁹³⁸ Le dichiarazioni del frate Juan Falcón e Francisco Núñez de Pineda, due "cautivos" tra gli indigeni, narrarono l'importanza delle donne di Anganamón prima del martirio. Secondo Núñez fu la principale ragione della morte dei gesuiti. Invece, Falcón dichiarò: "muchos días antes que las dichas mujeres del dicho Anganamón se hubiesen venido se había tomado el dicho acuerdo [el asesinato de los jesuitas]", in Horacio Zapater, "Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614", *Historia* 23 (1988): 308.

⁹³⁹ Payàs, Samaniego, Zavale, "Al filo del malentendido".

(*cojau*). Aspettando in circoli gli *ulmén*, egli rispettò l'ordine di precedenza e i loro riti, cominciando a parlare in mapudungun con un pezzo di *canelo* (albero sacro) fra le dita. Egli parlò nella loro lingua, rispettò i loro riti, ed entrò nell'universo simbolico della pace indigena portando un pezzo di *canelo* (*voye*) Lo stesso esercizio di adattamento fece a Paicaví, il 10 novembre 1612, dove doveva anche informare sul progetto di pace. Sia Ovalle che Rosales descrivono la mediazione realizzata da Valdivia nei confronti di Anganamón: l'abbracciarlo, l'ascoltarlo, e il parlargli nella sua lingua sono importanti gesti verso l'altro. Inoltre, il gesuita rispettò i loro riti, anche simbolicamente, attraversando un fiume per avvicinarsi. Come riporta Ovalle, egli lesse i documenti del Re con un "tan cortés y confiado Anganamón"⁹⁴⁰. Quindi Anganamón simboleggia la mediazione culturale, l'adattamento all'altro, ma anche la ricerca della pace pensata da Valdivia, per concludere con il servizio personale e la guerra. Sulla stessa linea è la visione di una "cristianizzazione dall'alto" che la Compagnia praticò con successo in Giappone con Valignano, e in Cina con Ricci. Una cristianizzazione che comincia dal capo militare o politico di una comunità, estendendosi poi ai figli dell'*ulmén*, fino ai *cona*. Dopo la pertenza definitiva di Valdivia per la Spagna, questa cristianizzazione fu consolidata dalla politica dei "parlamentos" e con alcuni progetti di cristianizzazione dei figli dei capi in collegi appositamente creati.

Dopo il martirio di Elicura, l'immagine del "cortés y confiado" Anganamón cambiò. Egli rappresentò innanzitutto una simulazione. Tramite le donne di Anganamón, i gesuiti scoprirono che il parlamento fra Valdivia e Anganamón a Paicaví, fu una simulazione per catturare Turelipe. Ovalle considerava l'indigeno anche come il desiderio di vendetta, l'inferno, il tiranno che non credeva nelle leggi divine, "un demonio contro i cristiani"⁹⁴¹. In una lettera scritta ad Acquaviva nel novembre del 1613, Valdivia racconta il martirio con dettagli che sono stati ripresi successivamente dagli scrittori gesuiti:

"Pero el demonio, para turbar la paz tan dañosa para él, entró en Anganamón, el cual, supo que los padres habían entrado sin ninguna de sus mujeres y sin su hija, arrebatado de una furia infernal, sin dar lugar a considerar el daño que hacía a todas sus provincias, juntó como doscientos conas (...) Prendieron a los dos santos padres y hermano de la Compañía y preguntándoles Anganamón con gran cólera por qué no le habían traído sus mujeres, el santo padre Martín de Aranda respondió por todos que se sosegase y oyese las razones que había habido, para que viese que no tenían culpa ni había sido posible lo que pidió, porque se temió que la había de matar y la española y su hija eran cristianas y pedían el bautismo y la ley de Dios prohíbe tener un hombre muchas mujeres y ciego con la cólera, sin atender a lo que decían, los mandó matar luego y el santo padre Martín de Aranda con gran caridad y celo del bien común rogó que le matasen a él y dexasen al padre Orazio y su compañero y no quiso oírlo y luego con porras les dieron en las caveças y alancearon y dexaron los santos cuerpos tendidos en el suelo enteros, regando con su sangre el valle de Elicura, del cual se comenzó a coger después el fruto de la universal paz del Reino"⁹⁴²

Rosales, fa parlare Anganamón anche prima degli avvenimenti di Elicura. Questi fatti sono narrati dai gesuiti con una forte carica simbolica: angeli e miracoli accompagnano i nuovi martiri della Compagnia. Nel Libro V, tra i capitoli XIII e XV, non solo si trova il racconto del

⁹⁴⁰ Ovalle, *Histórica*, 276.

⁹⁴¹ Ovalle, *Histórica*, 287.

⁹⁴² ARSI, *Chil.* vol. 4, foll. 42v-43. Il missionario Pedro Torrellas fu ancora più espressivo. In un'altra lettera scritta al gesuita Juan Pastor, il 22 dicembre del 1612, Torrellas descrisse la morte dei gesuiti: "y matando a algunos indios de Ylicura que quisieron defender a los padres dieron sobre los benditos padres y al padre Horacio con un machete le dieron sobre la oreja derecha dos machetaços y por la barriga otra cuchillada y por las espaldas una lançada al padre Martin de Aranda con una porra le machacaron la cabeça haciendole saltar los sesos al hermano nouicio le passaron con mas de seis u ocho lançadas los cuerpos dexaron desnudos en aquel suelo aunque a ninguno quitaron la cabeza cosa bien de notar por ser costumbre destes luego quitar a los españoles las cabeças para con ellas alzar la tierra", in AN, *FJ*, vol. 424, fol. 145.

martirio, ma anche dialoghi di Anganamón con i gesuiti e alcuni indigeni. Prima della morte dei gesuiti, l'indigeno domanda: “¿Que es de mis mujeres? ¿Cómo no me las traéis ni me las queréis dar?”⁹⁴³. Il gesuita Aranda replica:

“Como venían a ajustar el traérselas y contentarle con pagas, que para el efecto traían muy buenas, y cuando no las quisiese sería fácil el volverle las mujeres como él recibiese la fe y las dejase vivir en la ley de Jesucristo que habían recibido; que lo cristianos no pretendían darle disgusto ni quitárselas; que ellas se habían huido pretendiendo alcanzar su libertad. Mas que se ajustaría el volvérselas como se asegurase el no faltar a la ley de Dios, que eso los había traído, el dársela a conocer a él y a todos para que se salvaran sus almas”⁹⁴⁴

Anganamón risponde che sono dei “embusteros y que era mentira cuanto predicaban y cuanto trataban”⁹⁴⁵, quindi prosegue dicendo: *lape, lape*, “sentenza diabolica”, che secondo Rosales voleva dire “morite, morite”.

Dopo il martirio, sulla strada del ritorno alle proprie terre, Anganamón incontra Caniومانque, un suo cognato, e gli dice: “se había atrevido a traer aquellos padres a su tierra y los pretendia guardar y amparar en ella”⁹⁴⁶. Anganamón uccide il cognato perché coinvolto nella fuga della moglie.

Lo scrittore gesuita costruisce un bellissimo dialogo fra Anganamón e un altro capo indigeno, detto Calbuñanco: mentre Calbuñanco rappresenta la voce gesuita, Anganamón è il barbaro senza leggi e il bestemmiatore. Dopo aver appreso la notizia di Elicura, l'indigeno sfida Anganamón con domande:

“¿Qué es esto Anganamón? ¿A mis tierras vienes tú a maloquear y a matar a mis caciques y a los padres? Repórtate y no mates a unos religiosos que jamás nos han hecho mal ni hecho guerra y nos viene a traer tanto bien como unos medios de paz que tan bien nos están, y a predicarnos la palabra de Dios y hacernos cristianos; no es razón que mueran unos hombres inculpables y tan buenos”⁹⁴⁷

Prima che l'altro indigeno muoia come i gesuiti, Anganamón risponde: “¿Qué buenos? (respondió con soberbia Anganamón) que son unos embusteros y nos vienen a engañar con trazas y mentiras, y vos que los defendéis de ser como ellos”⁹⁴⁸. Quindi, Anganamón continua la sua arringa contro i cristiani, tuttavia indossando metaforicamente i vestiti dei gesuiti morti:

“Que él era mejor padre y mejor sacerdote que ellos, y que les enseñaba mejor doctrina, y les decía que tuviesen muchas mujeres y se holgasen con ellas, e hiciesen muchos hijos que fuesen soldados y peleasen contra los cristianos. Que no había otro Dios sino su Pillan, que Dios era falsedad, y no había Dios como los Padres decían, sino Pillan; y que no fuesen cristianos ni se bautizase alguno, ni consintiese que sus hijos y mujeres se bauticen, los embusteros de los Padres y de los españoles les habían de decir que no podían vivir con los gentiles y se las habían de quitar, como habían visto que lo habían hecho con él”⁹⁴⁹

È chiaro che non è Anganamón a parlare; si tratta un esercizio retorico per fornire prove al lettore della barbarie indigena. L'altro indigeno rappresenta la voce gesuita, i mezzi di pace che egli rifiuta. Questa voce inserita in un testo gesuita ha un doppio significato: da una parte,

⁹⁴³ Rosales, *Historia*, libro VI, cap. XIV.

⁹⁴⁴ Rosales, *Historia*, libro VI, cap. XIV.

⁹⁴⁵ Rosales, *Historia*, libro VI, cap. XIV.

⁹⁴⁶ Rosales, *Historia*, libro VI, cap. XIV.

⁹⁴⁷ Rosales, *Historia*, libro VI, cap. XIV.

⁹⁴⁸ Rosales, *Historia*, libro VI, cap. XIV.

⁹⁴⁹ Rosales, *Historia*, libro VI, cap. XV.

rappresenta i vizi degli indigeni e dall'altra, la possibile consapevolezza gesuita delle critiche indigene al cristianesimo. Essi erano consapevoli di dover dimostrare agli indigeni che non erano dei "bugiardi" -come afferma Rosales quando fa parlare Anganamón. Contemporaneamente, l'indigeno ribelle è la contraddizione del cristianesimo in un territorio non assoggettato militarmente, quindi Anganamón è un barbaro vicino al diavolo o un potenziale cristiano disposto alla polizia cristiana. I gesuiti dovevano quindi adattare le loro strategie a uno spazio di guerra. Di qui, si capisce la proiezione della "Guerra difensiva" come uno strumento di pace in un territorio segnato dalla violenza.

Che significato ha la voce di Anganamón nell'*Historia General*? Essa rappresenta l'insieme dei mali che i gesuiti tentavano di estirpare con la "Guerra difensiva"; inoltre acquista un doppio significato: da un lato, rappresenta la barbarie e la trasgressione; dall'altro, la consapevolezza dei gesuiti sul vero pensiero indigeno nei loro confronti, che costituiva il vero problema da combattere: dimostrare che non erano dei "bugiardi". A ciò si devono aggiungere le contraddizioni delle strategie di cristianizzazione in un territorio non sottomesso militarmente, e la dualità dell'immagine dell'indigeno che oscilla tra il barbaro vicino al diavolo e il potenziale cristiano che poteva essere sottomesso dalla "polizia" cristiana. Infine, in base alla condotta d'indigeni come Anganamón, si dovevano adattare le strategie ad uno spazio di guerra, e adattarsi alla fortezza militare e alla frontiera.

Anganamón simboleggia la simulazione della pace e le contraddizioni della cristianizzazione in guerra. Non si possono estendere e quindi generalizzare le problematiche che i missionari dovettero affrontare riguardo Anganamón a quelle della cristianizzazione ai tempi coloniali; né si può pensare che la scrittura gesuita possa costituire una traccia per la visualizzazione degli indigeni, considerato che le voci e le presenze di Anganamón giustificano il pensiero e l'immaginario religioso degli autori⁹⁵⁰.

⁹⁵⁰ Il mondo indigeno come soggetto storico che interagì con il colonialismo e il cristianesimo è stato ricercato da Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Institut français d'études andines, Instituto Riva Agüero, 2003) e da Boccarda, *Los vencedores*.

CAPITOLO VII SGUARDI SU VALDIVIA

RETROSPEZIONE (1642-1593)

“(…) el P. Luys de Valdivia natural de Granada de gente muy noble de aquella ciudad el qual acabados sus estudios pasó al Perú donde fue maestro de novicios y leyó theologia scholastica y fue el p^o viceprovincial de Chile muchos años y vino embiado a España del P. Visitador y del virrey a negocios muy graves y volvió con muchos de la Compañía a Chile fiando de su magestad y el consejo la visita general y asiento de aquel reyno y ya que no pudo ser obispo por instituto permitió N.P. Claudio Acquaviva se encargase del gobierno de aquel obispado el tiempo que su magestad quiso estuviere sede vacante y de todo lo demás que su magestad le mandó por ser en materia de defensa de Yndios y ordenado a la paz de reyno”

(Luis de Valdivia, “Autobiografía”, in *Historia de la Provincia de Castilla*)⁹⁵¹

Luis de Valdivia morì il 5 novembre del 1642⁹⁵². Il lungo percorso del gesuita tra diverse città dell’Europa e dell’America coloniale si concluse a Valladolid, dopo dure dispute con il Generale Muzio Vitelleschi e il Provinciale del Paraguay Pedro de Oñate. La sua vita fu segnata dalle attività di missionario, di professore e di politico, ma anche dalle polemiche con il mondo politico americano e le gerarchie gesuite.

I problemi del ritorno in Spagna dopo la sua esperienza americana, le dispute politiche e religiose, nonché la fine del suo progetto più caro, la Guerra difensiva (1626), sono già note e studiate dalla storiografia⁹⁵³. Il periodo del viaggio, nel 1619 dal Cile verso Lima e quindi il soggiorno a Madrid tra il 1620 e il 1621, fornisce altre tracce riguardo le controversie del gesuita, che questa volta riguardano Roma⁹⁵⁴.

Le polemiche del ritorno del gesuita in Spagna nascondono un’altra dimensione. Il periodo spagnolo, cominciato nel 1621, in qualità di prefetto di studi nel Collegio di Sant’Ambrogio a Valladolid, offre anche un altro dato: si trattò di un intervallo intellettuale segnato dalla produzione scritta e dalla retrospettiva gesuita⁹⁵⁵.

⁹⁵¹ ARSI, *AH*, vol. 151, fol. 63v.

⁹⁵² ARSI, *Cast.* vol. 39, “Difuntos de la provincia de Castilla de la Compañía de Jesús, 1546-1700”.

⁹⁵³ La vita oltre il Cile è stata studiata da Zapater, *La búsqueda de la paz*. La dimensione politica, le controversie con le gerarchie gesuite e la fine del progetto difensivo sono state approfondite da Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 263-310. Si vedano anche Astrain, *Historia*, vol. V, 625-47 e Enrich, *Historia*, vol. I, 337-58.

⁹⁵⁴ L’unica monografia che studia quest’argomento è Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 296-310.

⁹⁵⁵ Medina sulla produzione scritta di Valdivia in Spagna, scrisse: “La fama de su saber era tal, según se dice que de toda España le enviaban en consulta los casos difíciles de conciencia que ocurrían, habiendo quizás con este motivo escrito por ese entonces dos libros latinos sobre aquella materia, uno *De casibus reservatis in Societate*, en un tomo, y otro, también en un volumen, *De casibus reservatis in communi*. Frutos de sus tares de ese tiempo fueron también la *Historia de la Provincia Castellana de la*

Tramite le lettere scritte dal General Vitelleschi a Roma si apprende che la produzione scritta da Valdivia a Valladolid nacque anche dalla polemica; forse si trattò di un modo per tranquillizzare un gesuita che risultava inquietante agli occhi di Roma; o di un castigo, mediante il lavoro intellettuale e il silenzio religioso, che doveva placare il suo desiderio delle Indie. Dai documenti disponibili si può ricostruire questa polemica americana ed europea intercorsa tra il gesuita Valdivia, il Generale Vitelleschi e il provinciale paraguaiano Oñate: essa ebbe come sfondo le intromissioni politiche di Valdivia, ma anche la sua imprudenza nei confronti delle gerarchie gesuite. L'antigesuitismo coloniale in Cile, personificato nelle dispute interne ed esterne con Valdivia, fece modificare le approvazioni politiche e religiose del gesuita. Ciò deve essere collegato anche con le nuove politiche americane progettate dal Generalato di Vitelleschi che insistette su una Compagnia più religiosa e meno politica in Cile; di qui la polemica nei confronti della Guerra difensiva, in cui le sfere religiose e le sfere politiche, tra Madrid, le élites locali e Roma, erano continuamente intrecciate.

Le domande e riposte sulle controversie con Vitelleschi, attraverso la documentazione romana, in un certo senso, sono chiare. Diversamente, le domande sulla dimensione intellettuale e la produzione scritta in Europa sono meno chiare e meno note. A differenza delle controversie con Vitelleschi e Oñate, la documentazione non permette di approfondire la dimensione e i percorsi degli scritti di Valdivia in Spagna. I documenti pervenuti sono troppo pochi per consentire di ricostruire i prolegomeni dei testi scritti da Valdivia e la loro fortuna.

Mentre era prefetto di studi presso il Collegio di San Ambrosio a Valladolid, nel 1621 il gesuita pubblicò il *Sermón en lengua de Chile de los Misterios de nuestra santa fe Catholica, para predicarla a los Indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad*. La preistoria di questo testo è oscura. Non è noto quando e dove fu scritto, se in Cile o in Spagna, a Valladolid. L'unica informazione disponibile è che l'8 ottobre del 1621 il vescovo di Valladolid diede il permesso di stampa del manoscritto⁹⁵⁶. Tuttavia non è pervenuta alcuna approvazione della Compagnia di Gesù; ciò è in contrasto con il controllo interno dei manoscritti e anche dell'*uniformitas doctrinae* imposta rigorosamente come meccanismo di censura interna e controllo librario, sancito dalle *Costituzioni* e rafforzato da Acquaviva e da Vitelleschi⁹⁵⁷. Come ha sottolineato Blaise Pascal nelle *Lettres Provinciales*, si tratta di un indizio dell'astuzia dei gesuiti nel trasgredire l'ortodossia romana.

Sociedad de Jesús y los Varones ilustres de la Compañía, que Nieremberg afirma le fueron de gran utilidad para el trabajo análogo de que se ocupaba; y, por fin, la publicación de su Sermón en Lengua de Chile, que dio a luz en Valladolid en 1621, luego de su llegada a aquella ciudad”, in *Doctrina Cristiana y Catecismo con un confesionario Arte y Vocabulario breves en lengua allentiac*, introduzione scritta da José Toribio Medina (Sevilla: E. Rasco, 1894), 30-1.

⁹⁵⁶ “Damos licencia para que se imprima este Sermón, por la satisfacción que tenemos de la persona del Padre Luys de Valdivia, que li ha hecho. En Valladolid a 8 de octubre de 1621”, in *Sermón en lengua de Chile de los Misterios de nuestra santa fe Catholica, para predicarla a los Indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad* (Valladolid: 1621). Utilizzo anche l'edizione realizzata da José Toribio Medina, *Nueve sermones en lengua de Chile por el P. Luis de Valdivia* (Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1897).

⁹⁵⁷ Su quest'argomento si veda Ugo Baldini, “*Uniformitas et soliditas doctrinae*. Le ‘censurae librorum’ e ‘opinionum’, in *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia (1540-1632)* (Roma: Bulzoni, 1992), 77-119. Dello stesso autore “Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le ‘censurae librorum’ e ‘opinionum’ nell’antica Compagnia di Gesù, *Annali dell’Istituto storico italo-germanico di Trento* 9 (1985), 19-67. Lucio Biasiori attualizza questa problematica: “Il controllo interno della produzione libraria nella Compagnia di Gesù e la formazione del Collegio dei Revisori generali (1550-1650)”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 5: 2/1 (2010), 221-49 e anche la voce “Censurae librorum”, in *DSI*, vol. I, 323-4. Si veda il testo scritto da Albano Biondi, “La *Bibliotheca Selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale”, in *La Ratio Studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di Gian Paolo Brizzi (Roma: Bulzoni, 1981).

Il caso del *Sermón* di Valdivia induce a interrogarsi sull'efficacia della centralizzazione romana, sull'uniformità della dottrina e il controllo dei revisori della Compagnia⁹⁵⁸. Valdivia stampò il suo *Sermón* senza le approvazioni gesuitiche e il controllo librario interno. Probabilmente egli non voleva sottoporre il manoscritto al controllo librario romano a seguito delle polemiche interne scatenate dal suo progetto di pace. La stessa problematica si ripresentò successivamente, con un altro testo scritto dal gesuita in Spagna: *De Casibus Reservatis*.

Otto anni dopo la pubblicazione del *Sermón*, Valdivia iniziò un altro progetto editoriale, i cui prolegomeni sono ancora più oscuri. Mentre era il direttore della congregazione dei sacerdoti presso il collegio di San Ignazio a Valladolid, egli scrisse due volumi sui “casi riservati”⁹⁵⁹: la *Bibliotheca Scriptorum* li riporta con i titoli *De Casibus Reservatis in communi* e *De Casibus Reservatis in Societate Iesu*⁹⁶⁰. Diversamente, Nieremberg non fa menzione di questi manoscritti⁹⁶¹. Una lettera scritta da Vitelleschi a Valdivia il 20 gennaio del 1631, informa che da Roma avvertirono il gesuita sul controllo librario interno, soprattutto per la complessità teologica dei *casuum reservatione*:

“La de Vuestra Reverencia de 4 de octubre he recebido, en que me da quenta del tomo que a compuesto de *casuum reservatione* y me pide Vuestra Reverencia licencia para que se revea alla. Esta es una materia que si se ha de imprimir es fuerza que aca se revea antes y el libro quanto en que dice Vuestra Reverencia trata de los casos reservados de la Compañía no dare licencia para que se imprima, sino es viendolo yo primero, que lo mismo hize con el tomo 4 de *Religione* del Padre Francisco Suarez, en que trata del instituto de la Compañía. Puede Vuestra Reverencia enviarlo cuando venga el Procurador; que yo encargare, y ayudare a que se despache presto y en la resolucion, que se tomare acudir en quanto se pudiere al consuelo de Vuestra Reverencia”⁹⁶²

Inoltre, Vitelleschi avverte che il meccanismo di controllo del manoscritto è lo stesso utilizzato per il quarto volume dell'*Operis de Religione tomus quartus et ultimus* (Lione, 1634) di Francisco Suarez⁹⁶³, considerato che “no dare licencia para que se imprima, sino es viendolo yo primero”.

In quel periodo comunque si possono rintracciare alcuni movimenti di libri scritti da Valdivia tra il 1621 e il 1631. Nell'*Historica relación* (1646), Alonso de Ovalle, procuratore della Viceprovincia del Cile in Europa, che tra l'altro parlò con Valdivia prima della sua morte, sostiene che nel 1621 aveva ricevuto un’“elemosina” da Filippo IV per comprare una “buona

⁹⁵⁸ Sul controllo interno ai tempi di Acquaviva, Biasiori scrive: “Il controllo della produzione libraria venne incontro ai due ordini di ragioni delineati fin qui e, del resto, profondamente intrecciati: garantire l'autonomia dell'ordine dai possibili procedimenti ‘iudiciali’ contro i libri scritti dai suoi membri, assicurare l'armonia contro le tendenze disgregatrici interne. Se non si tengono presenti entrambe le ragioni rischia di sfuggire il significato complessivo della censura preventiva gesuitica”, in “Il controllo interno”, 232. Secondo l'autore, il controllo dottrinale, filosofico e stilistico fu ancora più stretto ai tempi di Vitelleschi.

⁹⁵⁹ Si veda Elena Brambilla, “casi riservati”, in *DSI*, vol. I, 290-91.

⁹⁶⁰ Ribadeneyra e Alegambe, *Bibliotheca Scriptorum*, 319. L'edizione del 1676 non riporta più informazioni sui manoscritti, Ribadeneyra, Alegambe e Nathanaele Sotvello, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* (Roma: Iacobi Antonij de Lazzaris Varesij, 1676), 576. Nella *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. VIII, 377-382, non vengono riportati.

⁹⁶¹ Juan Eusebio Nieremberg, *Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. IX (Bilbao: Administración de “El Mensajero del Corazón de Jesús”, 1892[2ª edizione]), 313-17.

⁹⁶² ARSI, *Cast.*, vol.10, fol. 27 (che mi è stato suggerito da José Manuel Díaz Blanco).

⁹⁶³ Nell'edizione del 1634 si legge l'approvazione del Generale: “Mutio Vitellesco, Societatis Iesu Præposito Generali, Opus Suarij de Religione Ex eadem Societate Balthasar Alvarez. Postremum hunc, et germanum, quanquam posthumum Suarij de Religione foetum, quem ipse iam conceptum diu parturierat, in meo sinu hactenus inclusum in lucem tandem editurus, paulisper hæsi dubius, quo sub sidere nascentem emitterem”, in *Operis de Religione tomus quartus et ultimus. Continens tractatus tres* (Lugduni: Iacobi Cardon, 1634). Su Suarez si veda Marco Sgarbi (a cura di), *Francisco Suárez and his legacy: the Impact of Suarezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy* (Milano: Vita e Pensiero, 2010); *DHCF*, vol. III, 3654-56 e 3658-62.

libreria⁹⁶⁴. Tra il 1630⁹⁶⁵ e il 1631⁹⁶⁶, tramite due lettere scritte da Vitelleschi, si apprende che Valdivia aveva chiesto libri per i collegi a Valladolid. Non si sa di che libri si trattasse, né se l'elemosina del Re fosse reale, né dell'uso di questa biblioteca; Forse quei libri servirono a Valdivia per scrivere sui casi riservati o per un altro progetto. Tuttavia, l'unica informazione riguardo l'inizio della stesura di questi manoscritti è riportata ancora una volta da Vitelleschi, il 10 maggio del 1629, in una lettera con cui ringrazia Valdivia del suo commento al libro di teologia del gesuita moralista portoghese Estevão Fagundez:

“Recibi la de Vuestra Reverencia de 18 de enero en que me avisa las cosas, que ha reparado en el libro del Padre Esteban Facundez; de las que tocan a materia de casos reservados, tenia yo antes noticia, y he encargado, que se enmienden, como espero se hara; de las otras tocantes a solicitaciones no la tenia, y me he holgado de que Vuestra Reverencia me la haya dado, para que tambien se remedien. Agradezco a Vuestra Reverencia el aviso que me ha dado, y estimo como es razon su buen zelo⁹⁶⁷”

In base alla data della lettera, si può affermare che l'unico testo pubblicato dal portoghese nel 1629 era il *Quaestiones de Christianis Officiis et Casibus Conscientia in Quinque Ecclesiae praecepta*, stampato a Lione nel 1626⁹⁶⁸, e successivamente a Magonza nel 1628⁹⁶⁹. Non sono pervenute fonti che chiariscano se le critiche di Valdivia fossero accolte da Fagundez; tuttavia nell'edizione del 1632, sul frontespizio si legge: *ab eodem auctore aucta et emendata*⁹⁷⁰. È certo che per il gesuita Fagundez furono più preoccupanti le difficoltà con l'inquisizione spagnola e la censura romana gesuitica, che l'interpretazione realizzata dal gesuita spagnolo. Valdivia lavorò a Valladolid in qualità di censore di “casi” difficili⁹⁷¹ e dell'inquisizione⁹⁷², tuttavia i documenti non permettono di andare oltre su questo fronte. Si potrebbe ipotizzare che queste critiche spinsero Valdivia a comporre i due volumi sui “casi riservati”.

Fino a quel momento, il percorso intellettuale del gesuita a Valladolid oscillò tra la pubblicazione del *Sermón* e le polemiche teologiche. Comunque, Valdivia iniziò anche un altro progetto editoriale in tre volumi, certamente più ambizioso di quelli precedenti, l'*Historia de la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús*. Nella *Bibliotheca Scriptorum*, un anno dopo la sua morte, nel 1643, il testo comparve con il titolo *De Viris Illustribus Societatis Iesi*⁹⁷³. Ancora più importante è l'indirizzo di ricerca individuato dal gesuita Juan Eusebio Nieremberg nel *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, sul possibile collegamento tra un libro di storia

⁹⁶⁴ (...) hubiera quedado por uno de los consejeros del Real consejo de Indias, y gozado de otros muy grandes honores, que el Rey le ofreció, pero por no hazer fuerza su templanza y modestia, y no contristar al que no pretendía otra cosa, que el rincón de su celda, hubo de condescender con sus ruegos y darle licencia, para que se volviese a su Provincia de Castilla, con una carta, que he visto yo impresa, en que con grandes encarecimientos, y elogios del padre, encomendaba a sus superiores el cuidado de su persona; a que añadió su Magestad una buena limosna para una buena librería, que mando comprar para su celda, donde después de muchos años, que vivio con grande opinión, y crédito de sus excelentes letras, doctrina, y religión, como se verá más a la larga en su lugar (...), in *Historica relación*, libro VII, cap. VI, 294.

⁹⁶⁵ ARSI, *Cast.*, vol. 10, fol. 4r. 20 giugno del 1630.

⁹⁶⁶ ARSI, *Cast.*, vol. 10, fol. 50r. 13 agosto del 1631.

⁹⁶⁷ ARSI, *Cast.*, vol. 9, fol. 349v-350r (che mi è stato suggerito da José Manuel Díaz Blanco).

⁹⁶⁸ Estevão Fagundez, *Tractatus in quinque Ecclesiae praecepta* (Lugduni: Iacobi Cardon et Petri Cauellat, 1626). Edizione consultata nella *BGH*, Salamanca. Su Fagundez si veda *DHCH*, vol. II, 1370-71; Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. III (Madrid: CSIC, 1987), 109.

⁹⁶⁹ Non ho potuto controllare l'edizione del 1628 riportata nella *Bibliotheca Scriptorum* [1643], 427: (Moguntiae: Hermann Mylius Birckmann, 1628). L'edizione del 1649 si trova nella Bayerische Staatsbibliothek (Monaco).

⁹⁷⁰ Ho consultato l'edizione del 1632 nella *BGH*, Salamanca.

⁹⁷¹ “Vitelleschi a Valdivia, 6 febrero 1630”, in ARSI, *Cast.* Vol. 9, fol. 382.

⁹⁷² Nieremberg, *Varones ilustres*, vol. IX, 316.

⁹⁷³ *Bibliotheca Scriptorum* [1643], 319. La *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, tome VII riporta il volume con il titolo *Historia Provinciae Castellanae Societatis Jesu*.

castigliana e la dimensione americana del gesuita⁹⁷⁴. Un manoscritto incentrato su vicende europee e scritto da un gesuita spagnolo a Valladolid, può far accedere alla dimensione americana del gesuita? L'*Historia de la Provincia de Castilla* può funzionare da sonda per esplorare un altro contesto storico?

Per rispondere a questa domanda si deve ritornare alla funzione dell'autore e collegarlo con il testo, oltre che analizzarne la circolazione, la preistoria, la fortuna e le vicende editoriali, come ha già rilevato Roger Chartier, pur nella consapevolezza che la biografia dell'autore organizza la scrittura in forma trasparente⁹⁷⁵.

Lo scopo pratico del manoscritto redatto da Valdivia sulla provincia castigliana era di fare una storia apologetica, eroica e trionfalistica dei suoi compagni spagnoli. L'obiettivo editoriale si inserisce quindi nella lunga tradizione gesuitica di raccontare la propria storia dall'interno. Non si deve dimenticare che nelle tessiture del testo compaiono anche due dimensioni biografiche: dal 1621, una biografia europea; dal 1591 al 1619, una biografia americana. Queste tessiture, come si tenterà di dimostrare, sono intrecciate in un manoscritto compilato in Europa e che doveva descrivere i percorsi della Compagnia di Gesù in Castiglia. Attraverso una prospettiva comparata delle forme delle due realtà, analizzate grazie alla retrospettiva missionaria, Valdivia descrive la storia castigliana e allo stesso tempo registra la sua vita. L'esperienza americana, quella spagnola e la sua conoscenza della storia dei gesuiti, conferirono al manoscritto sulla provincia castigliana un complesso tessuto di convergenze e di divergenze tra le diverse realtà storiche dell'autore. È quindi interessante analizzare la narrazione sincronica e diacronica presente nell'*Historia* di Valdivia.

La stesura dei tre manoscritti costituisce un problema ancora da risolvere. Díaz Blanco inquadra la stesura tra il 1634⁹⁷⁶ - quando attraverso una lettera scritta da Vitelleschi, il 16 febbraio del 1634, e indirizzata alla provincia castigliana, egli chiese di far un compendio delle vite dei "signori illustri" di Castiglia⁹⁷⁷ - e il 1639, a cui datano gli ultimi documenti citati dal gesuita. Purtroppo il manoscritto del primo volume non fu mai scritto, o comunque non ci sono tracce; il secondo e il terzo furono cominciati, ma non terminati. Il volume II è una descrizione dei collegi gesuiti della Provincia di Castiglia: se ne conserva un esemplare sia nell'Archivio della Compagnia di Gesù a Roma (copia trascritta), sia nell'Archivio storico della Provincia di Toledo (manoscritto originale). Il terzo volume, conservato nell'Archivio storico della Provincia di Toledo, riguarda i "signori illustri" di Castiglia, e si inserisce nella tradizione apologetica e trionfalistica della Compagnia; piccoli estratti di questo volume sono stati pubblicati dalla *Biblioteca Jesuita de Chile* (2011)⁹⁷⁸.

⁹⁷⁴ "(...) los casos que le sucedieron, las peregrinaciones y navegaciones que hizo por el bien de las almas, lo mucho que escribió, de que quedan libros enteros, y últimamente, la *Historia de la provincia de Castilla*, no caben e esta sumaria relación, porque sus acciones piden historias muy particular", in *Varones ilustres*, vol. IX, 316.

⁹⁷⁵ Un'efficacia sintesi della problematica sulla "funzione-autore" in Roger Chartier, "Figures de l'auteur", in *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XVI-XVIII siècle)* (Paris: Éditions Albin Michel, 1996), 45-80. Testo segnato dalle problematiche proposte da Foucault in "Qu'est-ce qu'un auteur?" [1969], in *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. I (Paris: Gallimard, 1994), 789-821.

⁹⁷⁶ Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 301-02.

⁹⁷⁷ "Ruego a Vuestra Reverencia encargue que en esa Provincia se vaya haciendo un compendio de las vidas de los varones ilustres que ha tenido y fuera teniendo y que de los pasados se procure averiguar lo que se pudiere y de los venideros se disponga en adelante con execucion y a mi me envíe todo lo que se fuera haciendo en esta materia", in ARSI, *Cast.*, vol. 10, fol. 142v.

⁹⁷⁸ Luis de Valdivia, *Tomo 3 de la Historia de la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús en que se continúan los varones ilustres de ella dividido en otros 4 libros*, in *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*, a cura di José Manuel Díaz Blanco (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado-Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, 2011), 458-63.

Nell'ampia documentazione scritta da Valdivia, troviamo un'eccezione al gesuita oscuro sulle sue influenze, cioè nel volume II dell'*Historia de la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús*. Il manoscritto si trova nell'Archivio della Provincia di Toledo; inoltre ne esiste anche una copia dattiloscritta conservata nell'Archivio della Compagnia di Gesù a Roma, nei libri 151 e 152 del volume *Assistentia Hispaniae*. Si tratta di una storia sui collegi della Provincia di Castiglia, in cui si coglie un'ambizione narrativa e descrittiva.

Documenti fondamentali per la comprensione delle capacità intellettuali di Valdivia quando redasse la sua *Historia* sono i "cataloghi" dei gesuiti, organizzati in un catalogo segreto e un catalogo pubblico, scritti dai provinciali ogni tre anni riguardo tutti i gesuiti di una provincia. I cataloghi pubblici descrivono il curriculum vitæ, età, studi e voti nella Compagnia; i cataloghi segreti, in latino, rivelano un'altra faccia del gesuita. In Valdivia c'è un abisso rispetto i due cataloghi del Collegio di Valladolid, tra il 1622 e 1642. Nel 1622, per esempio, nel catalogo segreto si legge: "iudicum mediocre, prudentia mediocre"⁹⁷⁹; tuttavia è poi definito con un'"experientia magna". Nel catalogo pubblico del 1625 si legge: "45 años de Compañía, cursos de filosofía y teología y derecho canónico, maestro de novicios, lector de teología, bachiller en derecho"⁹⁸⁰; mentre in quello privato: "mediocre iudicum et prudentia, experientia multiplex". Nel catalogo del 1628, viene definito nuovamente come "imprudente" e "poco giudizio", oltre ad essere aggiunto un dato rilevante: "talentum ad legendum theologiam scolasticam et moralem et ad confessiones audiendas"⁹⁸¹. Mentre il gesuita prepara i tre volumi, i cataloghi del Collegio non cambiano, quindi riconoscono i suoi studi di teologia, diritto canonico e filosofia e, soprattutto la sua esperienza missionaria, ma criticano la imprudenza e il poco giudizio del gesuita. I problemi presenti nella sua vita erano dovuti alle polemiche teologiche create dalla Guerra difensiva e ai contrasti con il Generale Vitelleschi e il Provinciale Oñate⁹⁸². Nel volume II dell'*Historia* si trovano profonde riflessioni, un'ambizione estetica e una conoscenza dei meccanismi interni della Compagnia. La storia dei gesuiti di Castiglia e i principali attori s'incrociano nella narrativa di Valdivia. È una scrittura assolutamente diversa dalla produzione americana, segnata com'è dalla descrizione pragmatica del suo progetto di pace e di cristianizzazione. In questo volume si individua un gesuita che ha fatto un lavoro di erudizione nella descrizione dei collegi in Castiglia, ma anche un personaggio immerso nella storia della Compagnia, dalla fondazione agli scopi universali.

I personaggi e le pratiche compaiono in una narrazione organizzata cronologicamente, inserita in una storia istituzionale, apologetica e trionfalistica. I principali personaggi della Compagnia, per esempio, Iganzio, Nadal, Borja, Acosta e Suárez, conferiscono alle descrizioni di Valdivia un carattere universale, considerato che erano superiori ai "signori illustri" della provincia castigliana, il pilastro della Compagnia, e quindi, la struttura in cui doveva fondare la sua narrazione. Ovviamente, il primo che compare è Ignazio. Valdivia fa un interessante esercizio di collegamento tra il fondatore e la contemporaneità della Compagnia al momento della stesura del manoscritto, ma anche con la sua storicità, facendo riferimento alle traduzioni realizzate dai gesuiti delle "lenguas de indios y negros infieles":

⁹⁷⁹ ARSI, *Cast.*, vol. 15-II, fol. 93.

⁹⁸⁰ ARSI, *Cast.*, vol. 15-II, fol. 13.

⁹⁸¹ ARSI, *Cast.*, vol. 15-II, fol. 3.

⁹⁸² È interessante osservare le due facce delle fonti nei documenti ufficiali della Compagnia: quella che l'osservatore contemporaneo può leggere e quella che i protagonisti non potevano leggere. Infatti, questa è la duplicità che ampliano la nostra visione degli uomini della Compagnia e dell'istituzione.

“De esta religión de la Compañía no era San Ignacio el principal artífice sino Dios que para reparo de su iglesia se quiso servir de él como de instrumento levantando esta Compañía y así poco a poco y sin ruido iban subiendo los muros de ella asentando piedras en ella vivas labradas por su mano para lo que después hemos visto en India oriental en la Occidental en Alemania y en todo el septentrión en toda Europa y en todas las tierras meridionales conocidas en empresas gloriosas de la crianza de la edad pueril y de la juventud en la reducción de los herejes y reducción de infieles en la continua predicación y frecuencia de sacramento para destierro del pecado en la cristiandad en penetrar y ahondar en todas las ciencias divinas y humanas para enseñarlas con perfección en trabajar en las lenguas griega y hebrea y árabe para traducir muchos libros olvidados en lengua latina de que están llenas las bibliotecas y tomos de concilios donde hay casi sin número traducciones hechos por hijos de la Compañía y artes y catecismos sermonarios y confesonarios en innumerables lenguas de indios y negros infieles”⁹⁸³

Nel passo succitato compare il piano universale della fondazione, con Ignazio come “strumento di Dio”, nonché quello locale delle diverse attività di lotta contro l’eresia. Un altro esempio delle frontiere locali e delle frontiere universali oltrepassate dai gesuiti, viene descritto tramite Francisco Borja e la vita del gesuita Hernando de Alcaraz, che secondo Valdivia, “non soportava essere tra i confini della Spagna”⁹⁸⁴. Borja rappresenta il “desiderio delle Indie” dei gesuiti europei e dello stesso autore espressi ad Alonso de Ovalle quando gli fece visita a Valladolid. Come dimostra questo brano, storia e autobiografia furono costantemente collegate da Valdivia:

“[...] y de aquí tomó ocasión el santo Francisco de Borja entrando luego a ser general para ordenar en toda la Compañía que los que desean ir a Indias se contentasen con proponer simplemente sus deseos sin importunar ni hacer más instancia de modo que con ruegos obliguen a los superiores a condescender contra lo que tienen por más conveniente resignándose totalmente en la obediencia aunque sean sus deseos buenos porque el gusto que traen consigo las cosas voluntarias por ásperas y terribles que sean ceba tanto que aquello solo se juzga por dulce y como sea cumplir uno su voluntad la retama y acíbar es maná sabroso”⁹⁸⁵

Egli dimostra una completa conoscenza della storia della Compagnia in Spagna; emergono inoltre le possibili letture che lo segnarono come gesuita, per esempio José de Acosta, un “insigne escritor de la Compañía”⁹⁸⁶ che fu una vera “columna de América y España”⁹⁸⁷. Tuttavia, quando Valdivia scrisse sulla morte di Acosta, avvenuta il 15 febbraio del 1600 a Salamanca, nelle sue edificanti lettere tralasciò la dimensione americana⁹⁸⁸. Interessante esercizio realizzato da Valdivia che inserì la biografia di Acosta nel collegio di Salamanca, ma non riportò della sua attività intellettuale più riconosciuta e diffusa soprattutto a Salamanca dove Acosta stampò, nel 1588, il celebre *De promulgando evangelio apud barbaros sive de procuranda Indorum salute*, in cui il gesuita proietta il suo pensiero sulle ipotesi e sui metodi di cristianizzazione del Nuovo Mondo.

⁹⁸³ ARSI, AH, vol. 151, fol. 59v.

⁹⁸⁴ “No pudo contenerse el gran ánimo del p. Hernando de Alcaraz estar encerrado entre los límites de España ni su mucha humildad el ser maestro de los que en su corazón él tenía por tales. Inclínose a yr a la conversión de los indios de Japón o China. Comunico estos deseos con los Padres Bartolomé Hernández y Araoz y por cartas con S. Francisco de Borja que estaba en Roma por el Padre Diego Laynez que estaba en el concilio de Trento”, in ARSI, AH, vol. 151, foll. 43-43v.

⁹⁸⁵ ARSI, AH, vol. 151, fol. 65v.

⁹⁸⁶ ARSI, AH, vol. 151, fol. 148.

⁹⁸⁷ ARSI, AH, vol. 151, fol. 55v.

⁹⁸⁸ “El año siguiente de 1600 antes de acabar el trienio murió el P. rector Joseph de Acosta con gran sentimiento de aquella ciudad y universidad y mucho mas de todos los de aquel collegio y de toda la provincia que fue varon dotado de singulares dones en quien en grado heroico se juntaron las letras divinas y humanas con eminencia sapientissimo en SS^a en scholastico assi muy metaphisico como en lo moral, de raro talento de pulpito de eminente gobierno, aventajado en lenguas latina y griega y sobre todo varon digno de eterna memoria y assi de ambos a dos se hizo mención en el libro 3º como de tan ilustre varones”, in ARSI, AH, vol. 151, fol. 81v.

Un altro pilastro della sua narrazione fu Francisco Suárez, un “sole brillante della teologia scolastica, originario di Granada”⁹⁸⁹. È poco probabile che egli non lo abbia letto, considerato che nel 1597 chiese i libri scritti da Suarez per il collegio di Santiago. Se Acosta consegnò alla scrittura l’universalità della Compagnia, e Suarez fu un pilastro teologico, Jerónimo Nadal fu il principale personaggio citato e commentato da Valdivia. Nadal collega la storia di Valdivia con i percorsi dell’*Institutum* e la formazione della prima Compagnia. Le storie del “visitatore”, inviato da Ignazio in Spagna, e successivamente nominato “visitatore generale” in Europa dal General Lainez, furono descritte con molti dettagli⁹⁹⁰. Il maiorchino unì tre caratteristiche primordiali per Valdivia: lo studio, la ricerca della conversione e i percorsi dei “primi gesuiti”.

Quando scrisse della visita di Nadal a Salamanca, nel 1554, Valdivia fece confluire questi tre principi:

“(…) jueves sancto entró en el dicho collegio el P. M^o Gerónimo Nadal comisario general de las provincias de España por nuestro glorioso P. S. Ygnacio que le embió con las Constituciones de la Compañía aprobadas por la sede apostolica con las Reglas particulares de todos los officios tan acabadas y perfectas como si después de muchos años se hubieran hecho y después de experimentos los convenientes y inconvenientes y diversos sucesso que suelen pasar por una comunidad tan grande porque comunicó N. Sor a N.P.S. Ygnacio el don de la prudencia tan soberanamente para el gobierno de su familia como aventajó a los fundadores de las demás religiones en otros dones y gracias diferentes de suerte que las ordenes y advertencias que en las demás religiones o en sus capítulos generales con experiencia de largos años establecieron asentó N.P en su religión (...) Asentaronse mejor las cosas de este collegio con la venida del P. Nadal el qual dio mas entera noticia de la Compañía y de su instituto con no pequeña alegría de los nuestros y mayor estima de su vocación y con satisfacción de los seglares que por tenernos amos la desseaban. Lo principal que procuró asentar el P. Comissario en este collegio fue el estudios de artes y theologia persuadiendo a todos a de quanta importancia era tomarlos con fervor y veras no solo para el fructo que la Compañía profesaba hacer en las almas de los próximos sino para la perfection particular de cada uno y aumento y prosperidad spiritual de la religión”⁹⁹¹

Egli utilizzò anche un sermone tenuto da Nada a Valladolid l’11 giugno 1556, per interpretare un’importante pratica missionaria della Compagnia: il dialogo con le altre religioni⁹⁹². Come ha dimostrato John W. O’Malley in “To Travel to Any Part of the World”⁹⁹³ (1984) e in *The First Jesuits* (1993), Nadal fu uno dei principali personaggi che ispirarono la vocazione gesuita di pensare il *totus mundus nostra habitatio fit*. Valdivia ricorre a Nadal quando fa riferimenti alla necessità degli studi e i “negozi delle lettere”⁹⁹⁴ per la crescita della spiritualità gesuita. La presenza di Nadal non fu casuale nella scrittura dell’*Historia*: Valdivia era consapevole dell’importanza di questo personaggio nella formazione e sviluppo della Compagnia; conosceva i suoi sermoni, le sue idee e il suo influsso nelle pratiche missionarie, dimostrando che Nadal fu una delle principali influenze dei missionari ripartiti ovunque nel mondo.

⁹⁸⁹ ARSI, *AH*, vol. 151, fol. 64v.

⁹⁹⁰ Uno sguardo delle relazioni di visite realizzate da Nadal in *Epp. N*, vol. 1, 494-499; vol. II, 613-23; vol. IV, 365-73.

⁹⁹¹ ARSI, *AH*, vol. 151, fol. 34-35.

⁹⁹² “Quedaron aquel día los religiosos a comer en nuestro refectorio y el Maestro de Montesa Don P^o Luys de Borja hermano de S. Francisco el cual rogó al P[adr]e Gernónimo Nadal que en lugar de la lection de refectorio predicase algo en latín y el Pe Nadal con mucha humildad se subió al púlpito y aunque fue de repente hizo una elegante oración tratando de nuestras constituciones y particularmente cuan propio era de nuestra Compañía tener amor y reverencia a todas las religiones; dio este acto gran satisfacción y consuelo a todos que fue día de S. Bernabé el 11 de junio de 1556”, in ARSI, *AH*, vol. 151, fol. 5.

⁹⁹³ John W. O’Malley, “To travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* vol. 16: 2 (1984).

⁹⁹⁴ ARSI, *AH*, vol. 151, fol. 53.

Com'è già stato sottolineato, i personaggi contribuiscono a dare un fondamento storico ai percorsi istituzionali della Compagnia, nonché alla biografia dell'autore. La descrizione di Ignazio come "strumento di Dio", la contemporaneità dei gesuiti, il desiderio delle indie contenuto nel sermone di Borja e le vicende del "visitatore" Nadal costituiscono esempi del fatto che la storia della provincia castigliana va oltre lo spazio spagnolo, collocando la stesura del manoscritto in una complessa tessitura, tra le problematiche locali, fenomeni universali e la biografia gesuita.

Quando Valdivia scrive riguardo i percorsi dei missionari e della Compagnia in Castiglia, emergono chiaramente le comparazioni tra le realtà americane ed europee. Le forme descritte sono le stesse, ma il contesto è cronologicamente diverso, configurando quindi un confronto morfologico tra la storia castigliana e la storia cilena. Si deve precisare che non si tratta di comparazioni storiche, ma di vicende biografiche dello scrittore, conosciute e vissute nel vicereame del Perù. Lo stesso si può affermare del gesuita Rosales e il suo *Flandes indiano*: le fonti classiche gli permisero di decifrare un'altra cultura.

Quando Valdivia racconta una nota "persecuzione" antigesuita a Salamanca da parte dell'importante teologo domenicano Melchor Cano⁹⁹⁵, ai tempi di Ignazio a Roma, tra le righe emergono notizie riguardo gli inizi dei gesuiti a Santiago del Cile, dopo il viaggio in Perù (1593). Ancora una volta, compaiono quelle figure retoriche già utilizzate dal gesuita nelle lettere americane: i "naufrazi", le "tempeste", il "mare", la "fortuna", nonché l'eroismo della Compagnia contro una realtà persecutoria. Si riporta un brano in cui compaiono le divergenze e le convergenze tra i due contesti:

"(...) navegaba esta pequeña nao viento en popa derramándose la fama de sus virtudes heroicas por toda la ciudad que daba, materia de que hablar y aunque rumiar a los colegiales y estudiantes en sus corrillos. A los caballeros en sus juntas a los religiosos en sus claustros a las señoras en sus visitas y estrados levantando todos con alabanzas hasta el cuello esos nuevos clérigos tan hermanados en sí tan prestos y agradables en acudir a sus próximos y su vida tan en común sin tener cosa en particular alguno imitando el espíritu que resplandeció en la primitiva iglesia con otras cosas que decían a voces que nosotros debemos con natural vergüenza callar (...) Pero levantándose en medio de esta prosperidad un viento huracán porfiado y tempestuoso que combatió esta navicilla terriblemente que esto le faltaba para que todo el mundo conociese la protección y cuidado que Dios tenía de ella el cual suele permitir semejantes tentaciones a sus discípulos y hacerse del dormido para quietar la tormenta a su tiempo y mostrar como el mar y los vientos le obedecen (...) Esta fue la persecución que movió contra la Compañía el Maestro fray Melchor Cano de la orden de predicadores (...) Este Padre (con bueno zelo creo yo) sospechó y sintió de la Compañía predicó contra el un sermón primero deshaciendo su instituto (...) como tenía tanta autoridad este Padre en aquella universidad y ciudad hizo gran daño con este sermón (...) más en los nuestros no solo hizo daño alguno sino antes les sirvió esta persecución para vivir con más cuidado y recato y hacer mayor recurso a Nro. Señor"⁹⁹⁶

Il mare fu una costante negli scritti di Valdivia: è lo spazio aperto in cui si lotta per arrivare a riva e avviare un'altra battaglia per trasformare lo spazio e convertire le anime. La metafora della Compagnia di Gesù come una nave a Salamanca, gli serve per ricordare i suoi viaggi tra Lima, Santiago, Concepción e Madrid. I gesuiti e i prossimi dopo la "tempesta" si avvicinano sempre tramite la fama della Compagnia. Le "persecuzioni" a Salamanca furono molto diverse da quelle descritte da Valdivia in Cile. I sospetti antigesuiti erano ovunque, ma gli argomenti delle persecuzioni erano differenti. L'antigesuitismo coloniale cileno fu incentrato sulla personalità di Valdivia e le sue attività politiche associate alla Guerra difensiva.

⁹⁹⁵ Cano viene definito come "impugnador" della Compagnia dal *DHCl*, vol. I, 636.

⁹⁹⁶ ARSI, *AH*, vol., 151, foll. 31v-32.

Diversamente, i “danni” di Cano furono più estesi e in una prospettiva più teologica⁹⁹⁷. Inoltre, fu avviata una disputa contro gli *alumbrados* gesuiti, soprattutto contro Ignazio⁹⁹⁸, in cui dovette intervenire il Re di Spagna:

“Escribieron a Roma a Nro Padre S. Ignacio dándole cuenta de todo y pidiéndole los encomendase al Señor y en el ínterin el mismo Señor los consolaba en su espíritu grandemente y socorría maravillosamente en sus necesidades (...) Todos los cuales benefactores se encargaron de socorrer todo lo necesario para sanos y enfermos con que los nuestros descuidados de los temporal se entregaban al trato con Dios y con las almas sin embarazo fiados de que Dios los defendería en la persecución que padecían, como lo hizo su divina Magestad dándonos por defensor y protector al P.Mº Fray Juan de la Peña de las misa sagrada orden de S. Domingo el cual con un parecer que dio firmado de su nombre se opuso a los que en su sermón predicó el Mº Cano satisfaciendo a sus sospechas contra los de la Compañía y si instituto aprobado por la sede apostólica y respondiendo a las objeciones del dicho Mº Cano a la larga.

Reparó este parecer el daño que hizo el sermón y muchos varones de los principales de la dicha orden tomaron a su cargo nuestra defensa oponiéndose a los que seguían al Mº Cano la cual oposición duró mucho años y Nro Padre S. Ygnacio cuando supo esta persecución tomó admirables medios suaves y eficaces assi con eL P. Mº General de la Orden de Santo Domingo como con sus santidad por medio del cardenal don Francisco de Mendoza y se despachó breve a los obispos de Cuenca y Salamanca y sus provisiones para proceder contra cualesquiera personas que se opusiesen al instituto de la Compañía⁹⁹⁹”

Con ogni probabilità l’analisi delle polemiche antigesuite non costituisce il miglior modo di individuare le diacronie e sincronie del manoscritto, considerato che colloca le problematiche a livello universale e istituzionale; tuttavia, le polemiche contro Valdivia, soprattutto la sua esperienza tra il 1604 e il 1619 fungono da filtro di scrittura e di memoria.

Nel tredicesimo capitolo dell’*Historia*, dedicato al Collegio della città di Leon, nella provincia di Castiglia-Leon, compaiono i confronti morfologici tra i problemi di cristianizzazione nella città spagnola e le difficoltà con gli indigeni americani. Emerge che Valdivia adattò le problematiche d’oltremare alle difficoltà incontrate nella cristianizzazione dei contadini nelle campagne europee. Le parole usate per descrivere i problemi europei sono le stesse che troviamo nella descrizione di quelli dei “barbari”. A León i contadini avevano “abuso de borracheras”, ma anche la Compagnia doveva andare fuori le mura verso la “tierra adentro”. Il primo viaggio dei gesuiti a León è analogo a una “missione lunga” e una “missione volante” lungo la frontiera del sud del Cile. Prima si doveva interpretare il nuovo contesto, quindi convertire le anime attraverso la disciplina del corpo e del tempo. Il paragrafo 6 del tredicesimo capitolo sottolinea che non ci sono differenze tra i contadini e i barbari:

“Desde que entró la Compañía en esta tierra comenzó esta labor andando siempre algunos de los nuestros esta *tierra adentro* predicándoles y enseñándoles la doctrina, confessándolos, sacándolos de errores y ceguedades, emendando muchos abusos que el demonio había introducido evitando muchos pecados públicos y escandalosos, deshaciendo muchas violencias porque como la gente ordinaria es tan pobre en teniendo uno cuatro maravedís se hacía rey y señor de todos y los traía avasallados, tomándoles lo pocos

⁹⁹⁷ “In any case, beginning as early as 1548, Cano’s attacks on the Jesuits from the pulpit and elsewhere were furious. He obviously believed that Ignatius and many of his followers were deluded by the devil, and he satirized them by joking that the Exercises promised sanctity on the short order of thirty days”, in O’Malley, *The First Jesuits*, 293.

⁹⁹⁸ “Viniendo, pues, a los fundadores de esta Compañía que llaman de Jesús, el General de ellos es un Iñigo, el cual se escapó huyendo de España, porque le quería coger la Inquisición, porque se decía ser de los alumbrados o dejados arriba dichos”, in Miguel Mir, *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, tomo II (Madrid: Imprenta de Jaime de Ratés Martín, 1913), 622. Su questa polemica si veda Terence O’Reilly, “Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola”, in *Ignacio de Loyola y su tiempo*, a cura di Juan Plazaola (Bilbao: Mensaje, 1992), 369-80. Sugli *alumbrados*, si veda il libro scritto da Pastore *Un’eresia spagnola*.

⁹⁹⁹ ARSI, *AH*, vol. 151, foll. 32-32v.

que tenían y aun quitándoles la honra y la vida y haciendo otros desafueros nunca vistos ni oídos. Hazíanse muchas amistades, restituyéronse haciendas quitadas por bandos y porfías porque por no nada se afrentan y reñían unos a otros y se empadronan queriendo hacerles pecheros y luego entran los pleitos y pruebas en que gastan las haciendas en ir y venir los jueces veces solo por temor y porfías que entre ellos ay.

Asi emendado el *abuso de borracheras* y desordenes en junta de cofradías en que se entretenían todo el día, y abusos de jurar en falso por poco dinero que les diesen se hallaban testigos que juraban cuanto les pidiesen sin tener ellos noticia de cosa y sin parecerles que había que reparar en eso. Estos los frutos que de estas misiones se han cogido en que Dios se ha servido mucho”¹⁰⁰⁰

Le *otras Indias*¹⁰⁰¹, vengono usate come metafora per comprendere ed interpretare le problematiche della salvezza dei contadini europei, che sin dall’inizio della Compagnia furono segnate dalle attività missionarie dell’italiano Silvestro Landini in Corsica¹⁰⁰², di Cristobál Rodríguez¹⁰⁰³ e dal problema della conversione dei *moriscos* in Spagna. La metafora fu utilizzata per confrontare le strategie di cristianizzazioni in un’ottica missionaria mondiale. Le attività dei primi gesuiti nella provincia di Castiglia trovano nel Valdivia del 1593 una fonte da interpretare. Le convergenze tra questi due mondi dissimili sono evidenti. Tuttavia, non si può inquadrare tutto sulla base di un confronto formale; sono presenti anche delle divergenze, per esempio nell’argomento del martirio. L’esperienza di Valdivia fu segnata dalla morte dei tre gesuiti a Elicura, il 14 dicembre del 1612; quindi, a Valladolid, egli comprese un’altra dimensione del martirio, più in sintonia con la “Compagnia trionfante”, segnata dalla *Mortes Illustres*¹⁰⁰⁴ e dalla *Heroes et Victimae*, del gesuita Philippe Alegambe a Roma, stampata tra il 1657 e il 1658, quasi venti anni dopo la stesura della storia di Valdivia. In Spagna, il gesuita si allontanò dalla dimensione politica del martirio da lui stesso proposta dopo Elicura¹⁰⁰⁵.

L’argomento del martirio nella Compagnia di Gesù è complesso. I gesuiti sono presentati storiograficamente come un paradigma del martirio a causa degli episodi in cui furono coinvolti sia nelle Indie orientali sia nelle Indie occidentali. L’immagine dei gesuiti come personaggi predisposti alla morte e che raccolgono il sangue delle vittime, è in contraddizione con le stesse raccomandazioni contenute nella parte settima delle *Costituzioni*, sulla prudenza e sulla sicurezza

¹⁰⁰⁰ ARSI, *AH*, vol. 151, 174-174v.

¹⁰⁰¹ Sulla metafora “otras indias” si vedano Ginzburg, “Folklore, magia, religione”, 656-7; Prosperi, “Otras Indias”, 205-34; Prosperi, “Il missionario”, 204. C’è una monografia scritta da Carlo Luongo, *Silvestro Landini e le nostre Indie. Un pioniere delle missioni popolari gesuitiche nell’Italia del Cinquecento* (Scandicci: Firenze Atheneum, 2008).

¹⁰⁰² “Non ho mai provato terra, che sia più bisognosa delle cose dil Sor., di questa (vero è quello che me scrisse il P.M. Polanco) che questa sarà la mia India, meritoria quanto quella dil preste Giovanni, perché qua ce grandissima ignorantia di Dio: ce sono mille soperstitioni, inimicizie infinite, odii inveterati, homicidii in ogni parti, superbie luciferine universale, lussurie senza fine, et sono poveri che mangiano il pane de lupini, ma il vino è possente, usure, fraude, fedifragia, fuerie irreparabile, leggier’ credulità, sono tocchi alcuni d’heresie occulti, molti non si sapevano signar’, et canuti non sanno il Pater noster, ave Maria”, in *Epp. M.*, vol. III, 115-6.

¹⁰⁰³ “De los moriscos se confiesa algunos, y aun de los alfaquí. Juzgo in Domino, y no sólo yo, mas todos los que lo consideran, que si V.P. mandase que dos de los nuestros se empleasen omnino en la conversión de los moriscos, que abriría el Señor aquí otras Indias, convirtiendo á tanta multitud de ánimas de moriscos, que, según, sus muestras y obras, se van al infierno, porque claramente hazen sus pascuas, y ayunan el rabadán, y hazen otras ceremonias”, in *Epp. M.*, vol. V, 296.

¹⁰⁰⁴ Si veda di Philippe Alegambe, *Mortes illustres, et gesta eorum de Societati Iesu* (Roma: Ex Tipographia Varesij, 1657), in *BGH* (Salamanca). Si veda anche *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu* (Roma: Ex Tipographia Varesij, 1658), in *BGH* (Salamanca).

¹⁰⁰⁵ In questo senso, non sono, particolarmente, d’accordo con Díaz Blanco su questo punto: “Las palabras de Valdivia en este particular son hondas, sentidas, bellas. Comienzan, como no podía ser de otra forma, rememorando a Cristo, el primero que derramó su sangre, a quien los mártires jesuitas habían imitado en su sacrificio y también en la pureza de su espíritu. Partiendo de aquí, sólo puede encontrar el lector lo único que cabe esperar: un tono admirativo hacia los mártires que es el mismo que resonaba en las cartas de 1613, cuando Valdivia exaltaba la santa muerte de Martín de Aranda, Horacio Vecchi y Diego de Montalbán”, in *El alma en la palabra*, 456. Il martirio descritto da Valdivia a Valladolid fu ancora più complesso. Certamente il suo filtro principale fu Elicura nel 1612, ma nel suo manoscritto presenta un’altra dimensione del martirio: l’apologetica.

nei “lavori della Compagnia”¹⁰⁰⁶. Il martirio e la sua dimensione apologetica ed eroica fu un argomento difficile da sviluppare. Come si vedrà più avanti, Valdivia, tra il 1612 e il 1614, quando scrisse sul martirio di Elicura, inserì la morte dei suoi compagni in una rete politica.

Infine, all’inizio delle sue lettere egli utilizza spesso la morte dei suoi compagni come strumento retorico; quindi presenta la dimensione politica del martirio nell’ambito della Guerra difensiva lungo la frontiera. Diversamente, quando è a Valladolid delinea un altro genere di martirio, associando il concetto di raccogliere il sangue dei martiri con lo stesso sangue di Gesù. Il martirio presentato da Valdivia nell’*Historia* è separato dalla dimensione politica: egli presenta il martirio come un immaginario religioso a partire dalla fondazione della Compagnia, facendo riferimento ad un passo del quarto canto dei *Canti dei Cantici* 5, 10:

“Blanco y colorado llama la Iglesia santa a su amado esposo Jesús. *Dilectus meus candidus et rubicundus* y siendo el nombre de nuestra religión Compañía de Jesús, era razón que toda ella participara de ambos colores, como ha participado imitando a Jesús en lo blanco de su pureza y en lo rojo de la sangre que derramó y en ambas obras han imitando los hijos de esta provincia a Jesús: en lo blanco de la pureza y santidad, como hemos visto en los 8 libros del I tomo y 2º y veremos en los que se siguen de este 3º y en lo rojo derramado su sangre por la fe a manos de herejes y barbaros y perdiendo sus vidas por la charidad de sus progimos en ocasiones de pestes, hambres, guerras y fuego, como se verá en este libro quinto, a los cuales llamados algunas veces con nombre de mártires, no con la propiedad y formalidad rigurosa de este nombre (que en este rigor no se les debe hasta que la Iglesia santa los declare por tales), sino material y fundamentalmente porque la materia y fundamento sobre que cae y asienta la aprobación de la Iglesia es el haber derramado su sangre por la fe y perdido sus vidas por la charidad (...)”¹⁰⁰⁷

Il sangue, la fede e la carità dispersi dai gesuiti in Cile costituiscono anche una perdita politica della Guerra difensiva: ciò è indicativo non tanto delle differenze tra il Valdivia spagnolo e il Valdivia cileno, quanto della difficoltà di inquadrare analiticamente il martirio all’interno della Compagnia. Ci sono due tipi di martirio: la *mortes illustres* descritta nella raccolta di Alegambe, e la morte dei gesuiti come una retrocessione del progetto difensivo elaborato da Valdivia tra il 1612 e il 1614. Non è chiaro se Valdivia fece questo esercizio di forma intenzionalmente; si può solo ipotizzare che la retrospezione missionaria compiuta da Valdivia in Spagna organizzò i dati, le esperienze e le fonti come un vero filtro per capire ed interpretare la storia gesuitica di Castiglia. La retrospezione come esercizio intellettuale è pericoloso: cerca di organizzare il passato in forma pulita e coerente. Con ogni probabilità, i viaggi individuali fatti tra il Perù, il Cile e la Spagna gli servirono per l’*Historia de la provincia de Castilla*: dai problemi di cristianizzazione nella campagna castigliana, il martirio dei gesuiti e le vicende teologiche/politiche dei principali personaggi della Compagnia.

Le divergenze e le convergenze individuate rendono il testo di Valdivia molto complesso: egli scrisse la storia della provincia castigliana o si tratta piuttosto di un’autobiografia? È certo che non è un’autobiografia, tuttavia i suoi percorsi biografici, osservati da lontano e filtrati a seconda di ciò che vuole raccontare, costituiscono la sua principale fonte di riferimento. Pensare solo in termini di biografia di un autore, potrebbe ostacolare un’analisi coerente del testo; tuttavia, nel caso dell’*Historia* di Valdivia è molto difficile tralasciare la biografia, considerato

¹⁰⁰⁶ “E ancora, se alcune cose rientrano nel campo specifico del lavoro della Compagnia, o appaiono evidentemente trascurate dagli altri; ed altre, invece, hanno chi se ne curi e abbia modo di provvedervi, ragione vuole che nelle missioni si antepongano le prime alle seconde.

Similmente, tra le opere pie di uguale importanza, urgenza e necessità, se alcune sono più sicure per chi se ne occupa, ed altre più pericolose; se alcune sono più facili e più spedite nel condursi a termine, e altre più difficili e più lunghe, si dovranno preferire anche qui le prime”, in *Gli scritti, Costituzioni*, parte settima, capitolo II, § 623.

¹⁰⁰⁷ Valdivia, *Tomo 3 de la Historia*, BJCh, 458-59.

che ebbe conseguenze sul suo lavoro politico e missionario. Testo/autore, divergenze/convergenze e comparazione morfologica fanno del manoscritto redatto in Europa una sonda per la comprensione delle vicende americane dei gesuiti e, in particolare, della vita politica e missionaria di Valdivia.

LETTURE DI VALDIVIA

(...) fue un hombre de los más insignes, y señalados, que ha habido en aquellos Reinos de las Indias, y tan estimados, y de tanta autoridad para con todos los desapasionados, que le veneraban como un oráculo. Tuvo gran talento en despejar consciencias enmarañadas, y facilitar el camino del cielo a los que estaban más desesperados de alcanzarle.

(Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Reino de Chile*, 1646)

Il 9 maggio 1621 i religiosi dell'Ordine dei Frati Predicatori, guidati dal Fra Juan Constanzo, scrissero una lettera da Concepción al viceré del Perù, i cui argomenti principali furono la Guerra difensiva e una dura critica al gesuita Luis de Valdivia:

“La causa de este nuestro silencio era entender que [la guerra defensiva] era obra guiada por la mano de Dios (...) que Él es poderoso para con cosas contrarias y medios flacos y desproporcionados conseguir grandísimos efectos y sacar grandes bienes, como hizo en la conquista del mundo, pues para sujetarlo no escogió ejércitos, sino doce pobres hombres sin letras ni poder que fueron los sagrados Apóstoles y con éstos sujetó los Monarcas del mundo y como hizo con los Gitanos, pues para vencerlos escogió ranas, moscas y mosquitos e hizo con Gedeón, pues para vencer los madianitas escogió trescientos soldados, los más cobardes de Israel. Por entender sucedería en Chile de esa suerte habemos callado, encomendando a Dios este negocio con mucha oración”¹⁰⁰⁸

Tramite citazioni bibliche, i sei domenicani spiegano le ragioni del proprio “silenzio”¹⁰⁰⁹ nei confronti del piano di far cessare lo stato di guerra nella frontiera sud del Cile, riferendosi al rinnovamento della Guerra difensiva nel 1617 da parte del viceré del Perù, Principe di Esquilache¹⁰¹⁰. Ventidue anni dopo, il 20 aprile 1643, un altro gesuita, Diego de Rosales da Arauco, scrisse una lettera a Luis de Valdivia riguardo i frutti del lavoro missionario svolto da quest'ultimo. Rosales fa una descrizione spirituale e temporale delle missioni, focalizzando l'attenzione sullo stato di pace e sui frutti missionari ottenuti grazie all'opera dei gesuiti:

“Mi Padre Luis de Valdivia agravio hago a la buena memoria de Vuestra Reverencia en no darle cuenta de las cosas de por acá: pues este Reino en tan buen estado como Vuestra Reverencia le dejo ver y *ahora se*

¹⁰⁰⁸ AGI, *Chile* leg. 65; BN, *Mss. M.*, tomo 122, doc. 2.

¹⁰⁰⁹ Fray Juan Constanzo (prior), Fray Francisco de Peñalosa, Fray Cristóbal de Almansa, Fray Domingo Resquin, Fray Francisco Montes y Fray Miguel Lucero.

¹⁰¹⁰ Un'analisi di questa fonte i suoi rapporti con i gesuiti in José Manuel Díaz Blanco, “Divergencia ideológica y rivalidad política. La Provincia dominica de San Lorenzo Mártir de Chile, 1600-1625”, in *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*, a cura di Fernando Navarro Antolín (Huelva: Universidad de Huelva, 2008), 125-35.

cogen los frutos de los trabajos con que se sembró Vuestra Reverencia y cada día les bajo memoria a los Indios del bien que Vuestra Reverencia les trajo y no supieron contener, y viéndole presente y gozándole se alegran. Porque ha llegado Chile a estar todo de Paz con la buena gracia y agrado del gobernador que hoy tenemos el Marqués de Baides (...) pero las memorias y los hechos están tan frescos, que nos sirven de ejemplares y de solicitadores a los que venimos después a coger lo que Vuestra Reverencia sembró muy en la memoria tienen a Vuestra Reverencia estos indios de Arauco y *no hay otra cosa entre los viejos sino a mí me bautizo Valdivia*. Mucho creo que se holgará Vuestra Reverencia de ir sin escolta sin recelos ningunos a Paicabí, Elicura y Purén, pero con sus oraciones puede Vuestra Reverencia hacer mucho ayudándonos a los que estamos por acá y enviándonos su capa y espíritu doblado para hacer fruto en esta gente y así pido a Vuestra Reverencia no se olvide de mí en sus Santos sacrificios y oraciones”¹⁰¹¹

Valdivia non era a conoscenza dei frutti cileni narrati da Rosales: era morto il 5 novembre 1642 a Valladolid. Una volta che Valdivia fu allontanato dal Cile e ritornò in Spagna, in un arco temporale di vent’anni, esponenti del mondo religioso redassero diversi manoscritti su di lui: il più espressivo di tutti è quello di Alonso de Ovalle, che definisce Valdivia un vero *oracolo* delle Indie¹⁰¹². Andando oltre il primo livello di lettura di questi documenti, cioè il “sofferto” silenzio domenicano riguardo i grandi “frutti” raccolti dai gesuiti, emerge un rapporto intrinseco tra Valdivia e la guerra e Valdivia e la pace. La storiografia che ha studiato il gesuita – salvo alcune eccezioni¹⁰¹³ – fa uno specchio di questa gabbia interpretativa. Tuttavia, questo approccio non permette di analizzare tutte le trame, le tessiture e le eccezioni di questo personaggio.

Come si potrebbe avviare un’altra indagine sul Valdivia? Come si potrebbe interpretare la voce di Valdivia, aldilà del progetto difensivo e dei suoi precedenti religiosi e politici? Le fonti su Valdivia sono sterminate: la sua presenza in America è stata documentata dal 4 giugno 1588 - quando Claudio Acquaviva scrisse una lettera ai Provinciali di Toledo, Castiglia e Andalusia, chiedendo missionari “que sean de la salud, fuerzas y virtud que para aquellas partes”, e indicò tra i possibili candidati l’“hermano Luis de Valdivia”¹⁰¹⁴ - fino alla stampa del catalogo pubblico e segreto del Collegio di Valladolid (1642)¹⁰¹⁵. La produzione scritta di Valdivia si fa iniziare nell’anno 1594, quando nella lettera annua del 6 aprile¹⁰¹⁶, Pablo José de Arriaga (1564-1622) incluse tre lettere di Valdivia, il quale informava dei sette gesuiti che si erano recati dal Callao al porto di Coquimbo in Cile, e dell’ambizioso progetto in tre volumi dell’*Historia de la Provincia de Castilla de la Compañia de Jesús*, richiesta da Muzio Vitelleschi (1563-1645).

Facendo riferimento a quest’ampia documentazione si tenterà di rintracciare altri dati. L’analisi sinottica degli scritti di Valdivia permette di concludere che tra il 4 dicembre 1604, giorno in cui scrisse un lungo memoriale, e il 1619, egli riporta degli oltraggi (*agravios*) agli indigeni, delle critiche al sistema di “servizio personale” guidato dagli *encomenderos*, e del progetto di “Guerra difensiva”, istituita da Filippo III; inoltre si difende dagli attacchi politico-religiosi. In questa sinossi dei documenti scritti dal gesuita si individuano due eccezioni: il martirio dei tre gesuiti a Elicura il 14 dicembre 1612 e il lavoro di traduzione dallo spagnolo al *mapudungun*.

La vita del gesuita Luis de Valdivia è inevitabilmente collegata alla ricerca della pace nel sud cileno tramite l’idea di *missione* e *pax ispanica*; negarlo sarebbe una semplicità interpretativa. Gli interrogativi a cui si tenterà di rispondere si riferiscono quindi alla dimensione

¹⁰¹¹ ARSI, *Chil.*, vol. 4, foll. 67-68v (il corsivo è nostro).

¹⁰¹² Ovalle, *Histórica Relación*, libro VIII, cap. 24, 411.

¹⁰¹³ Zapater, *La búsqueda de la paz*; Díaz Blanco, *Razón de Estado*; Korth, *Spanish Policy*; Broggio, “I gesuiti come mediatori?”.

¹⁰¹⁴ “El P. Claudio Acquaviva a los Provinciales de Toledo, Castilla y Andalucía. 14 de Junio 1588”, in *MP*, vol. IV, doc. 71, 340-41.

¹⁰¹⁵ ARSI, *Provincia Castellana*, vol. 16-II, fol. 5.

¹⁰¹⁶ “El P. Pablo José de Arriaga al P. Claudio Acquaviva”, in *MP*, vol. V, doc. 112, 458-66.

spirituale della sua religiosità missionaria, tra il 1593 e il 1619, anno in cui perse la fiducia del Provinciale del Paraguay, Pedro de Oñate e del Generale Muzio Vitelleschi. Nel 1619 Valdivia fu richiamato a Madrid e successivamente a Valladolid.

La dimensione spirituale, collegata alla sua religiosità missionaria, si potrebbe dimostrare tramite la documentazione del 1593, il martirio del 1612 e il Valdivia lettore.

La dimensione spirituale di Valdivia, rappresentata dalla sua religiosità missionaria, si può delineare attraverso l'analisi dell'idea di *viaggio* nel primo missionario, del suo concetto di *martirio* nel periodo in cui fu importante personaggio della Compagnia, delle sue letture e della sua biblioteca. Con quest'operazione non si vuole dissezionare il gesuita che progettò la "Guerra difensiva" e il missionario con un forte carico intellettuale/spirituale, bensì rispondere alle domande suscitate da quest'ultimo argomento.

Sul *viaggio*, come idea e pratica, c'è un documento datato 28 marzo 1593 e scritto a Coquimbo, che a sua volta fu inserito nella lettera annua spedita da Arriaga ad Acquaviva nel 1594: le poche righe in cui è raccontato il viaggio per mare dal Callao al porto di Coquimbo dei sette "primi gesuiti" del Cile permettono di capire alcuni aspetti della mentalità del missionario. Si tratta di una scrittura che si discosta molto dal canone della letteratura missionaria, considerato che riporta le difficoltà del viaggio, avvenimenti soprannaturali e miracoli che alimentano la vocazione. Ciò emerge nelle lettere pubblicate tra il 1546 e il 1562 nei sette volumi delle *Litterae Quadrimestres*, in cui s'incrociano viaggi, miracoli, pericoli e predicazioni della Compagnia ai tempi della prima formazione. Alcune lettere sono identiche ai testi scritti da Valdivia nel 1593, per esempio quella scritta a Messina il 10 aprile del 1548 da Jeronimo Nadal e spedita a Ignazio di Loyola¹⁰¹⁷. Proprio la tradizione missionaria sarà oggetto di analisi in questa sede: sebbene possa sembrare scontata, i documenti del primo viaggio in Cile forniscono dati utili per l'individuazione dei fondamenti della sua dimensione spirituale.

Nel passo di seguito sono descritti lo stupore davanti alla novità, il viaggio in terre sconosciute, le aspirazioni etnografiche, il pellegrinaggio verso un territorio infedele, la consacrazione alla conversione dell'altro - che sin dall'inizio, prima di arrivare ad Arauco, si caratterizzò per una propensione al martirio, cioè alla grazia della morte come compagni di Gesù - nonché le paure dello spirito:

“§ 153. Ofrecimos ayunos, disciplinas, misas y otras cosas. Escribiose de todo; con todo eso aquella noche la mano de Dios nos tocó cierto de veras. Cantaba el santo viejo [Baltasar de Piñas] letanías y el respóndele era con lágrimas, por el afecto con que llamaba a Dios encendía los Nuestros, animábamos la fe de la divina presencia, el fin de nuestra misión, la fuerza de la obediencia y las oraciones de Vuestra Reverencia y de todos los de la Provincia, y disponíamos a morir con contento en esta demanda. A media noche estando bien fatigados de tantas noches sin sueño, *flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor*, de repente oímos decir al que tenía el timón desde nuestra estancia en alta voz: Jesús, Padres; y luego vimos entrar gran cantidad de agua, continuamente, por encima de nosotros, y parose y trastornóse el navío de un lado; no sabíamos la causa ni reparamos en ella más de que ya tragamos la muerte. Donde experimenté cuán diferente es considerarla o verla al ojo. Llamamos con ansias a Jesús, y yo hice de la necesidad virtud, *ofreciendo mi vida por la conversión del valle de Arauco*”¹⁰¹⁸

È evidente che si tratta di una retorica esagerata, impregnata di avvenimenti soprannaturali. Inoltre, egli interpreta la realtà in chiave miracolosa, come emerge nello stesso documento, dal paragrafo §151 al §153, in cui descrive i pericoli del viaggio. Sfortunatamente non sono pervenuti registri del viaggio da Siviglia al Perù e da Cuzco a Juli, dove fece i primi

¹⁰¹⁷ “P. Hieronymus Natalis. Patri Ignatio di Loyola. Messana, 10 aprilis 1548” in *Litt. Q.* vol. I, 94-99.

¹⁰¹⁸ *MP*, vol. V, doc. 112, 459.

passi come missionario, segnati dalla presenza di José de Acosta nella “dottrina di Juli” (1591-1593). Tuttavia furono in particolare il pericolo del viaggio verso Coquimbo, la soprannaturalità, i miracoli, il primo pellegrinaggio verso un paese in guerra, il “desiderio di aiutare le anime”¹⁰¹⁹, e il modo in cui Claudio Acquaviva scrisse a José Tiruel, il 12 luglio 1588, sull’assenza di missionari in Cile, ad avere effetti sulla sua religiosità missionaria. Riguardo i rischi del viaggio per mare, e più precisamente una tempesta, Valdivia scrisse: “yo, como nuevo en ellas”¹⁰²⁰. La novità e la forte carica simbolica del percorso sono sottolineati da Valdivia ogni volta che fa riferimento a un viaggio per mare. In una lettera del 30 settembre 1612, inviata a Filippo III, si legge:

“*aventuré mi vida en causa tan universal del servicio de nuestro Señor y de Vuestra Majestad en que tantas veces la aventuré en la mar y que tanto cuidado y diligencia había puesto a los ojos de Vuestra Majestad*”¹⁰²¹.

Diventare membri della Compagnia di Gesù, per i primi gesuiti significò essere partecipi di una “causa universale”, quale fu il caso di Valdivia nel 1581, dopo i suoi studi di scienza a Salamanca. È anche importante sottolineare che la “ventura universale” acquistava un maggiore significato e trascendenza spirituale quando un gesuita era messo a prova da eventi come quelli descritti nel documento succitato¹⁰²².

In una lettera scritta ad Arauco il 23 ottobre 1612 e inviato ad Alonso Rivera, Valdivia ringrazia il “nostro Signore” per essere “strumento della Compagnia di Gesù”, considerato che:

“[...] ha favorecido esta causa por medio de la Compañía, que parece que la ha escogido para este negocio como se ha visto en España en los consejos que todo lo que ella ha intentado tocante al medio que se toma y a la persona de vuestra señoría lo ha ayudado Dios en Lima, *en las tormentas de la mar*, en mi venida y en mi entrada en Catiray”¹⁰²³

Il viaggio da Callao a Coquimbo non si concluse dopo i trentanove giorni di navigazione in mare, bensì “fueron todos los marineros a pie y descalzos, acompañándoles también nosotros a la Iglesia de S. Francisco, que está en aquella ciudad, que serán dos leguas [La Serena]”¹⁰²⁴; si devono anche considerare i chilometri che separavano Santiago da Arauco, luogo in cui finalmente il suo viaggio e la sua *ventura universale* modellarono gli inizi del missionario Valdivia. Nel settembre 1593 egli scrisse al Provinciale Joan Sebastián: “de mí que soy el más para poco, sé decir Vuestra Reverencia que no pensé verme en toda mi vida tan aficionado a ellos [indigeni] como me veo”¹⁰²⁵.

¹⁰¹⁹ *MP*, vol. IV, doc. 72, 341.

¹⁰²⁰ *MP*, vol. V, doc. 112, 458.

¹⁰²¹ “Carta a Felipe III, 30 de septiembre de 1612, Concepción”, in AGI, *Chile*, leg. 65; AN, *MV*, vol. 35, foll. 35-42v; BN, *Mss. M*, tomo 117, doc. 2052 (il corsivo è nostro).

¹⁰²² Acquaviva scrisse a Valdivia nel 1612 sul viaggio del gesuita verso il Cile. Nel documento c’è permanentemente la preoccupazione di percorrere il mare: “Doi al Señor muchas gracias por la que VR escribe de Puerto Bello en 2 de junio, que la divina Magestad hizo a toda su Compañía dándoles prospera navegación con la cual espero habrán llegado al desseado termino y dado principio a la empresa en fervor de las almas dessos pobres naturales; y más habiéndose exercitado en aprender la lengua mientras iban navegando”, in *A mis manos han llegado*, doc. 100, 70. Sui rapporti tra il mare, la circolazione e la scrittura in età moderna in Delphine Tempère, *Vivre et mourir sur les navires du Siècle d’Or* (Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2009).

¹⁰²³ AGI, *Chile*, leg. 19; AN, *MV*, vol. 2, foll. 10-13v; BN, *Mss. M*, tomo 117, doc. 2059 (il corsivo è nostro).

¹⁰²⁴ *MP*, vol. V, doc. 112, 460.

¹⁰²⁵ *MP*, vol. V, doc. 112, 471.

Si può ipotizzare che la *ventura universale*, a cui Valdivia fa riferimento nel 1612, pochi giorni prima del Martirio di Elicura, abbia acquisito maggiore fondamento dopo la morte dei tre gesuiti per volontà dei *cona* dell'*ulmen Anganamón*¹⁰²⁶. Colpisce il fatto che Valdivia, consapevole di essere un operaio di una “causa universale”, non faccia riferimento ai paradigmi sul martirio della Compagnia di Gesù; del resto sono stati trovati solo in una lettera spedita da Arauco il 23 ottobre 1612, pochi giorni prima del martirio: “No es esto nuevo en la Compañía, cuyos hijos están de esta manera en la China y en Japón y en Inglaterra expuestos a mayores peligros por la gloria de Dios y por la salud de las almas. ¿Qué pérdida será para el reino de Chile que dos padres de la Compañía se queden entre los indios de guerra?”¹⁰²⁷.

Il martirio di Elicura è una tragica conferma della sua *ventura universale*: come scrive nel 1593, egli era disposto a offrire “la sua vita per la conversione della valle di Arauco”. Il martirio non è un punto di partenza della sua religiosità, bensì un punto di arrivo. Sebbene questi successi siano molto importanti per Valdivia, non cambiano la sua *praxis* gesuita, piuttosto confermano le pratiche utilizzate una volta attraversato l’Atlantico. Il martirio fu causa di molte lettere spedite da Valdivia a Filippo III, a Alonso de Ribera, al governatore del Cile, a Claudio Acquaviva e al Provinciale di Toledo, in cui egli fa un dettagliato resoconto degli avvenimenti e delle loro cause.

Tuttavia, non vi si trova il martirio come principio fondamentale del linguaggio e dell’economia gesuita. Valdivia non analizza i simbolismi dei fatti; egli fa una descrizione con cui conferma la propria religiosità che sarà sempre la stessa a partire dal 1593. Riflessioni sui simbolismi dei martiri tramite il linguaggio gesuita si trovano invece nell’*Historica relación del Reino de Chile* (1646) di Alonso de Ovalle, nell’*Historia de la Provincia del Paraguay* (1673) di Nicolás del Techo, e nel *Flandes indiano* (1674) di Diego de Rosales.

In uno dei tanti memoriali scritti al Re Filippo III, il 20 febbraio 1613, da Buena Esperanza, Valdivia fa una relazione sui martiri:

“Acabaron sus vidas estos santos varones con tan glorioso martirio ofreciendo sus vidas por la gloria de Dios nuestro Señor y servicio de Vuestra Majestad y por el celo de la salvación de las almas de estos infieles, en que habían trabajado muchos años, regando esta tierra de guerra con su sangre y dejándonos a sus compañeros con esperanzas de coger el fruto de este riego y *animados a imitarles, envidiosos de que hayan sido los primeros*”¹⁰²⁸

Nell’ultima riga è contenuto un elemento retorico rivelatore: egli mette a rischio la propria vita per la conversione degli infedeli. Si deve precisare che questo atteggiamento non è esclusivo di Valdivia; i documenti scritti dopo la morte dei gesuiti riportano che, prima della partenza alla ricerca di Anganamón, lo stesso Orazio Vecchi aspettava desideroso di essere “il primo martire del Cile”. Sebbene non si possa stabilire se siano vere o false, queste informazioni suscitano il problema metodologico di cosa dicano della persona; per quanto riguarda Valdivia sono indicative della sua *praxis* missionaria: egli utilizzò le lettere per convincere il Re della propria predisposizione a fare il missionario e portare avanti il suo progetto¹⁰²⁹. In una lettera scritta a Concepción l’1 settembre del 1613 e indirizzata a Filippo III, egli conferma ancora una volta la propria volontà di convertire l’altro, spiegando i motivi della partenza per Elicura dei suoi compagni: “pareció segura la entrada de dos padres y un hermano de la Compañía, Horacio

¹⁰²⁶ “Cona: soldado; Conahuentu: Indio valiente”, in Valdivia, *Arte y Gramatica*.

¹⁰²⁷ AGI, *Chile* 19, r.1, n. 2.3; AN, *MV*, vol. 2, fols. 10-13v; BN, *Mss M*, tomo 117, doc. 2059.

¹⁰²⁸ AGI *Patronato* 229, r.18, n.2; BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1859; AN, *VM*, vol. 293, fols. 15-36.

¹⁰²⁹ Su retorica e verità si veda Carlo Ginzburg, “Ancora su Aristotele e la storia”, in *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova* (Milano: Feltrinelli, 2001).

Vechi, Martín de Aranda Valdivia y Diego de Montalván, porque *habiendo sido más peligrosa mi entrada en Catiray*¹⁰³⁰.

Il fatto di ritenere che il proprio viaggio a Catiray fosse più pericoloso di quello dei tre gesuiti a Elicura dimostra la sua propensione, pur essendo consapevole del pericolo, di portare avanti i desideri di pace. Dopo la morte dei suoi compagni, questa sua disposizione fu criticata al punto da essere giudicato “imprudente”. A criticarlo non erano solo personaggi senza legami con il gesuita, ma anche membri della stessa Compagnia, quali il Generale Vitelleschi.¹⁰³¹ Essere ritenuto un “imprudente” costituiva un attacco alla sua formazione educativa-intellettuale nell’ambito della Compagnia. A partire dagli *Esercizi Spirituali* (Roma, 1548), le *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, fino alla *Ratio Studiorum*, la *prudencia* come virtù cardinale e pratica è considerata fondamentale per l’economia gesuita, il linguaggio, la disciplina, le azioni e la concezione di un corpo organizzato e disciplinato. Tuttavia, l’imprudenza di Valdivia, in particolare sul piano politico, dimostra la sua volontà e costante stupore davanti ai problemi di pacificazione e conversione religiosa. Nel 1593, senza aver ancora una conoscenza approfondita della complessa situazione del sud cileno, afferma che “tutta la sua vita sarà dedicata a loro [indigeni]”.

Le lettere di Valdivia presentano quindi importanti problematiche analitiche riguardo la sua dimensione spirituale; si può dire lo stesso per le letture e la biblioteca del gesuita?

Nel triennio 1594-1597, Valdivia insegnò Filosofia nell’ appena insediato Collegio di San Miguel di Santiago: suoi primi scolari furono undici domenicani, sei francescani e qualche mercenario. Preoccupato dalla mancanza di libri di filosofia, di cui avrebbe potuto aver bisogno Gabriel de la Vega (1567-1605), suo successore, il 28 luglio 1597 egli scrisse al Procuratore Generale della Provincia, Alonso Mexía (1564-1649), una bellissima lettera nel cui margine sinistro, come è indicato nei *Monumenta Peruana*, si può leggere: “documenti, doni e scritture che devono al Collegio del Cile e che non sono stati pagati”¹⁰³². Valdivia chiede che quei debiti siano pagati in libri per la biblioteca:

“Fuera de esto tiene hoy en Lima algunas deudas que para comprar libros a este colegio [San Miguel de Santiago], que está pobrísimo, serán muy necesarios y lo suplico Vuestra Reverencia que no se cancelen las deudas que deberíamos a Vuestra Reverencia por ahora, sino que ponga diligencia en cobrar para libros”¹⁰³³

Inoltre, il gesuita fa un piccolo catalogo bibliografico degli autori di cui aveva bisogno il corso di Filosofia a Santiago:

“[...] y todo lo que Vuestra Reverencia cobrarre nos haga caridad de emplearlo en libros, sean los de Xuaréz [Francisco de Suaréz], Berlamínos [Berlamino]; aca está el 1º tomo de Berlamino, Osorios, Padre Pereyra, Padre Toledo [Francisco de Toledo] sobre San Juan, obras de S. Tomás, y los predicatorios que Vuestra Reverencia juzgare; si hubiese lance de algunos buenos Augustinos [San Agustín], que unos chiquititos que trajimos no valen nada llenos de mentiras”¹⁰³⁴

¹⁰³⁰ AGI Patronato 229, r.18, n.1; AN, VM, vol. 289, foll. 33-50; BN, Mss M tomo 112, doc. 1892 (il corsivo è nostro).

¹⁰³¹ “no conviene que de nuestra parte se lleve adelante [la guerra defensiva], sino que solamente atendamos a lo que es propio de nuestra profesión”. Muzio Vitelleschi a Gaspar Monroy, 1622 in *A mis manos han llegado*, doc. 391, 265. La storiografia gesuita contemporanea segue il parere: “(...) un predicador apostolico excelente y abnegado. Como hombre de gobierno era mediocre y como gestor de la guerra defensiva entró en un campo en que puso en grave aprieto a la Compañía”, in Hanisch, *Historia de la Compañía*, 26.

¹⁰³² “El P. Luis de Valdivia al P. Alonso Mexia, 28 de julio de 1597”, in MP, vol. VI, doc. 94, 263.

¹⁰³³ MP, vol. VI, doc. 94, 264.

¹⁰³⁴ MP, vol. VI, doc. 94, 266-67.

In un'aggiunta alla lettera, Valdivia afferma: “olvidóseme de pedir a Vuestra Reverencia nos envié unos textos de Aristóteles para el padre Vega [Gabriel]”¹⁰³⁵. Valdivia fa richiesta di libri specifici per la Biblioteca del Collegio di Santiago perché ne conosce il contenuto. Negli stessi piani di studi ragionati, i volumi di Francisco Suárez (1548-1617)¹⁰³⁶, *Disputationes metaphysicae* (1597) e Roberto Bellarmino (1542-1621)¹⁰³⁷, *De Controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* - stampato intorno al 1586 e in cui s’impara la “corretta dottrina” e come insegnarla - erano letture obbligatorie per gli studenti. Lo stesso Valdivia scrive che la biblioteca disponeva del “primo volume di Bellarmino”, con ogni probabilità il primo tomo del *De Controversiis* - il secondo volume uscì nel 1588. Egli chiede anche alcune copie del testo di San Tommaso, che, come sostiene Antonio Egaña nei *Monumenta Peruana*, era stato pubblicato da Pio V a Roma nel 1570; infine, “alcuni buoni agostini”, che si possono identificare con nuove edizioni di Sant’Agostino.

Che informazioni si ricavano su Valdivia da questo *corpus* bibliografico? Ad un primo livello di lettura, emerge che egli conosceva le basi epistemologiche e teologiche della Compagnia in quegli anni; ad un secondo livello, che sapeva il latino, strumento che apriva infinite possibilità di lettura. Non è casuale che Valdivia avesse richiesto Suárez, uno dei pensatori più influente della Scuola di Salamanca, il gesuita che riesaminò la tradizione metafisica e rinnovò alcuni argomenti della scolastica; allo stesso modo Bellarmino costituì una chiave della formazione gesuita, perché nella sua opera espose la posizione della Chiesa Cattolica nei confronti degli eretici e della Riforma Protestante, sistemando peraltro tutte le controversie teologiche dei suoi tempi. L’influsso esercitato tramite l’insegnamento presso il Collegio Romano e i suoi testi fu tale da rendere Ballarmino indispensabile alla formazione degli studenti gesuiti, insieme ad altri autori gesuiti, quali Francisco de Toledo (1532-1596)¹⁰³⁸ che nell’*Introductio in dialecticam Aristotelis*, stampato a Roma nel 1561, fa un commento alle opere di Aristotele. Dello stesso autore Valdivia richiese il commento al Vangelo di San Giovanni, *In sacro sanctum Joannis evangelium commentarii*, pubblicato a Roma in due volumi, fra il 1588 e il 1589.

Benito Pereira (1535-1610) è un altro nome presente nel catalogo: conosciuto come importante commentatore di Aristotele, egli fu professore di retorica, teologia e Sacre Scritture al Collegio Romano. John W. O’Malley sostiene che i professori di retorica attivi in quegli anni nel Collegio (1569-1579), fra i quali Francisco de Toledo e Manuel de Sá (1528-1596)¹⁰³⁹, realizzarono importanti commenti alla Bibbia, anche grazie alla conoscenza delle lingue originali e l’utilizzo di tecniche filologiche umanistiche. E’ probabile che di Pereira Valdivia chiedesse la *Ratio Studendi*¹⁰⁴⁰: scritta a Roma nel 1564, vi si afferma l’importanza dell’idea di *verità* nell’educazione tramite una sintesi di nozioni classiche, medievali e rinascimentali.

La lettera di Valdivia fa sorgere un dubbio quando compare il nome di “Osorios”: Antonio Egaña ritiene che Valdivia abbia voluto citare Jerónimo Osorio (1506-1580), il quale fu professore di Sacre Scritture all’Università di Coimbra, centro di studio che pubblicò varie sue opere sulla teoria politica. L’opera principale di Osorio è il *De rebus Emmanuelis*, storia del Re di Portogallo Emmanuelle I, stampata a Colonia nel 1576. In base all’argomento trattato è

¹⁰³⁵ *MP*, vol. VI, doc. 94, 269.

¹⁰³⁶ *DHCJ*, vol. IV, 3654-56.

¹⁰³⁷ Su Roberto Bellarmino si vedano *DHCJ*, vol. I, pp. 387-390 e Franco Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma* (Brescia: Morcelliana, 2005).

¹⁰³⁸ *DHCJ*, vol. IV, 3807-8.

¹⁰³⁹ *DHCJ*, vol. IV, 3454.

¹⁰⁴⁰ Su Pereira e la *Ratio Studendi* si veda Lukács, *M Pae.* vol. II, 670-85.

improbabile che Valdivia pensasse a questo libro, considerato che il suo catalogo era fondato sulla filosofia e la teologia. Inoltre, il libro di Osorio è citato da Rosales nel *Flandes indiano*; fatto che avvalorava l'ipotesi che sia conservato nel Collegio di Santiago.

Walter Hanisch sostiene che il catalogo di Valdivia corrisponda ad un "primo nucleo filosofico di valore per la futura biblioteca del Collegio di San Miguel"¹⁰⁴¹. Esso costituisce una prova della circolazione di libri e di autori grazie all'arrivo della Compagnia di Gesù in Cile, essendo essenzialmente costituito da dottori della Chiesa, tomisti, autori gesuiti e classici. La conoscenza di questi ultimi da parte dei gesuiti si doveva al fatto che erano argomento di studi nei diversi collegi della Compagnia, alla circolazione dei libri e alle citazioni a memoria¹⁰⁴².

Nel 1607, quando Valdivia si trovava a Lima e preparava la sua partenza per la Spagna per progettare la Guerra difensiva, si individua un'altra lettura, cioè l'opera del gesuita Diego de Álvarez de Paz¹⁰⁴³. Strano e controverso personaggio della Compagnia, de Paz nacque a Toledo nel 1561 e fu professore di Teologia e Sacre Scritture a Lima tra il 1586 e il 1596. Egli diede un importante aiuto al vescovo Bartolomé Lobo Guerrero non solo nelle campagne di estirpazione delle idolatrie, ma anche nel progetto di costruire le mura della città di Lima in modo da ostacolare possibili attacchi dei pirati.

In campo educativo, egli fondò il Collegio San Bernardo a Cuzco e un collegio per *caciques*. Inoltre, egli fu Provinciale del Perù nel 1616, quindi morì a Potosi nel 1620, distinguendosi per una vita ascetica e mistica. Discepolo di Gabriel Vazquez (1549-1604) e influenzato da Santa Teresa, negli anni di formazione egli ebbe profonde crisi spirituali, che secondo la voce scritta sul gesuita nel *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, dovevano essere consigliate per Baltasar Piñas e José de Acosta. La critica principale venne fatta al suo estremo isolamento in cella mentre scriveva i suoi libri, tralasciando quindi gli impegni come rettore, professore o provinciale. Nella sua opera contemplativa e ascetica, scritta in latino, si trovano citazioni e commenti ai Padri della Chiesa, ai dottori medievali e alle Sacre Scritture. Pubblicata per la prima volta a Lione nel 1608, fu ristampata a Parigi come opera completa in sei volumi tra il 1875 e il 1876: il tomo I-II dal titolo *De vita spirituali eiusque perfectione libri quinque*; tomo III-IV, *De exterminatione mali et promotione boni libri quinque*; tomo V-VI, *De inquisitione pacis sive studio orationis libri quinque*.

In questa sede si analizzerà il *De vita spirituali eiusque perfectione libri quinque*¹⁰⁴⁴, pubblicata nel 1606 a Lione, e approvata dalla Compagnia nel 1607: è un testo che fa riferimento alla natura e alla perfezione della vita spirituale, fondata nell'amore verso Dio e il prossimo. Con una dedica a Paolo V, una licenza del Provinciale di León, del 16 ottobre 1607, e un privilegio reale redatto a Parigi il 30 maggio 1607, secondo la *Biblioteca Hispanoamericana* curata da José Toribio Medina, il manoscritto ottenne l'approvazione teologica tra il 21 e il 24 maggio del 1607 dai tre gesuiti Andrés Hernández, Luis de Valdivia y Juan Domínguez¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴¹ Walter Hanisch, "En torno a la filosofía en Chile. Cfr. Jaime Caiceo Escudero, "Principales expresiones de la filosofía tomista en Chile", *AHIC* 8 (1990): 107-21.

¹⁰⁴² Rosales nella sua *Historia General* citò e utilizzò: Aulo Gellio, Apuleio, Aristotele, Casiodoro, Claudiano, Celio, Aureliano, Dioscoride, Eliano, Euripide, Estrabón, Eràclides, Omero, Juvenal Laercio, Tito Livio, Marcial, Macrobio, Pomponio Mela, Ovidio, Plinio, Plutarco, Seneca, Tacito e Virgilio. Catalogo riportato da Walter Hanisch in "El barroco jesuita chileno. Siglos XVI-XVIII", *AHSI* 53 (1984), 176.

¹⁰⁴³ *DHCH*, vol. I, 95.

¹⁰⁴⁴ Ho consultato l'edizione pubblicata da Balthasar Lippius a Mainz nel 1619. In questa edizione non c'era l'approvazione teologica realizzata da Valdivia.

¹⁰⁴⁵ "1608. Álvarez de Paz (P. Jacobo). *De vita spirituali eiusque perfectiones Libri quinque*. Autore. Iacobo Alvarez de Paz, Toletano e Societate Jesv, Sacrae Theologiae ac literarum divinarum in Peruano regno. Professore: opus Nunc primùm in lucem editum. Cum privilegio Regis. Dedicado a Paulo V. Aprobado de los teólogos de Lima PP. Andrés Hernández, Luis de Valdivia y

L'approvazione teologica data da Valdivia al manoscritto di Álvarez de Paz nel 1607 apre altri interrogativi sulle letture di Valdivia e sui suoi rapporti con l'autore del *De Vita spirituali*. Del resto, Valdivia non fu né ascetico né mistico, ma con ogni probabilità l'influsso esercitato del *De vita spirituali* riguardò il rapporto diretto fra l'amore verso il prossimo e l'amore verso Dio, nonché i capitoli sulla vocazione religiosa e la buona vita religiosa. Tuttavia, i rapporti tra Valdivia e Álvarez de Paz si fanno complessi, considerato che il gesuita di Toledo ebbe un approccio diverso sulle missioni "fra indios" da quello sviluppato da Valdivia. Nel 1601, anno in cui probabilmente Álvarez de Paz scrisse il *De vita*, il 12 dicembre da Cuzco Valdivia scrisse una lettera a Claudio Acquaviva riguardo la Compagnia e il fatto che puntasse solo alla formazione missionaria dei giovani gesuiti:

"Si no hay letrados, todos serán idiotas y en los ministerios se harán mil yerros. Y los letrados no se crían con el manteo al hombro y andando todo el día de una confesión en otra, sino se crían en las celdas, sobre los libros. Si no hay hombres espirituales, esta provincia será una parte monstruosa de la Compañía, pues no será espiritual ni semejante a las demás. Y los hombres de espíritu no se crían envueltos en nimias ocupaciones y obligados a que lo que les vaca de un ministerio lo ocupen en otro, sino en una vida quieta y que tengan tiempo para ratos largos de oración y lección espiritual. Si no hay excelentes predicadores de españoles y maestros doctos y edificativos que los ayuden, no podremos acudir a estar parte de la vía del Señor, que es en esta tierra la más principal"¹⁰⁴⁶

Il problema riguardo la lettura di Álvarez de Paz da parte di Valdivia è ovvio. Perché Valdivia fece riferimento a quest'autore ascetico? Che rapporti avrebbero potuto avere un gesuita con una forte vocazione missionaria "fra indios" e un gesuita che credeva nella formazione intellettuale erudita? Tramite de Paz, dopo il viaggio in Cile, Valdivia ripensò l'idea della "buona vita religiosa" collegata all'amore verso prossimo.

Nel catalogo della Provincia del Perù del 16 marzo 1591, entrambi i gesuiti compaiono nel Collegio San Pablo di Lima: Valdivia faceva lezioni di filosofia ai novizi, mentre Álvarez de Paz teneva lezioni di teologia e Sacre Scritture. Sebbene questo rapporto non sia attestato da altre fonti, è significativo che entrambi avessero insegnato a Lima. Tuttavia, l'indizio più importante è l'approvazione teologica del manoscritto nello stesso anno in cui Valdivia preparava il suo progetto di pace. L'ultima traccia dei rapporti tra i due gesuiti è costituita da un testo sul viaggio di Valdivia in Cile, scritto il 21 novembre del 1611 da Alvarez de Paz, allora rettore del Collegio a Lima.¹⁰⁴⁷

Oltre all'inventario del 1597 e le possibili letture del 1607, si aggiungono altri dati sulla biblioteca di Valdivia, datati al 1610, quando Valdivia scrisse da Madrid al Consiglio delle Indie, chiedendo il permesso di rientrare in territorio americano. Questi memoriali indirizzati al Consiglio delle Indie offrono al lettore contemporaneo dati relativi alle persone che viaggiarono con il gesuita e cosa fosse importante per il passeggero. Per esempio, in uno si legge:

"Otro sí pide y suplica a Vuestra Majestad le haga merced de darle licencia para que *le embarquen y pasen cuatro toneladas para su vestuario y una librería buena que le es necesario llevar consigo para los oficios y ocupacion que lleva, porquer alla no hay libros* y que a costa de su Real Hacienda se lo pasen de Portobelo a Panama, no obstante que no se acostumbra de dar a casa religioso para vestuario y libros más de media tonelada"¹⁰⁴⁸

Juan Domínguez, en Marzo y Mayo de 1607. Licencia del Provincial de León: 16 de octubre de 1607. Suma del privilegio real: París, 30 de mayo de 1607", in *BHisp.* vol. II.

¹⁰⁴⁶ Citata da Astrain, *Historia*, vol. IV, p. 546.

¹⁰⁴⁷ ARSI, *Chil.* vol. 4, foll. 29-29v.

¹⁰⁴⁸ AGI, IG, 1433. Ringrazio José Manuel Díaz il dato sui memoriali scritti nel 1610 a Madrid.

La richiesta avanzata da Valdivia attesta che nell'arco di tempo che va dalla lettera del 1597 al memoriale del 1610, la circolazione e l'arrivo di libri in Cile non cambiò molto; tuttavia egli poté partire per Lima insieme a undici compagni solo nel marzo del 1611¹⁰⁴⁹, portando con sé i documenti del re sulla Guerra difensiva e le tre tonnellate e mezzo di libri che chiese in una libreria. La tonnellata a cui egli fa riferimento non è la misura attuale: essa deriva dalla parola "tonel" che vuol dire la grandezza di un baule, come si evince dalla voce "tonel" del *Tesoro de la Lengua castellana o española* (1611) di Sebastián de Covarrubias¹⁰⁵⁰. Egli chiese di avere una buona libreria, vestiti e libri, sapendo che il permesso d'imbarco permetteva mezza tonnellata.

Con questa richiesta risolveva anche il problema dell'acquisto dei libri e "cose di religiosi" a Lima, come informa un altro memoriale del 1620, indirizzato al Principe Esquilache: "y yo he menester licencia para quatro toneladas en que he de llevar mis libros y las demás cosas necesarias que allá hemos menester para *el fin a que vamos*"¹⁰⁵¹.

Nel 1610 l'obiettivo era la pace e la conversione degli indigeni, per cui egli ritenne di aver bisogno di vestiti, nuovi compagni e libri. Al di là del dato indiscutibile della richiesta di tre tonnellate e mezzo di libri per una biblioteca, a questo punto si pone una domanda fondamentale: cosa significava avere una "buona biblioteca" per un gesuita spagnolo e missionario seicentesco? Con questa espressione si riferiva alla quantità o alla qualità della biblioteca? Dalla richiesta di una "buona biblioteca" si tenterà di capire quali furono i libri, le lingue e le edizioni; inoltre, se si trattò di autori gesuiti, classici o scolastici.

In quelle tonnellate di libri, si può ipotizzare la presenza di edizioni latine o spagnole della Bibbia, le *Costituzioni* della Compagnia, gli *Esercizi Spirituali*, una copia dell'edizione del 1599 della *Ratio Studiorum*, diversi manuali di retorica, e commenti alle opere di Aristotele e San Tommaso; inoltre il *De Procuranda Indorum Salute* - scritto a Lima nel 1577 e pubblicato a Salamanca nel 1588 - e l'*Historia natural y moral de las Indias*, stampata a Siviglia nel 1590, entrambi di José de Acosta. Con ogni probabilità, Valdivia chiese anche le *Disputationes Metaphysicae* (1597) di Francisco Suárez, sia per l'influenza di questi nel Collegio Romano sia per la sua autorità nei collegi gesuiti spagnoli; quindi i *Commentarium et disputationem in Summan S. Thomae* di Gabriel Vazquéz, il quale adotta e adatta il probabilismo del domenicano Bartolomé de Medina. Mentre di Luis de Molina (1535-1600), per il contesto storico del Cile, avrebbe avuto più senso richiedere l'opera sulla giustizia e sul diritto, *De iustitia et iure*, che quella sulla *Concordia*, stampato a Lisbona nel 1588: del primo dovette chiedere i primi due volumi, *De iustitia in genere partibusque illi subiectis* (Cuenca, 1593), e il *De iustitia commutativa circa bona externa alias de contractibus*, (Cuenca, 1597).

Sul piano delle influenze religiose e intellettuali, il 20 novembre 1960, nel suo discorso di benvenuto all'Accademia cilena della Storia, pubblicato nel *Boletín de la Academia chilena de la Historia* del 1961¹⁰⁵², lo storico Armando de Ramón ha fatto alcune ipotesi interessanti: Valdivia poteva essere stato influenzato dal teologo spagnolo Ramón Llull (1235-1316), conosciuto come il "Dottore illuminato" per le sue idee sull'evangelizzazione pacifica nel mondo musulmano della Spagna meridionale. Alla base del pensiero di Llull c'era l'imparare la lingua e la cultura dell'altro, nonché fare predicazione, che divennero un codice per i missionari in età

¹⁰⁴⁹ "Catálogo de los padres y hermanos que por orden de nuestro padre General Claudio Acquaviva y con licencia de Su Majestad lleva el padre Luis de Valdivia este año de 1611 a la provincia de Chile en los galeones que este año se han prestado para las provincias de Tierra Firme, de que va por general don Jerónimo de Torres y Portugal", in ARSI, *Chil.* vol. 4, fol. 8.

¹⁰⁵⁰ Voce: "Tonel. Tonelada, la provision que se haze de Toneles en el navio y assi dezimos significar su grandeza que haze tantas toneladas, in *Tesoro, fol.* 1611 BUS, FA.

¹⁰⁵¹ AGI, IG, 1433 (il corsivo è nostro).

¹⁰⁵² de Ramón, "El pensamiento político-social".

moderna. La stessa ipotesi è ripresa da Horacio Zapater in *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco*¹⁰⁵³. Sarebbe interessante riuscire a rintracciare l'influsso di Llull nel pensiero di Valdivia; tuttavia è difficile dimostrare come una dottrina del Trecento possa aver influenzato il pensiero di un gesuita, che, a sua volta, non informa in modo esplicito al riguardo.

L'indagine analitica svolta in questo sottocapitolo, ha riguardato gli aspetti meno conosciuti del personaggio Valdivia, lontano dai problemi politici e dalle discussioni sulla cristianizzazione. Si è tentato così di inquadrare la dimensione spirituale, le possibili letture, influenze e pratiche missionarie sia del missionario che viaggiò da Callao a Coquimbo sia dello scrittore "esiliato" a Valladolid.

Negli scritti di Valdivia sono presenti dati rilevanti per conoscere la sua dimensione spirituale; non si può dire lo stesso per il Valdivia sommerso nelle problematiche politiche, di colui che adegua le politiche imperiali al progetto di pace e difende le sue idee. Sono due le vie di ricerca che arricchiscono il personaggio. Non abbiamo tentato di frazionare il gesuita, o separare la sua biografia, bensì un'analisi sistematica di un'altra dimensione, amplificando lo sguardo sul gesuita: un esercizio analitico già realizzato dai gesuiti nei cataloghi pubblici e segreti.

Da questa prospettiva si osserva un Valdivia dotato di una grande capacità intellettuale/spirituale, che nelle maggior parte degli studi storici è dato per scontato. Egli appare come un uomo di lettere e di letture, preoccupato dell'educazione filosofica dei suoi studenti.

L'USO DEL MARTIRIO: POETICA, POLITICA, CIRCOLAZIONE (1612-1614)

“Y si la dificultad de la victoria entra a la parte a aumentar la gloria del triunfo, no deben ser menos gloriosos los Martyres de la paz con la paciencia, que los de la Fe con su sangre, porque suelen trabajar tanto el sufrimiento los verdugos de un martyrio, como del otro”

(Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*).

Il martirio di Elicura costituì per Valdivia una conferma della sua avventura universale, un punto di arrivo e non di partenza della sua religiosità: egli non modificò la sua pratica gesuita, piuttosto la confermò. È già stato sottolineato come l'argomento del martirio in Valdivia presenti diverse sfumature e tessiture multiformi: da un lato, come si evince da alcuni passi delle relazioni scritte dopo la morte dei tre compagni, il gesuita lo considerò una pratica missionaria che modellò l'immaginario religioso della Compagnia; dall'altro, a Valladolid ne scoprì la dimensione apologetica e trionfante quando scrisse l'*Historia de la provincia castellana*. È certo che in Valdivia siano presente la difficoltà di inquadrare analiticamente il martirio all'interno delle pratiche gesuitiche. Come è già emerso, il martirio di Elicura fu per il gesuita un

¹⁰⁵³ Zapater, *La búsqueda de la paz*, 39.

avvenimento da far rientrare anche nella dimensione politica. Ciò non significa che per lui la morte dei tre gesuiti non fosse un avvenimento importante; al contrario, confermò la sua *praxis* missionaria e contribuì a farlo diventare un abile politico.

Quando scrisse sul martirio Valdivia si allontanò dai soliti scritti sui martiri. Egli si preoccupò della dimensione politica degli avvenimenti, al di là della dimensione religiosa¹⁰⁵⁴. Tuttavia si può pensare un martirio sganciato dalla sua dimensione religiosa?

Sul martirio esiste una bibliografia sterminata¹⁰⁵⁵: martiri¹⁰⁵⁶, devozioni ai martiri e uno stato spirituale predisposto al sacrificio¹⁰⁵⁷, sono argomenti che emergono con vitale forza analitica. Personaggi come Francisco Javier¹⁰⁵⁸ e i martiri del Giappone rappresentano una fonte di riferimento obbligata per lo studio dei simbolismi e paradigmi del martirio¹⁰⁵⁹. Tuttavia, i testi scritti da Valdivia presentano un'altra dimensione, quella politica. Il gesuita fu un abile politico che avviò il suo progetto di "Guerra difensiva" con il sostegno di Roma, Madrid e Lima. Egli, dopo i successi a Elicura, trovò un ambiente politico di opposizione contro la Compagnia in Cile, che non si era mai visto prima. Per gli oppositori di Valdivia, il martirio fu una conferma del fallimento del progetto difensivo. Questo contesto di opposizione rivela un Valdivia abile politico nei documenti: per proteggere il suo progetto il gesuita creò una fitta rete politica fra Concepción, Santiago, Lima, Madrid, Toledo e Roma.

In questa sede si analizzerà la rete politica creata da Valdivia, esplorando la dimensione politica del martirio ossia, con le parole dello storico gesuita settecentesco Pedro de Lozano, le "diligenze"¹⁰⁶⁰ di Valdivia dopo la morte dei gesuiti.

Nei testi scritti da Valdivia s'incrociano il Governatore, il Re, i Provinciali e il Generale della Compagnia: la premessa è che il martirio non dovesse ostacolare lo scopo finale di portare la pace e il cristianesimo su un territorio in guerra; tramite il sangue dei martiri, i missionari dovevano sostenere il progetto globale della Compagnia. Questo fu un presupposto evidente negli scritti dei gesuiti, ma la novità di Valdivia fu la creazione di una rete politica per difendersi dalle polemiche, attraverso l'uso politico del martirio che quindi contribuì ad inserire le pratiche dei gesuiti nelle reti di potere in età moderna.

In una lettera del 23 ottobre 1612, scritta da Arauco al governatore Alonso de Ribera, Valdivia si chiede: *¿Qué pérdida será para el reino de Chile que dos padres de la Compañía se queden entre los indios de guerra?*¹⁰⁶¹ Questa domanda faceva chiaramente riferimento alle critiche al progetto di pacificazione già presenti in Cile. L'accusa di essere "imprudente" per

¹⁰⁵⁴ Sui principali avvenimenti del martirio si vedano Zapater, *La búsqueda de la paz*; Díaz, *Razón de Estado*, 231-248; Korth, *Spanish Policy*; Foerster, *Jesuitas y Mapuches*. Si veda il martirio interpretato dai gesuiti in Ovalle, *Histórica relación*, 286-94; Rosales, *Historia General*; Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. II, 514-42; Techo, *Historia de la Provincia*, tomo II, 253-60; Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús*, 259-75.

¹⁰⁵⁵ Un interessante sguardo sul martirio è stato realizzato dallo storico gesuita Gerard Decorme in *Mártires jesuitas de la Provincia de México* (Guadalajara: E. Acevez, 1957). Interessanti riflessioni sul martirio e i suoi rapporti con la letteratura e le missioni in Mario Cesareo, *Cruzados, mártires, y beatos: emplazamientos del cuerpo colonial* (West Lafayette: Purdue University Press, 1995). 70-71

¹⁰⁵⁶ Aviad Kleinberg, *Storie dei Santi. Martiri, asceti, beati nella formazione dell'Occidente* (Bologna: Il Mulino, 2007) e Brad Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999).

¹⁰⁵⁷ Giovanni Pizzorusso, "Le choix indifférent mentalités et attentes des Jésuites aspirants missionnaires dans l'Amérique française au XVIIe siècle", *MEFRIM* 109 (1997): 881-94.

¹⁰⁵⁸ Sia Pedro de Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, 527, come Alonso de Ovalle, *Histórica relación*, 286, inseriscono la morte di Francisco Javier quando narrarono la morte dei tre gesuiti.

¹⁰⁵⁹ Alegambe, *Mortes illustres e Heroes et victimae* (BGH, Salamanca).

¹⁰⁶⁰ "Diligencias del Padre Valdivia, para reparar las resultas de la muerte de los Padres; y cruel persecución, que movió el Infierno en el Reyno de Chile contra el siervo de Dios, y contra los demás de la Compañía", in Lozano, *Historia de la Compañía*, vol. II, 242.

¹⁰⁶¹ BN, *Mss. M*, tomo 117, doc. 2059.

aver inviato tre gesuiti su un territorio di guerra, accompagnò Valdivia per tutto il corso della sua vita. Nella stessa lettera il gesuita ribadisce che la decisione di inviare i missionari presso Anganamón fu “conveniente e necessaria”.

La morte dei tre gesuiti, l'italiano Orazio Vecchi, lo spagnolo e cugino di Valdivia, Martín de Aranda, e il coadiutore Diego de Montalban, segnò l'inizio dell'opposizione religiosa/politica contro Valdivia; e quindi la creazione di una rete politica a sostegno del progetto. Gli avvenimenti di Elicura segnarono la vita del gesuita per tutto il resto della sua permanenza in Cile e, successivamente in Spagna (dal 1619). Inoltre, tra il 16 dicembre del 1612 e il 20 ottobre del 1614, egli utilizzò politicamente le descrizioni sul martirio e sul fervore religioso degli operatori della Compagnia. Lo scopo delle lettere era chiaro: non permettere che la morte dei suoi compagni e le critiche fermassero la “Guerra difensiva”.

Il topos moderno delle lettere sui martiri fu quello di raccogliere il loro sangue, creare fervore sui processi di conversione e svegliare il “desiderio delle indie”¹⁰⁶² in futuri gesuiti e missionari. Diversamente, Valdivia, raccolse il sangue dei martiri tramite un uso politico e una cartografia spiritual-militare della frontiera; incluse il martirio nel processo globale della conversione indigena, aggiungendo in un intelligente esercizio analitico i problemi militari, spirituali e politici. Egli creò quindi una circolazione del martirio su tre piani di potere: la politica interna, i meccanismi della Monarchia progettati da Madrid e le reti gesuitiche. In questo modo il martirio, attraverso la scrittura del gesuita, fu inserito in una complessa rete d'informazione coloniale: andata e ritorno di lettere che esprimevano l'opposizione o il sostegno al progetto.

Le notizie sul martirio circolavano già dopo due giorni dall'accaduto. Ciò emerge nella prima lettera scritta il 16 dicembre 1612 da Valdivia sulla morte dei compagni. Egli si trovava a Lebu, vicino a Elicura, quando ricevette la notizia dall'indigeno Cayomari, il quale aveva visto i corpi dei gesuiti morti e gli indigeni che li accompagnavano. Si legge che “non poteva scrivere e doveva recuperare un po' il fiato”; tuttavia segue la descrizione del martirio al governatore Ribera, in cui compaiono tre preoccupazioni: ritrovare i corpi dei morti, la paura riguardo i nuovi rapporti interetnici creati dagli indigeni di Purén con la *maloca* contro gli indigeni di Elicura; e la necessità di costruire una fortezza militare a Elicura, con l'idea di non lasciare spazio al nemico: “antes que los enemigos los ganen para si y si fuese tiempo para hacer el fuerte, se haga donde mejor pareciera”¹⁰⁶³. Qui è un altro Valdivia che scrive: è il gesuita che ha appena ricevuto la notizia dei suoi compagni e, contro il proprio progetto difensivo, chiede a Ribera, uno dei principali creatori della politica sistematica di costruzione di fortezze nella frontiera sud del Cile, di costruire una fortezza militare:

“[...] que quizá nuestro Señor por la sangre que se ha derramado de estos santos varones se servirá a dar a vuestra señoría luz y acierto. Lo que a mí de repente se me ofrece es que, rehaciéndose vuestra señoría, vamos por estos santos cuerpos por el medio que más convenga, porque, agradado nuestro Señor del sacrificio que estos santos padres han hecho a su divina Majestad, los ha de castigar con su mano poderosa o a de mudar los ánimos de estos barbaros, queriendo Su Majestad más que se derrame la sangre de varones tan apostólicos y riegue aquella tierra para que se coja el fruto que se desea y no la sangre de españoles con guerra”¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶² Roscioni, *Il desiderio delle Indie*.

¹⁰⁶³ “Carta a Alonso de Ribera. Lebu, 16 de diciembre de 1612” citata da Blanco, *Historia documentada*, 525.

¹⁰⁶⁴ Citata da Blanco, *Historia documentada*, 524.

Valdivia non solo riconosce il sacrificio dei “santi padri”, ma individua anche una punizione per “modificare il modo di essere di questi barbari”; quindi alle prime notizie del martirio fa seguire la propria preoccupazione riguardo la guerra portata avanti dagli indigeni di Purén, i rapporti con gli altri indigeni e l’idea di togliere lo spazio al nemico. Dalla prima lettera spedita a Ribera, che si trovava ad Arauco, la circolazione e la stesura di testi sono indicative della veocità con cui si venne a conoscenza della vicenda dei gesuiti morti. Tutti furono consapevoli dell’importanza di questa notizia per lo svolgimento della “Guerra difensiva”, ma anche per il futuro del gesuita in Cile.

Nella seconda lettera, inviata il 24 dicembre 1612 al Provinciale della Compagnia in Perù a Lima, Valdivia si lamenta la morte dei suoi compagni, ma sostiene che non si possa sospendere il progetto di conversione e di pace:

“(…) y al valle de Elicura regó con su sangre para que con tan buen riego esperemos el fruto de la conversión de estas gentes barbarás, que con tanto riego de sangre de españoles e indios, prosiguiéndose la guerra ofensiva, no se ha podido coger en sesenta años.

(…) aunque a los ciegos de este reino ha desmayado este suceso, a mis compañeros y a mí, nos ha animado mucho, esperando muy presto la paz, por los medios que ahora se han intentado, pues por predicación es cosa cierta que el fundamento primero ha de ser de mártires”¹⁰⁶⁵

Valdivia colloca la morte dei gesuiti su due dimensioni: i “sessanta anni” di guerra offensiva fra le parti e il sostegno della Compagnia al progetto difensivo. Mentre “i cechi di questo regno sono svenuti con l’avvenimento”, i gesuiti continuano con il loro progetto: la conversione e la pace. È interessante osservare come Valdivia, dieci giorni dopo il martirio, intuisse i problemi politici, individuando l’opposizione con i termini “cechi” e “paurosi”.

Nelle relazioni sui martiri, quasi come un canone, compare il sangue dei martiri raccolto da altri missionari, la storia dietro gli avvenimenti e la crudeltà degli assassini. Valdivia fa anche un altro esercizio narrativo, scrivendo a Lima con un senso pratico e politico: né lui né la Compagnia si sarebbero fermati a seguito della morte dei loro compagni. Il sangue quindi viene raccolto tramite il progetto di “Guerra difensiva”, la pace del regno e la conversione dei barbari.

Nella prima lettera egli è preoccupato dei corpi; nella seconda, dell’opposizione al suo progetto e dei possibili “cechi”. Il potere politico locale era stato informato, tuttavia il potere religioso a Lima conosceva i successi. Poiché rimaneva da informare Madrid, il 20 febbraio 1613, dalla fortezza di “Buena Esperanza”. Valdivia scrisse un lungo memoriale a Filippo III: colpisce la conoscenza del territorio, le persone, i *cautivos*, tutti i movimenti degli indigeni e la descrizione di Anganamón e di Tureulipe prima del martirio. Nell’*incipit* della lettera descrive il martirio, raccontando tutti i momenti prima della morte. Egli si concentra su i problemi con le donne di Anganamón, i *cautivos* degli indigeni, la quantità di “indigeni di guerra” e “indigeni di pace”, ma soprattutto la dissimulazione indigena, cui si riferisce con l’espressione il “trato doble” di Anganamón¹⁰⁶⁶. La descrizione del martirio finisce con il racconto della morte dei gesuiti:

“[...] y, visto esto, vinieron Anganamón y Tureulipi con otros 100 soldados a Elicura y, enojado Anganamón de que no le trajeron los padres sus mujeres e hijas (las cuales perdió por su malicia), lleno del

¹⁰⁶⁵ “Relacion de la muerte de los padres escrita por el padre Valdivia al Padre Provincial de Lima, Diciembre 24 de 1612”, in *BHCh*, vol. II, 118.

¹⁰⁶⁶ “[...] del cual trato doble tuvimos noticia en Arauco y en el camino de allí a Paicaví, donde volví con el Presidente (que nos los refirieron algunos indios que se venían de la tierra de guerra a gozar de la paz que se les ofrecía) y lo mismo confirmaron las mujeres de Anganamón que hallamos en Paicaví”

espíritu del demonio, los mandó alancear y al uno dieron seis lanzadas, al otro cinco y al tercero mataron a macanazos”¹⁰⁶⁷

Dopo la morte c'è il sangue dei martiri, il glorioso martirio:

“Acabaron sus vidas estos santos varones con tan glorioso martirio ofreciendo sus vidas por la gloria de Dios nuestro señor y servicio de Vuestra Majestad y por el celo de la salvación de las almas de estos infieles, en que no habían trabajado muchos años, regando esta tierra de guerra con su sangre y dejándonos a sus compañeros con esperanzas de coger el fruto de este riego y animados a imitarles, envidiosos de que hayan sido los primeros”¹⁰⁶⁸

Si è in presenza della classica descrizione di un martirio: la morte e, quindi, il sangue che irriga la terra barbara. Tuttavia, Valdivia subito dopo modifica il senso della sua lettera, presentando il martirio come un'eccezione della pace. Sebbene ci fossero ancora “indigeni di guerra” e una “terra di guerra” da ridurre, la “Guerra difensiva” avrebbe portato la pace desiderata dal Re:

“Lo que certifico a Vuestra Majestad es que por lo que ha sucedido en estos ocho meses se echa de ver cuán buenos son los medios que a estos indios se ofrecen para su quietud de ponerlos como se han puesto los que dan la paz en cabeza de Vuestra Majestad sin depender de vecinos ni mitas de repúblicas, pero lo que en estos ocho meses se ha experimentado es que la Guerra Defensiva que Vuestra Majestad ordenó se ejecutase es la que conviene si se hace con toda la latitud que pide la defensa, como es extendiendo no solamente a castigarlos cuando vienen a buscarnos a nuestras tierras y actualmente entrar en ellas, sino a estorbarles e impedirles cuando tratan de hacer alguna junta para entrar, la cual junta hacen siempre en Purén, que es el centro de todas las provincias de guerra y su plaza de armas y, quedando esta provincia dentro de la Raya y poniendo un fuerte en ella y otro por la costa que corresponda al de Paicaví, que despoló, quedan enfrenadas todas sus fuerzas”¹⁰⁶⁹

Valdivia passa dal martirio all'analisi della frontiera militare. Egli si preoccupa anche della “striscia” e dello stato di avanzamento del suo progetto; inoltre ricorda al Re di essere stato lui stesso ad imporre il progetto difensivo. Otto mesi senza violenza nella frontiera erano una prova della corretta decisione riguardo il progetto di pace gesuitico.

Segue un'aspra critica alla guerra offensiva:

“[...] con todo eso sienten los amigos su daño y los españoles amigos de que dure esta guerra por el interés que de ella tienen. Piensan que el reparo para que no nos lleven estos enemigos las mujeres e hijos de los amigos es volver a la guerra ofensiva, siendo el reparo tan fácil como es retirar estos indios amigos la tierra adentro, con que aquel campo de Arauco quedaría desembarcado para acudir a otras facciones y se excusarían muchos fuertes que estarían ociosos el día que se redujeren y poblaren la tierra adentro los indios de Nacimiento”¹⁰⁷⁰

Questa lettera che doveva essere una narrazione sul martirio, diventa un resoconto dello stato di avanzamento del progetto di pace e il mezzo per dimostrare al Re che durante gli otto mesi successivi al martirio non si erano verificati scontri violenti fra spagnoli e indigeni. In questo senso il martirio diventa un'eccezione della pace. Per Valdivia era più importante fornire al Re le prove dello stato di pace in Cile che fare la solita narrazione sul martirio; quindi lo inserisce nell'ambito dei problemi generali della frontiera: la necessità di proteggere gli “indios

¹⁰⁶⁷ BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1859; AAS, *FS*, vol. 80, foll. 48-63.

¹⁰⁶⁸ BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1859; AAS, *FS*, vol. 80, foll. 48-63.

¹⁰⁶⁹ BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1859; AAS, *FS*, vol. 80, foll. 48-63.

¹⁰⁷⁰ BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1859; AAS, *FS*, vol. 80, foll. 48-63.

amigos”¹⁰⁷¹, ridurre la “terra di guerra”, isolare gli “indios de guerra” e oltrepassare la frontiera mediante le armi spirituali.

Alla fine della lettera Valdivia esplicita le sue intenzioni e dimostra nuovamente lo stato di pace alla frontiera. Si deve sottolineare che egli non mette mai in secondo piano l’umanità della morte, pur consapevole del suo contesto politico e delle critiche suscitate; quindi sostiene i benefici della nuova forma di fare la guerra e gli interessi economici che si toglievano:

“y al año que verán otros que se quietan si se hace lo que propongo a Vuestra Magestad, a quien suplico se sirva de considerar las razones que de nuevo alegan los que piden volver a la guerra y verá que no preponderan a las muchas que hubo para la resolución que se tomó tan acertada, pues no hay de nuevo mas de haber muerto tres padres nuestros que regaron con sangre de mártires esta tierra y el haberse llevado algunas piezas de indias e indezuolos de paz que apenas llegan entre muertos y cautivos a 120 y les hemos muerto nosotros ogaño más de 100 solados y capitanes suyos y cogido más de 100 caballos y fuera de esto por estos medios están ogaño de paz 1800 indios que se han venido y se han sacado ocho españoles de cautiverio y no nos han muerto un hombre español, que todo junto nunca se ha visto en Chile en solo ocho meses”¹⁰⁷²

Le lettere di Valdivia diventano monotematiche, dal momento che egli vuole dimostrare l’efficacia della pace, e documentare le opposizioni politiche ad un progetto firmato e imposto dal Re. Valdivia si sarebbe preso le responsabilità della pacificazione, se Madrid avesse dato sostegno e, soprattutto, fermato le opposizioni e gli interessi economici della schiavitù: “para lo que espero se pacificara el año que viene por mas que sean las contradicciones que se padecen y persecuciones de los interesados en la guerra y en el servicio personal”.

Nella relazione inviata da Concepción il 30 agosto del 1613 al Provinciale di Toledo, il gesuita parla delle cause del martirio e dei meccanismi per conservare la pace. Anche in quest’occasione, egli descrive il martirio come un artificio del demonio¹⁰⁷³; quindi espone la strategia di spostare la “striscia” della frontiera, conquistando territorio e proteggendo gli “indios de paz”:

“[...] sobre que tengo escrito al sr. Virrey [Montesclaros] que conviene adelantar esta raya para amparar a todos los que nos dan la paz, que son de tres partes de los indios de guerra más de los dos y por todos apenas llegan a ocho mil indios de guerra cuantos hay el día de hoy y esperamos en Dios quedará en tal estado este año por estos medios en espacio de diez y siete meses que el Consejo y vuestra reverencia se desengañe echarán de ver el acertado consejo que eligieron y que una cosa tan grande haya de costar alguna sangre de santos para remedio de la mucha que se derramaba de indios y españoles en esta guerra”¹⁰⁷⁴

Valdivia fornisce una panoramica dei problemi di frontiera e indica nello spostamento della “striscia” la soluzione principale per ridurre lo spazio controllato dagli “indios de guerra”, e avvicinare quindi gli indigeni che accettano la pace da lui proposta. Questa relazione presenta due novità: in primo luogo, il sangue dei “santi” è presentato come una medicina per tutto il

¹⁰⁷¹ Sugli “indios amigos” si veda Andrea Ruiz-Esquide, *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago: DIBAM, 1993). Importanti indicazioni sulle dicotomie e sulla classificazione degli “indios” in Jimena Obregón, “Aproximación crítica al pensamiento dicotómico. ‘Indios amigos’ versus ‘indios enemigos’ bajo el gobierno del marqués de Baides. Chile, 1639-1645”, *CUHSO. Cultura, hombre, sociedad* 15 (2008): 25-30.

¹⁰⁷² BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1859; AAS, *FS*, vol. 80, foll. 48-63.

¹⁰⁷³ “Fue ardid del demonio, que se aprovechó de este indio con esta traza para empeñar a todos los que querían paz, los cuales, temerosos del sentimiento que tenían los españoles con estas muertes no admitirían sus justas excusas, no osaron enviarnos mensajes de temor, no matásemos los mensajeros. Con todo, vinieron de Elicura a dar cuenta del caso y nos entregaron los cuerpos de los santos padres, a los cuales tenían puestas personas que los guardase”, in AN, *Jesuitas*, vol. 424, foll. 158-161v.

¹⁰⁷⁴ AN, *FJ*, vol. 424, foll. 158-161v.

sangue sparso nella guerra. La morte dei gesuiti diventa una protezione della frontiera e non un male. Tuttavia, l'elemento più audace è la personificazione delle critiche contro sè stesso. Il francescano Francisco de Sosa fu il principale oppositore al progetto di pace:

“Y aunque la contradicción de los de este reino ha sido grande, meneada del demonio y han ido a España a contradecir esto un fraile francisco y un maestre de campo, acá a dispuesto Dios Nuestro Señor las cosas como se esperaba de su bondad [...] Algunos testimonios me han levantado con la pasión, por ser las materias odiosas, y ha querido nuestro señor que por sentencia publica pareciese la verdad contra uno de ellos que llevó contra mí y contra estos medios un fraile de San Francisco que fue a España, lo cual supe después de él ido y el señor Presidente, a petición de la Compañía, lo examinó jurídicamente y se probó ser testimonio y dio la sentencia contra los falsarios, que irá auténtica al Consejo en esta ocasión y de otro testimonio se desdijo públicamente ante escribano el que lo levantó y como no parase en más que en pérdida de mi reputación la paz de este reino y conversión de estos indios y el servicio de Su Majestad honra y vida ofrecida días a con esperanza de la eterna que dé Dios a vuestra reverencia después de mucho colmo de sus dones”¹⁰⁷⁵

Una lettera sul martirio e i frutti della Compagnia di Gesù in Cile diventa quindi un mezzo di difesa contro il francescano Sosa. Valdivia utilizza il martirio per presentare i problemi politici e religiosi al Provinciale di Toledo. Il sangue dei martiri, il demonio, la frontiera e le critiche diventano il filo conduttore della scrittura del gesuita. Attraverso le vicende del martirio egli tenta di far conoscere a Lima, Madrid e Toledo una cartografia militare della frontiera, una relazione geografica e un “catasto” degli indigeni coinvolti nella guerra. La morte dei suoi compagni è inserita nei meccanismi interni della frontiera, la ricerca della pace e della conversione, nonché come un'eccezione dello stato di pace ottenuta dalla negoziazione gesuita e dal progetto di pace imposto da Madrid e Roma.

Sulla stessa linea l'1 settembre del 1613, Valdivia invia due lettere da Concepción, l'una a Filippo III, e l'altra al gesuita Francisco de Figueroa, in cui scrive alcuni paragrafi identici. Egli fa una cartografia militare, una relazione geografica, una descrizione del martirio e dei rapporti interetnici con gli indigeni dopo il martirio; indicando nella Compagnia il mezzo per arrivare al frutto della pace. Tuttavia, la vera lettera comincia quando Valdivia fa riferimento alle “false testimonianze” che erano arrivate a Madrid: è certo che egli alluda al francescano Sosa e alle sue critiche contro la Guerra difensiva, che rischiavano di interrompere il progetto gesuita; quindi descrive uno stato di “tranquillità” in cui i “frutti” della Compagnia erano raccolti dagli indigeni che cercavano la conversione volontariamente. Pur andando incontro a problemi, Valdivia vuole dimostrare che c'è un vero stato di “polizia” nella frontiera meridionale¹⁰⁷⁶. Infine, esprime a Filippo III la sua preoccupazione per le critiche al suo progetto in Spagna:

“Por todo lo cual conviene que Vuestra Majestad ahora con más calor favorezca lo que ha comenzado, pues se ve el fruto de los medios y de la paciencia de los padreas de la Compañía de IHS, cuyas persecuciones, emulaciones y falsos testimonios por haber traído estos medios tan odiosos, en especial contra mí, habrán llegado a oídos de Vuestra Majestad y así tras las nuevas de la buena suerte que hubo al principio con estos medios, aguadas o ensangrentadas con sangre de mártires en servicio de Dios y de Vuestra Majestad, van ahora las nuevas de la paz más fundadas, así llegaran a Vuestra Majestad auténticos testimonios y sentencias públicas, por donde conste a Vuestra Majestad los falsos testimonios que han

¹⁰⁷⁵ AN, FJ, vol. 424, foll. 158-161v.

¹⁰⁷⁶ “Con todo lo cual, a seis meses que se goza de gran quietud y cada día ha de ser mayor y aquí se vienen voluntariamente alquilar tanto número de indios del estado de Arauco que nunca tal pensaron los que contradicen estos medios. Y lo que más consuelo dará a Vuestra Majestad es el fruto que hacen los padres de la Compañía en estado de Arauco y demás fronteras, donde cada día hay cuarenta que se catequizan y, bautizados unos, entran otros y en los niños se procura hacer más frutos”, in AGI, Patronato 229, r.18, n.1.

levantado a la Compañía y a mí y en especial los que con siniestra relación que aquí se le hizo a un padre de San Francisco, guardián de Santiago, que, recién llegado de España a costa de Vuestra Majestad, predicó contra estos medios y contra la Compañía y contra mí y después [...] porque los interesados, así en la guerra como en el servicio personal (que Vuestra Majestad manda quitar en este reino y de que conocidamente depende la conservación de la paz de este reino), quedaron con esperanzas de que el dicho fraile alcanzaría renovación de lo uno y de los otro”¹⁰⁷⁷

La lettera ha lo scopo di tranquillizzare il Re sull’effettività dello stato di pace nel sud, e allo stesso tempo screditare le accuse mosse da Sosa. Valdivia si serve di una relazione sul martirio e sulla complessità della frontiera per esprimere la sua paura del rinnovamento della guerra e del “servizio personale”. Valdivia fa dunque un intelligente esercizio di scrittura da Concepción: scrive tutto da un punto di vista interno, presentando la complessità militare, sociale ed etnica dopo la morte dei gesuiti. Sebbene non tralasci mai il martirio dei suoi compagni, è preoccupato dell’avanzamento della Guerra difensiva e del possibile rinnovamento del “servizio personale”, a causa delle opposizioni sia a Santiago che a Madrid.

Il gesuita non si fermò e approfittò di una lettera inviata al Provinciale del Perù a Lima, per avanzare una forte critica al governatore in Cile: si tratta di testo polemico che individua in Alonso Rivera il principale oppositore al progetto di pace. Riconosciuto avversario della politica difensiva, Rivera era un bugiardo che non rispettava la parola del Re, e peggio ancora, continuava con la guerra offensiva per uno scopo economico. Valdivia è diretto, non scrive fra le righe, e presenta un governatore senza onore. Questa lettera è uno sfogo del gesuita che, a distanza di un anno, doveva difendere il suo progetto davanti alle reti del potere politico e religioso. Il 3 settembre del 1613, Valdivia screditò Rivera davanti al Provinciale del Perù. Dietro le critiche si nasconde l’opportunità di far circolare a Lima i problemi cileni in modo che il viceré conosca la vera faccia del governatore¹⁰⁷⁸. Inoltre Valdivia ricorre all’autorità del Re, e a quella religiosa - al Generale della Compagnia e al Provinciale del Perù – per dimostrare la sua autorità:

“[...] y en todo es menester acomodarnos a una medianía y aun algún extremo (en el gusto de los indios que han dado la paz de nuevo), porque como del que a éstos se les cumple y encarga y del buen gusto de ellos depende (como se va viendo) el asiento y quietud de las demás provincias de guerra, no es de creer lo que el sr. Presidente me ha dicho que la mano se me dio para sólo cortar la guerra (que dice está ya hecho) y publicar los medios (lo cual dice que también está ya hecho en los que han dado la paz) y que los indios que vinieron a mí se los remita, que es cosa de su gobierno y cuando yo viera inclinado a su señoría a estos medios, de todo corazón presumiera cualquiera buena elección en todas las cosas dichas y diera gracias a Nuestro Señor de verme libre de la obligación que su Majestad y su excelencia y mi Padre General me han puesto, pero conociendo que el sr. Presidente tiene contraria opinión y aprieta algo más de lo que conviene y pasa por mano de ejecutores y causas segundas todo lo dicho y algunos efectos y sucesos particulares que pudiera referir, hallo frustrada la mano que su Majestad y su excelencia me pretendieron dar y mi conciencia obligada a manifestar estos y la prudencia para evitar mayor daño me obliga a ceder en el ínterin que no hay más luz para proceder a requerimientos ni para ello tenía ministros, porque los de la visita se acabaron por fin de junio y el secretario a veinte de julio y la humildad de mi profesión me inclina a llevar estos por camino de religioso, lo cual es muy difícil [...]”¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁷ AGI, *Patronato* 229, r.18, n.1.

¹⁰⁷⁸ “En todas maneras nos parece acá por las mudanzas que vemos en el sr. Presidente que se le debe dar cuenta de todo lo que van en la carta al señor Virrey o la misma carta, encargándole a su excelencia que ni la fie de nadie, porque se la enviarán al señor Presidente, que se usa mucho”, in AN, *FJ*, vol. 424, foll. 42-47.

¹⁰⁷⁹ AN, *FJ*, vol. 424, foll. 42-47.

Quattro giorni dopo scrisse un'altra lettera a Filippo III, che nei contenuti rispecchia la prima relazione inviata al Re, sebbene sia invece la terza, ribadendo che il martirio è un'accezione della pace: colpevoli erano la passione e il demonio che aveva posseduto Anganamón. È molto efficace l'*incipit* del testo, in cui egli sottolinea che la decisione di porre fine alla guerra è la scelta giusta:

“La resolución de cortar esta guerra de Chile que Vuestra Majestad sintió y remitió al virrey del Perú fue muy acertada y su buen efecto dependía necesariamente del tiempo en que estos bárbaros (enemigos tan antiguos y divisos en provincias distantes casi cien leguas) creyesen el cumplimiento de lo que se les ofrecía y con la experiencia de él se uniesen todos por no tener cabeza que les moviese a esta unión, habiendo de hazer este oficio nuestra paciencia y prudencia, la cual previó las divisiones y contrarias opiniones que antes de unirse tendrían el primero y segundo año y los sucessos varios que de ellas resultarían en pro y en contra, que después se vieron, pues los araucanos, tucapeles y catirays, con ser recién rebelados y mi entrada a ellos de mayor riesgo, creyeron y se quietaron, perseverando con gusto en su quietud y al contrario en las demás provincia de adentro, donde los más deseaban la paz y para su concordia y buen asiento pidieron con instancia la entrada de tres padres. Sólo Anganamón con docientos indios de su tierra, que es Pellahuen, pudo turbar esta paz por su particular pasión, nacida de no haberle vuelto tres mujeres que se le huyeron acá, matando y cautiando más de ciento y treinta personas de Elicura, porque trataban de paz y a los tres santos padres que allí estaban con general sentimiento y pena de todas las provincias de guerra, que por haber sido este hecho atroz, inopinado y repentino”¹⁰⁸⁰

Il gesuita dimostra al Re e al Consiglio delle Indie la loro importanza per lo sviluppo del progetto; Valdivia, mediatore tra il Re e i sudditi, riporta i principali avvenimenti della frontiera, utilizzando il martirio per introdurre le problematiche politiche, militari e religiose del confine meridionale. Dalla frontiera, egli coinvolse Madrid nelle fasi della Guerra difensiva.

Tra l'11 settembre 1613 e il 6 novembre dello stesso anno, egli continuò a raccontare il martirio causato dalla passione di Anganamón. In questo modo potè dimostrare ai lettori lo stato di pacificazione tramite la Guerra difensiva. Per esempio, nella lettera dell'11 settembre, indirizzata a Juan de Fuenzalida, si preoccupa della pace¹⁰⁸¹; diversamente, il 13 settembre, nella lettera scritta al Duque de Lerma¹⁰⁸², fa una relazione sullo stato della guerra; mentre, il 6 di novembre invia una missiva al Viceré Montesclaros riportando notizie sulla frontiera e sostenendo l'idea di spostare la “striscia” verso la “terra di guerra:

“Tengo mucha esperanza en Dios que adelantándose la raya más adentro y perseverando Vuestra Excelencia en los medios que ofrece a los Indios, y esforzando mucho al cumplimiento de ellos ha de haber este segundo verano gran bonanza en la tierra de guerra; y ejecutando lo del servicio personal en la tierra de paz, ha de asegurarse mucho esta gente de paz”¹⁰⁸³

Da Concepción, in pochi giorni, unì Madrid, Lima e i poteri locali della Compagnia di Gesù, illustrando le principali problematiche – pace, guerra, frontiera – con saggezza straordinaria. L'obiettivo era che i lettori non si fermassero alla tragedia del martirio, e quindi considerassero i problemi della frontiera al di fuori della congiuntura della morte dei tre gesuiti.

In tutta questa fitta rete mancava Roma. Da una risposta proveniente da Roma del 1614, si apprende di due lunghe relazioni inviate da Valdivia, il 16 febbraio e il 10 ottobre del 1613, al

¹⁰⁸⁰ “Memorial al Rey del Padre Luis de Valdivia, 7 de septiembre 1613”, in Blanco, *Historia documentada*, 563; BN, *Mss M*, tomo 111, doc. 1861.

¹⁰⁸¹ AN, *FJ*, vol. 424, foll., 162-163v

¹⁰⁸² AN, *FJ*, vol. 424, foll., 166-169v

¹⁰⁸³ “Copia de una que el padre Luis de Valdivia escribe al Señor Virrey. Concepción. 6 de noviembre de 1613”, in ARSI, *Chil.*, vol. 4, fol. 37.

Generale Acquaviva, ma a cui rispose Muzio Vitteleschi. La risposta usa la stessa logica delle lettere scritte dal gesuita, inserendo il martirio nelle prime righe, e quindi esponendo gli altri problemi del confine meridionale:

“Al fin de año pasado de 1641 llegaron acá las de V.R., escritas en 16 de febrero y 10 de octubre del año de antes de 1613. En las cuales da larga relación de lo que sucedió entre los Indios antes y después de la muerte de los Padres Oracio Vecchi, y Martín de Aranda, y del hermano Diego de Montalbán, en lo cual solo puedo decir que les hubiera cabido dichosa suerte si les mataran in *odium fidei*, y a la Compañía fuera de mucha honra.

Por las tres residencias, que V.R. dice ha ido poniendo a gasto, principalmente en la ciudad de Concepción; y por el grande fruto que en Arauco se ha hecho con aquellos naturales mediante el continuo trabajo, y asistencia de los nuestros, y finalmente por la buena relación que V.R. da de sus dos compañeros, y por su vigilancia, solicitud en promover en ellos y en los Indios todo lo bueno, doy a la divina majestad infinitas gracias y quedo suplicándole que les eche su santa y copiosa bendición para que vayan adelante en los comenzado”¹⁰⁸⁴

A Roma, si passa dal martirio alla preoccupazione riguardo le attività di evangelizzazione al confine meridionale. Questo brano illustra le risposte che aspettava Valdivia: il lamento della morte dei suoi compagni e la preoccupazione globale sulla frontiera. Valdivia costruì un vero e proprio cerchio intorno al martirio e all’arduo inizio della Guerra difensiva a Madrid, Toledo, Roma, Lima e Santiago. Circa due anni dopo il martirio, il 20 ottobre del 1614, Valdivia scrisse un’altra relazione a Filippo III. Con la medesima logica precedente, egli presentò la morte, e quindi l’importanza della Guerra difensiva, questa volta adducendo le prove dello stato degli indigeni di guerra:

“En estos dos años y medio que se cortó la guerra de ocho mil indios de guerra que hay en cien leguas de distrito entre viejos y mozos (que ésta es la verdad, aunque otros le suben a doce mil y otros a 20 mil y en cualquier opinión de éstas tiene más fuerza la relación que hago y razón que pondero, que nadie negará) solo quinientos indios han sido los inquietos, que los demás todos se han estado quietos en sus tierras cada cual y estos quinientos inquietos vinieron una vez por enero de 613, mas después acá no han venido sino tropas de ellos de a 20, de a 40 y de a 100 o de 200 y alguna vez de 300 y por todas habían sido diez o doce veces”¹⁰⁸⁵

Dal 16 dicembre 1612 al 20 ottobre 1614, Valdivia creò da Concepción una fitta rete politica e religiosa: dal confine meridionale riuscì a presentare al mondo le questioni della frontiera. Tramite gli scritti di Valdivia, il potere politico a Lima, quello locale in Cile, il religioso a Lima e Toledo, il Generale a Roma, e il potere centrale a Madrid, vennero a conoscenza del martirio e dello sviluppo della Guerra difensiva. Egli si preoccupò di presentare non solo la morte, ma anche un quadro generale degli episodi e delle sequenze. La realtà del confine viene descritta con saggezza da Valdivia, con lo scopo pratico che i lettori non focalizzino le loro letture sui problemi derivati dalla morte dei tre missionari, bensì sui progressi della pace, sul progetto di conversione religiosa e sulla riduzione dello spazio.

L’uomo religioso colpito dalla morte dei suoi compagni diviene quindi un abile politico nei suoi scritti che mirano soprattutto ad ottenere benefici per il progetto di pacificazione, e che furono inseriti nei meccanismi di comunicazione globale della Compagnia. Dinamica di comunicazione con i poteri locali (Lima/Concepción), religiosi (Lima/Toledo) e centrali (Madrid/Roma) che diventò in Valdivia uno strumento d’informazione.

¹⁰⁸⁴ *A mis manos han Llegado*, doc. 188, 124-25.

¹⁰⁸⁵ “Carta a Felipe III, Concepción, 20 de octubre de 1614”, in AGI, *Chile* 65; BN, *Mss M*, tomo 116, doc. 2007.

Si deve ricordare che Valdivia ritornò in Cile nel 1612, con una “Real Cédula” del 1610. Alla Corte del Re, Valdivia dimostrò anche le sue capacità politiche. Tuttavia, le critiche mosse dopo la morte di Vecchi, Aranda e Montalbán, generarono in Cile una forte opposizione politica e religiosa nei suoi confronti e della Compagnia. Fu quindi grazie al sostegno creato a Madrid nel 1610 e da Concepción nel 1612, che la Guerra difensiva riuscì ad andare avanti fino al rinnovamento del progetto nel 1617 da parte viceré del Perù, il Principe de Esquilache.

Le lettere sul martirio e la Guerra difensiva, redatte tra il 1612 e il 1614, permettono di capire gli esercizi di scrittura realizzati da Valdivia: egli compilò i documenti dal confine meridionale, nella città di Concepción, vicina al fiume Biobío, fatto che gli permise di avere una visione generale della frontiera meridionale. A Madrid, Toledo, Roma e Lima, arrivavano le relazioni di un osservatore che fece delle vere e proprie cartografie della frontiera, nel tentativo di sedurre e di convincere i lettori. C’è quindi una disposizione di Valdivia a situare sullo stesso piano i problemi spirituali provocati dalla morte e le problematiche derivate dalla politica. Egli descrisse a tutti la morte dei gesuiti, inserendola costantemente nelle prime righe; inoltre sfruttò tali descrizioni per informare sullo svolgimento del progetto difensivo.

L’analisi delle lettere in base alla cronologia dimostra l’abile politico colpito dalla morte dei suoi compagni e l’effettività della pace proposta da lui stesso proposta e imposta da Madrid. Il martirio è quindi inserito da Valdivia nelle cartografie della frontiera: l’includere le descrizioni della morte per poi evidenziare i progressi del proprio progetto era un modo per difendersi dagli attacchi religiosi e politici.

Sebbene Valdivia non fece nessuna relazione particolare sul martirio, tuttavia utilizzò il simbolismo più evidente riguardo la morte nei gesuiti¹⁰⁸⁶: raccogliere il sangue dei martiri e irrigare la terra di guerra. Egli non volle utilizzare il solito *topos* sul martirio, pieno di angeli, di miracoli e di simbolismi soprannaturali; preferì inserire la morte sul piano generale della frontiera, illustrando questi avvenimenti come delle eccezioni alla pace istituita dopo il parlamento di Catiray. Quindi, la circolazione politica delle lettere costruite attraverso le descrizioni del martirio e le cartografie dal confine, tentava di ricomporre il sostegno politico e religioso dato a Valdivia con la “Real Cédula” di Filippo III nel dicembre del 1610. Egli adattò il martirio alle necessità politiche del contesto.

Come si potrebbe definire questa rete?

Com’è già stato sottolineato, Valdivia si mosse su due livelli convergenti. Sia sul piano religioso che su quello politico, l’argomento principale fu il sostegno alla Guerra difensiva. Roma e Toledo, che rappresentavano una rete religiosa, non erano quindi diverse dalla rete politica, costituita da Lima, Madrid e il Consiglio delle Indie. La rete è un tessuto d’informazione globale modellato dal sostegno religioso, politico e morale del progetto in corso.

Per quanto riguarda la forma delle lettere, sembrano scritte lo stesso giorno, utilizzando gli stessi aggettivi e l’identica tecnica di scrittura. Le lettere diventano monotone, senza sorprese e realistiche. Inoltre, gli argomenti presenti nelle relazioni evidenziano un’identica organizzazione: descrivere il martirio, illustrare i nuovi rapporti con gli indigeni, scrivere una relazione sul progetto difensivo e difendersi dalle critiche. Tuttavia emergono alcune novità: individuare gli oppositori e trasformare il testo in uno scritto polemico.

Fu efficace la rete politica creata dal gesuita?

In un certo senso sì, perché riuscì a fermare le critiche causate dalla morte dei suoi compagni e a convincere i lettori della necessità del suo progetto. L’effetto concreto di queste

¹⁰⁸⁶ Sulla morte nella Compagnia di Gesù si veda Javier Burrieza, “Los jesuitas. De las postrimerías a la muerte ejemplar”, *Hispania Sacra* LXI: 124 (2009): 512-44.

relazioni inviate da Concepción, verso l'interno e l'Europa, emerge dalla continuità del progetto fino al 1617, anno in cui la Guerra difensiva viene rinnovata da Lima fino al 1626, quadro temporale definito da Díaz Blanco come l'*apogeo* del progetto¹⁰⁸⁷.

Questa tessitura globale dopo il martirio fu una conseguenza della rete creata da Valdivia, tra il 1604 e il 1609, a Lima, ma anche del suo viaggio, tra il 1610 e il 1611, in Spagna. Si trattò quindi di una rete stabile con cui Valdivia cercò il sostegno politico e religioso, già ottenuto nel 1610, dei quadri di riferimenti centrali (Madrid/Roma). Tuttavia, questa volta, il sostegno dei diversi attori che operavano su questa rete fu filtrato dal martirio e dallo stato di avanzamento del progetto gesuitico di pace e di conversione.

In questi documenti, Valdivia si distingue come un abile politico e un mediatore religioso a livello globale. Il gesuita realizzò una poetica del martirio modellata dalla politica del confine meridionale e dalla circolazione globale: un notevole esercizio di scrittura con lo scopo di convincere, persuadere e sedurre i lettori della trascendenza del progetto difensivo.

¹⁰⁸⁷ Sui rapporti tra le periferie e i quadri di riferimenti centrali è notevole la ricerca di Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 249-62. Sui rapporti tra la scrittura gesuita, il potere politico centrale e la periferia nell'Ottocento si veda del Valle, *Escribiendo desde los márgenes*.

EPILOGO.

SCALE E TOPOGRAFIA

Nel bellissimo saggio “Des Cannibales”, scritto da Montaigne, c’è un passo che ci porta verso una multiforme tessitura analitica e metodologica: “A noi occorrebbero dei topografi che ci descrivessero nei particolari i luoghi dove sono stati”¹⁰⁸⁸. Michel de Certeau interpreta questo passo in particolare, e il saggio in generale, insieme al IV libro delle *Storie* di Erodoto, come uno spazio di composizione tra l’altro e i luoghi; e cioè, il saggio ci pone la domanda sulla rappresentazione dell’altro nei testi¹⁰⁸⁹. Il passo di Montaigne nasconde però un altro tessuto: la topografia. I topografi, ci dice Montaigne, descrivono i luoghi in forma particolareggiata, quindi questi personaggi producono una topografia dei luoghi dove sono stati.

Per il percorso interpretativo, tracciato in questa ricerca, l’immagine sui topografi proposta da Montaigne ci aiuta a capire i rapporti tra le dimensioni locali e globali in età moderna. Certamente, possiamo osservare i gesuiti come topografi che composero una topografia in età moderna, ma la domanda dietro questa premessa è com’è stata costruita quella topografia? Adesso, lasciamo da parte questa domanda, dopo riaffiorerà.

La ricerca di cui si è parlato qui è nata da una domanda particolare: la storia globale, o *global turn*, può rendere comprensibile le diverse scale e i casi locali in età moderna?¹⁰⁹⁰. La domanda, com’è prevedibile, si è materializzata in un altro frammento di analisi: le altre Fiandre tra il 1568 e il 1626 e i percorsi storici dei primi gesuiti in Cile coloniale. Sappiamo che la Compagnia di Gesù è un laboratorio privilegiato per fare una storia da una prospettiva globale, ma sappiamo pure che la scala globale è costruita dai casi locali. Come collegare quindi queste due dimensioni in Cile coloniale?

La risposta a questa domanda procede dalla circolazione della Compagnia di Gesù in età moderna: i gesuiti si sono mossi tra due scale; ad esempio, nel percorso cileno le reti gesuitiche furono modellate dal vicereame peruviano, dalla Monarchia ispanica e dai generalati della Compagnia a Roma. Ecco quando affiora un’altra domanda: come collegare queste reti? La scelta metodologica della ricerca è stata configurata dalla mediazione gesuita e dalla circolazione religiosa/politica attraverso la scrittura e la costruzione dello scambio epistolare tra Europa e America.

La circolazione di termini religiosi e politici esposti dai gesuiti, filtrati dai problemi cileni, e inseriti nelle reti epistolari gesuitiche, unirono i quadri centrali con le problematiche locali. Lo scopo è stato dunque ricostruire tale circolazione e mediazione per decifrare la presenza multiforme della Compagnia di Gesù in Cile, tra l’arrivo dei gesuiti al vicereame peruviano (1568) e la fine del progetto difensivo (1626). In questo senso, le domande sono state centrate, da una prospettiva istituzionale/politica/culturale, nei rapporti tra Roma, raffigurata nei generalati della Compagnia, e i percorsi dei primi gesuiti in Cile e la costruzione di un progetto di salvezza.

Per decifrare il dialogo globale/locale abbiamo configurato la ricerca in tre parti. La prima, “Il Cile e il mappamondo”, è stata pensata come un esercizio per situare nelle tessiture

¹⁰⁸⁸ Montaigne, *Saggi*, I, XXXI, 271.

¹⁰⁸⁹ Michel de Certeau, “Montaigne: Canibales”, in *El lugar del otro: historia religiosa y mística* (Barcelona: Katz, 2007), 261-84.

¹⁰⁹⁰ Il 10 e l’11 dicembre del 2012 all’Istituto Universitario Europea a Fiesole, Jacques Revel e Antonella Romano, hanno realizzato un convegno con lo scopo di osservare i rapporti tra le scale, la località e la storia globale in età moderna.

globali le problematiche cilene: ricostruire i rapporti tra il Cile e un frammento del mondo. Per questa ragione, il termine *Flandes indiano*, ideato e progettato dal gesuita spagnolo Diego de Rosales, ci consente di inquadrare analitica e temporalmente i casi locali attraverso un'ottica globale. La ricostruzione filologica dell'evocazione, attraverso la vita, l'opera e i tre tempi del gesuita (missionario, storico, antiquario), ci ha dimostrato che l'analogia va oltre la comparazione delle guerre e fu concepito come un meccanismo di adattamento gesuitico: battezzare il Cile, definire la realtà e addomesticare lo spazio.

Allo stesso tempo, la nozione "oltre lo spazio coloniale", indica un'altra scelta analitica: non si può concepire la presenza dei gesuiti in Cile senza capire i rapporti con Roma. Presupposto che può sembrare scontato ma è un aspetto trascurato dalla storiografia cilena. In questo senso, capire la costruzione narrativa delle lettere annue, e la circolazione dell'informazione sui livelli locali e globali, ci permette comprendere lo sviluppo politico e religioso della Compagnia in Cile attraverso la circolazione dell'informazione progettata da Roma e stipolata dalle *Costituzioni*. Una pista di ricerca, ma che dovrà essere sistemata in un'altra indagine, è cosa successe con la Santa Sede. Implicitamente le fonti gesuitiche ci portarono verso la Santa Sede. Un primo indizio è che la Santa Sede operò come un destinatario dell'informazione sul Cile e non come un mittente di politiche religiose, tranne i giubilei e le indulgenze per la guerra e la pacificazione richieste da Madrid. Com'è stato rilevato, queste tracce dovranno essere confrontate con una ricerca sistematica negli archivi vaticani. Un'altra dimensione che dovrà uscire dalle fonti romane è il rapporto tra il Cile e il Sant'Uffizio.

Infine, sia il termine *Flandes indiano* come il circuito d'informazione costruito dalle lettere annue verso Roma, ci consentono situare le problematiche cilene nel mondo attraverso la mediazione gesuita.

La seconda parte, "I tre tempi della Compagnia", attraverso una successione cronologica, ha dimostrato che il progetto religioso dei gesuiti è stato modellato dall'adattamento, dalla salvezza e dal disciplinamento configurato dalle linee guide romane. Ad esempio, il "desiderio periferico delle indie" (1568-1598), e l'espansione meridionale, erano in convergenza con le politiche dei Generali a Roma (Borja, Mercuriano, Acquaviva). Lo stesso successe con l'insediamento territoriale dei gesuiti a Santiago (1593-1598): rispondeva ad una logica di espansione graduale progettata da Acquaviva per mezzo le missioni.

La concettualizzazione della pace, la pratica della guerra e la ricerca del perdono nei prolegomeni del progetto difensivo (1598-1612), fece dei gesuiti un corpo disciplinato e specializzato nella mediazione e nella composizione asimmetrica della pace e del perdono tra la Monarchia spagnola e gli indigeni. La capacità mediatrice della Compagnia era in convergenza, ma anche dipendeva, delle politiche spagnole in relazione alla frontiera meridionale ("convinzione giuridica"). Questa mediazione politica/religiosa/culturale vide nella prima missione in terra di guerra, nel 1608, un importante sostegno religioso, ma anche la prima Congregazione della Provincia del Paraguay a Santiago nel 1608 fu un importante pilastro politico contro il servizio personale degli indigeni. Ciò nondimeno, il 1608, apre anche un altro problema: le convergenze e le divergenze sull'identità missionaria degli operatori nelle missioni americane tra Roma e la provincia. Le lettere scritte da Arauco (Vecchi e Aranda) tracciarono la fisionomia e la prospettiva della prima missione in Cile, ma le risposte di Acquaviva evidenziarono il suo ideale d'identità missionaria concepita tra la riforma spirituale e l'educazione ragionata, in divergenza, ad esempio, con il provinciale del Paraguay che sollecitava missionari "meno dotti". Un minuscolo frammento missionario, com'è stato Arauco,

ci pone domande globale sull'identità missionaria e lo sguardo romano: una piccola scheggia di un legno massiccio.

Anche se la Guerra difensiva (1612-1626) è stata studiata dalla storiografia, sorprende che non è stata interpretata da una dimensione religiosa. E qui ci imbattiamo ancora una volta con un'altra ovvietà: il progetto difensivo fu concepito dalla Compagnia e, particolarmente, dal gesuita Luis de Valdivia. Sappiamo che non si può separare la dimensione politica (già studiata dalla storiografia) della dimensione religiosa del progetto difensivo, ma abbiamo preferito distinguere il percorso religioso con lo scopo di rintracciare il progetto di salvezza e l'audace programma di cristianizzazione intrinseco alla Guerra difensiva. Abbiamo stabilito un'evoluzione del progetto in base alla trasformazione radicale ideata da Valdivia (un rito di passaggio), il glossario della conversione (la morfologia tra la cristianizzazione e il linguaggio missionario), le fasi della trasformazione indigena e lo sguardo romano allo sviluppo del progetto (l'antigesuitismo). Abbiamo tentato concepire la Guerra difensiva dalle *Costituzioni* (i lineamenti gesuitici) e non soltanto dalla realtà cilena filtrata da *Marte*.

La terza parte, intitolata "Le battaglie delle parole", centra la sua analisi nella scrittura dei gesuiti. Il primo frammento, attraverso l'immagine dell'indigeno e l'uso retorico delle "voci" indigene, problematizza la guerra giusta, la pace e le contraddizioni della cristianizzazione su un territorio non sottomesso militarmente: aspetti cardinali dei primi gesuiti in Cile filtrati dalla scrittura religiosa. Anche se la ricerca non è incentrata in Luis de Valdivia, abbiamo concepito un sottocapitolo per presentare ancora una volta un'ovvietà dimenticata dalla storiografia: Valdivia era un gesuita. Il personaggio quindi è immerso in una specifica tradizione religiosa e culturale che deve essere ricostruita. Pertanto abbiamo identificato il percorso di scrittura del gesuita per capire la sua formazione religiosa e il collegamento con la realtà cilena.

Anche se la seconda parte è l'unica che possiede una successione cronologica e spaziale, le tre parti hanno una linea convergente: sono storie della Compagnia di Gesù e dei gesuiti nel confine meridionale della Monarchia ispanica. L'ottica universale e i problemi locali quindi sono interpretati dalle dinamiche interne della Compagnia e i suoi mediatori; ad esempio, l'indigeno, la guerra e la frontiera sono interpretati da una prospettiva dei meccanismi istituzionali e dalle dinamiche culturali dei gesuiti.

Possiamo concludere questo epilogo con una constatazione: i capitoli della ricerca provano che i gesuiti in Cile costruiscono una topografia modellata dai dialoghi tra le scale locali e globali. Essa fu costruita in base alla circolazione dell'informazione, la mediazione gesuita, lo scambio epistolare, i rapporti politici con la Monarchia ispanica e i lineamenti dei generali della Compagnia. Lo scopo della topografia era rafforzare nelle reti gesuitiche il loro progetto di rimanere nei corpi e nei cuori attraverso un processo di addomesticare lo spazio e i corpi (adattamento, salvezza e disciplinamento). La topografia dei gesuiti ci serve dunque per misurare i rapporti tra i casi locali e l'ottica globale, ma anche per capire la sinergia tra le due dimensioni (divergenze/convergenze). In questo senso, la Compagnia di Gesù in Cile e la sua espansione meridionale non si possono capire senza la topografia realizzata dai mediatori tra i due punti di fuga (Roma/Cile).

BIBLIOGRAFIA

Fonti

a) Manoscritte

- Archivio Storico di Propaganda Fide (Roma)

Congregatio de Propaganda fide: vol. 449.

- Archivo General de las Indias (Siviglia)

Charcas: leg. 138.

Chile: leg. 18, 19, 27, 32, 33, 65.

Indiferente General: leg. 1433.

Patronato: leg. 228, 229.

- Archivo Histórico del Arzobispado de (Santiago)

Fondo Secretaria: voll. 59, 80.

- Archivo Nacional Histórico de Chile (Santiago)

Escribanos: vol. 26.

Cabildo de Santiago: vol. 10.

Fondo Antiguo: vol. 39.

Fondo Claudio Gay: voll. 18, 30.

Fondo Jesuita: voll. 124, 424.

Fondo Morla Vicuña: voll. 2, 35.

Fondo Vicuña Mackenna: voll. 279, 281, 289, 290, 293.

- Archivo Histórico Nacional (Madrid)

Jesuitas: vol. 120.

- Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)

Assistentia Hispaniae: vol. 151.

Congregationes Provinciarum: voll. 52, 55, 61.

Fondo Gesuitico: voll. 743, 758, leg. 1589.

Provincia Castellana: voll. 9, 10, 15-II, 16-II, 39.

Provincia Chilensis: voll. 4, 5, 6.

Provincia Peruviana: voll. 1, 4.

Provincia Paraquiana: voll. 1.

Provincia Toletana: vol. 22.

- Biblioteca Colegio San Ignacio (Santiago)

Documentos para la Historia de la Compañía de Jesús: voll. 1, 3.

- Biblioteca Histórica, Universidad Complutense de Madrid

Fondo Antiguo

- Biblioteca Nacional de Chile (Santiago)

Biblioteca Medina, Manuscritos: voll. 93, 95, 103, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 119, 122, 124, 270, 272, 305.

- Biblioteca Nacional de España (Madrid)

Biblioteca Digital Hispánica.

- Biblioteca Universidad de Sevilla,

Fondo Antiguo.

- Real Academia de la Historia (Madrid)

General: caja 8.

Jesuitas: vol. 84.

Biblioteca Digital

- Universidad de Salamanca

Biblioteca General Histórica.

b) Imprese

ACOSTA, José de. *Obras del P. José de Acosta*, edición de Francisco Mateos. Madrid: Biblioteca de Autores españoles, 1954.

ACQUAVIVA, Claudio. *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Frates Societatis Jesu*. Antverpiæ: Apud Joannem Meursium, 1635.

_____. *Instructiones ad Provinciales et Superiores Societatis. Auctoritate Congregatione VII* [1616]. Antverpiæ: Joannem Meursium, 1635.

AGOSTINO, Sant. *De Civitate Dei*, vol. II. Stutgardiae: B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1981.

ALEGAMBE, Philippe. *Mortes illustres, et gesta eorum de Societati Iesu*. Roma: Ex Tipographia Varesij, 1657.

_____. *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu*. Roma: Ex Tipographia Varesij, 1658.

ALTOLAGUIRRE, Ángel de. *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas de este reino*, vol. II. Madrid: Mujeres españolas, 1930.

ANELLO OLIVA, Giovanni. *Historia del Reino y Provincias del Perú y vidas de los varones insignes del Compañía*. Lima: PUCP, 1998.

APULEII. *Opera Omnia* vol. II. Londini: Curante et Imprime A.J. Valpy, 1825.

AQUINO, Sancti Thomae. *Summa Theologiae*. Milano: Paoline, 1988.

ARIAS DE SAAVEDRA, Diego. *Purén indómito* [1603]. Santiago-Concepción: Biblioteca Nacional-Universidad de Concepción-Seminario de Filología Hispánica, 1984.

ARISTOTELE. *Retorica e Poetica*, a cura di Marcello Zanatta. Torino: UTET, 2006.

ARRIAGA Pablo José de. *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Lima: Gerónimo de Contreras, Impresor de libros, 1621.

BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil* [1647], a cura di Cláudio Brandão. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940.

BELTRÁN Y RÓZPIDE, Ricardo. *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú acerca del estado en que dejaban las cosas de este reino*, vol. I. Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1921.

BIBAR, Gerónimo de. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1961.

BLANCO, José María. *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del Hermano Diego de Montalbán de la Compañía de Jesús, mártires de Elicura en Arauco*. Buenos Aires: S de Amorrortu, 1937.

BOTERO, Giovanni. *Relationi Universali* [1595]. Venezia: Giovanni Bertano, 1659.

Cartas del venerable siervo de Dios D. Juan de Palafox al Rmo. Padre Andrés de Rada. Madrid: Imprenta de don Manuel Martín, 1768.

CARVALLO Y GOYENECHÉ, Vicente. *Descripción histórica-geográfica del Reino de Chile*, vol. I. In *CHCh* tomo VIII. Santiago: Imprenta de la librería de El Mercurio, 1875.

_____. *Descripción histórica-geográfica del Reino de Chile*, vol. III,. In *CHCh* tomo X. Santiago: Imprenta de la librería de El Mercurio, 1876.

CICERONE. *Dell'Oratore*, con un saggio introduttivo di Emanuele Narducci. Milano: Bur, 2010.

Colección general de documentos, tocantes a la persecución que los regulares de la Compañía suscitaron tenazmente por medio de sus jueces conservadores y ganando algunos ministros seculares desde 1644 hasta 1660 contra el Ilmo. y Rmo. sr. fray Bernardino de Cardenas. Madrid: En la Imprenta Real de la Gaceta, 1768.

Corpus omnium veterum poetarum latinorum vol. XVIII. Milano, 1739.

Correspondencia de cinco cartas entre NN erudito antijesuita y NN teólogo imparcial. La acusación de jansenismo intempestivamente hecha contra la doctrina del venerable Juan de Palafox. Madrid, 1774.

COSSART, Gabriel. “Imago Vechiana” [1656]. In *Orationes et Carmina*. Paris: Sumptibus Fratrum Barbou, 1723.

DAMHOUDER, Joos de. *Paraenses christianae sivi loci communes, ad religionem et pietatem christianam pertinentes*. Antverpiae: Ioannem Bellerum, 1571.

_____. *Praxis Rerum Criminalium*. Amsterdam: Scientia Verlag Aalen, 1978 [reproduzione dell'edizione Antverpiae, Ioannem Belleri, 1601].

_____. *Praxis Rerum Criminalium*. Anversa: Beelaert, 1562.

DE AQUINO, Sancti Thomae. *Summa Theologiae*. Milano: Paoline, 1988.

_____. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 2001.

DE LOM, Louis Armand. *Diálogos curiosos entre el autor y un salvaje de buen criterio que ha viajado*. Santiago: Curiosa Americana, 1985.

DEL TECHO, Nicolás. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, vol. II. Madrid: Librería y Casa editorial A. de Uribe y Compañía, 1897.

DÍAZ BLANCO, José Manuel. *El alma en la palabra. Escritos inéditos del Padre Luis de Valdivia*, *BJCh*, tomo II. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.

Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y de las mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fe con un confessionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen en la pagina siguiente. Ciudad de los Reyes: Antonio Ricardo primero, 1583.

EGAÑA, Antonio. *Monumenta Peruana*, 8 voll. Roma: Monumenta Historicum Societatis Iesu, 1954-1986.

ENCINAS, Diego de. *Cedulario Indiano* [1596], IV voll. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1945-46.

Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae nunc primum a patribus Societatis Jesu in lucem editae, vol. III e vol. V. Madrid: MHSI, 1900-1901.

ERCILLA, Alonso de. *La Araucana*, [Madrid, 1569]. Barcelona: Sopena, 1979.

ERODOTO. *Storie*, traduzione di Claudio Moreschini, revisione di Franco Ferrari. Milano: BUR, 2008.

FAGUNDEZ, Estevão. *Tractatus in quinque Ecclesiae praecepta*. Lugduni: Iacobi Cardon et Petri Cauellat, 1626.

FERRARIO, Giulio. *Il costume antico e moderno o storia del governo, della milizia, della religione, delle arti, scienze ed usanze di tutti i popoli antichi e moderni*. Milano: dalla tipografia dell'editore, 1821.

FURLONG, Guillermo. *Nicolás Mascardi, S.J. y su carta relación (1670)*. Buenos Aires: Ediciones Teoría, 1963.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios reales de los Incas* [1609], a cura di Carlos Aranibar. Lima: Fondo de cultura económica, 1991.

GAUNE, Rafael. *Jesuitas rebeldes y naturales. La Viceprovincia de Chile de la Compañía de Jesús y la visita de Andrés de Rada, S.J. 1665-1666, BJCh*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado-Facultad de Filosofía y Humanidades, Pontificia Universidad Católica de Chile-Instituto de Historia [in preparazione].

GAY, Claudio. *Historia física y política de Chile. Documentos*, 3 voll. [1846], *BFCCh*. Santiago: Cámara chilena de la Construcción, Pontificia Universidad Católica de Chile, Biblioteca Nacional, 2009.

Gli scritti di Ignazio di Loyola, a cura di Mario GIOIA. Torino: UTET, 1977.

GÓNGORA Y MARMOLEJO, Alonso de. *Historia de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile y de los que lo han gobernado*, a cura di Miguel Donoso. Madrid-Frankfurt: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuet, 2010.

GONZALEZ DE NAJERA, Alonso. *Desengaño i Reparó de la Guerra de Chile* [1614], a cura di José Toribio Medina. Santiago: Imprenta Ercilla, 1889.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. København: Det Kongelige Bibliotek, 1615.

HANKE, Lewis. *Cuerpo de Documentos del siglo XVI*. México: Fondo de cultura económica, 1942.

HAVESTADT, Bernard. *Chilidúgú sive Tractatus linguae chilensis* [1777], vol. II. Lipsiae: Aedibus B.G. Teubneri, 1883.

Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional, vol. I. Historia General y del Colegio de Lima; vol. II Relaciones de Colegios y Misiones, edizione curata da Francisco Mateos. Madrid: CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944

JARA, Álvaro e Sonia PINTO. *Fuentes para la historia del trabajo en Chile*, vol. I. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1982.

KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, II voll. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958.

La pratique et enchiridion des causes criminelles, illustrée par plusieurs elegantes figures, redigée en escript par Iosse de Damhoudere. Lovain: Estienne Wauters & Jehan Bathen Imprimeurs Iurez, 1555.

La Ratio Studiorum e la parte quarta delle Cosituzioni della Compagnia di Gesù, traducción de Mario Barbera. Padova: CEDAM, 1942.

LAFITAU, Joseph-François. *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* [1724], II voll., a cura di Edna Hindie Lemay. Paris: Maspero, 1983.

LEONHARDT, Carlos. *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Documentos para la Historia de Argentina, vol. XIX e vol. XX. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1927-1929.

LEVILLIER, Roberto. *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI*, voll. XI-XIV. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo-Sucesores de Rivadeneira, 1925-26.

_____. *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI*. Madrid: Sucesores de Rivadeneira, 1919

LIENHARD, Martín. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas: desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

LISI Francesco. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.

Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur, vol. I. 1546-1552). Madrid: MHSI, 1894.

LIVIO, Tito. *Historiarum Ab Urbe Condita libri qui supersunt omnes* vol. X. Stutgardiae: Ex Typographia Societatis Wuerttembergicae, 1825.

LIZANA Elías. *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago*, voll. 1 e 2. Santiago: Imprenta de San José, 1919.

LIZÁRRAGA Reginaldo de. *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid: Historia 16, 1987.

LOZANO, Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, vol. I. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, 1754.

LUKÁCS, Ladislaus. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, vol. V, Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu, (1586-1591-1599). Roma: MHSI, 1986.

MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús (avec Marcella Richter). *Index librorum prohibitorum, 1600-1966*, vol. XI. Montréal-Genève: Médiaspaul-Libraire Droz, Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 2002.

MEDINA José Toribio. *Biblioteca hispanoamericana (1493-1810)*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958-1962, 7 voll.

_____. *Biblioteca hispano-chilena (1523-1817)*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1963, 3 voll.

_____. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 2ª Serie, 7 voll.

MOLINA, Juan Ignacio. *Compendio de la Historia civil del Reyno de Chile*. Madrid: Imprenta de Sacha, 1795.

_____. *Saggio sulla Storia civile del Cile*. Bologna: Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1787.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais* [1595]. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *Saggi*, II voll. Milano: Gli Adelphi, 2005.

Monumenta Ignatiana. Series Prima. Epistolae et instructiones vol. 22. Madrid: MHSI, 1903-11.

MORALES, Martín María, SJ. *A mis manos han llegado. Carta de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Monumenta Historica Societatis Iesu (nova serie), vol. I. Madrid-Roma: Universidad Pontificia Comillas, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005.

MURATORI, Ludovico. *El cristianismo feliz en las misiones de los Padres de la Compañía de Jesús en Paraguay* [1743], a cura di Francisco Borghesi. Santiago: Dibam, Archivo Nacional, Universidad Alberto Hurtado, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1999.

NADAL, Hieronimus. *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*. Roma: MHSI, 1962.

NIEREMBERG, Juan Eusebio. *Vidas ejemplares y venerables. Memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, vol. IV. Madrid: Por Alonso de Paredes, 1647.

_____. *Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. IX. Bilbao: Administración de "El Mensajero del Corazón de Jesús", 1892.

_____. *Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*, vol. IIX. Bilbao: Administración de "El Mensajero del Corazón de Jesús", 1898.

NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN Francisco. *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Santiago: Universidad de Chile/RIL Editores, 2001.

OCAÑA, Diego. *Relación del viaje a Chile, año de 1600, contenida en la crónica de viaje intitulada A través de la América del Sur*. Santiago: Editorial Universitaria, 1995.

OLIVARES, Miguel de. *Historia militar, civil y sagrada del Reino de Chile*, in *CHCh* tomo IV. Santiago: Imprenta de El Ferrocarril, 1864.

OÑA, Pedro de. *Arauco domado* [1596], a cura di José Toribio MEDINA. Santiago: Imprenta Universitaria, 1917.

Opere di Q. Orazio Flacco, Biblioteca degli scrittori latini, traduzioni e annotazioni di Tomasso Gargallo. Venezia: Giuseppe Antonelli, 1838.

OVALLE, Alonso de. *Histórica Relación del Reino de Chile* [1646]. Roma: Francisco Cavallo, 1646.

PANIGUA, Jesús e María Isabel VIFORCOS. *El humanismo jurídico en las Indias: Hernando Machado*. Badajoz: Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial de Badajoz, 1997.

PASCAL, Blaise. *Le Provinciali [ossia le Lettere scritte da Louis de Montalte a un Provinciale suo amico e ai RR.PP. Gesuiti sulla morale e la politica di quei Padri]*, a cura di Paolo Serini. Bari: Laterza, 1963.

Polanci Complementa. Epistolae et commentaria, vol. II. Madrid: MHSI, Typis Gabrielis López del Horno, 1917.

POLANCO, Juan de Polanco. “Reglas que han de observar en el escribir los de la Compañía que andan repartidos fuera de Roma”. In *Monumenta Ignatiana. Series Prima. Epistolae et instrucciones* vol. 22. Madrid: MHSI, 1903-11.

QUEVEDO, Francisco de. “Los Chile y los holandeses”. In *La hora de todos y la fortuna con seso* [1635], a cura di Luisa López Grigera. Madrid: Editorial Castalia, 1987.

QUIROGA, Jerónimo de. *Memorias de los sucesos de la Guerra de Chile*, [1690-1692], a cura di Sergio Fernández. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1979.

RIBADENEYRA, Pedro de e Philippe ALEGAMBE. *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*. Anversa: Ioannem Mervrvvm, 1643.

_____. *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*. Romae: Ex Typographia Iacobi Antonii de Lazzaris Varesii, 1676.

RIBADENEYRA, Pedro de. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* [1595]. In *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira*. Madrid: BAE, 1868.

RICCI, Matteo. *Lettere (1580-1609)*. Macerata: Quodlibet, 2001.

ROSALES, Diego de. *Historia General del Reino de Chile. Flandes Indiano* [1674], Santiago: Imprenta del Mercurio, 1877-1878.

_____. *Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano* [1674], a cura di Mario Góngora. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1989, 2 voll.

_____. *Seis misioneros en la frontera mapuche*. Temuco: Centro Ecuménico Diego de Medellín-Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1991.

_____. “Vida del Sacerdote Juan Moscoso S.J. (1581-1663)”. *AHICH* 5 (1987).

RUIZ DE MONTROYA, Antonio. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé* [1639]. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1892.

____. *Tesoro de la lengua guaraní*. Madrid: Juan Sánchez, 1639.

Sanctus Franciscus Borgia quartus gandiaedux et Societatis Jesu Praepositus Generalis Tertius, vol. IV 1565-1568. Matriti: TypisGabirelis Lopez del Horno, 1910.

Sententiae selectae pertinentes ad materiam praxis rerum criminalium [1601]. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2005.

SOLANO Francisco de (comp.). *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica, 1492-1800*. Madrid: CSIC, 1991.

SUARÉZ, Francisco. *Operis de Religione tomus quartus et ultimus. Continens tractatus tres*. Lugduni: Iacobi Cardon, 1634.

Table générale de noms propres. Paris: Chez A.J. Dénain, 1830.

The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education, a cura di Claude Pavur, S.J. Saint Louis: The Institute of Jesuit Source, 2005.

TORRES, Diego de. *Relatione Breve del P Diego de Torres della Compagnia di Giesù, Procuratore della Provincia del Perù, circa il frutto che si raccoglie con gli Indiani di quel Regno. Dove si raccontano anche alcuni particolari notabili successi prossimi passati. Per consolatione dei Religiosi di detta Compagnia in Europa* Roma: Luigi Zanetti, 1603.

TRIBALDOS DE TOLEDO, Luis. *Historia General de las continuadas guerras i difícil conquista del gran Reino i Provincias de Chile, desde su primer descubrimiento por la nación española, en el orbe antártico, hasta la era presente*, a cura di María Isabel Viforcós. León: Universidad de León, 2009.

VALENZUELA, Jaime. *Cartas anuas de la Compañía de Jesús en Chile (1615-1690)*, *BJCh*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile [in preparazione].

VALDIVIA Luis de. *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confessonario: compuestos por el padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús en la Provincia del Peru*. Lima: Francisco del Canto, 1606.

____. *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confessonario: compuestos por el padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús en la Provincia del Peru*. Sevilla: Tomás López de Haro, 1684.

____. *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confessonario: compuestos por el padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús en la Provincia del Peru*. Leipzig: B. G. Teubner, 1887.

____. *Arte y Gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario, y Confessonario*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2007.

____. *Nueve sermones en lengua de Chile* [Valladolid, 1621]. Santiago: Imprenta Elseviriana, 1897.

____. *Sermón en lengua de Chile: de los mysterios de nuestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad.* Valladolid, 1621.

____. *Fragmentos de la doctrina cristiana en lengua Millcayac* [1607], a cura di José Toribio Medina. Santiago: Impenta Elzeveriana, 1918.

____. *Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario, arte y vocabulario breves en lengua Allentiac.* Sevilla: Imp. de E. Rasco, Bustos Tavera, 1984.

____. *Fragmentos de la Doctrina Cristiana en la lengua millcayac del Padre Luis de Valdivia únicos que hasta se conozcan sacados de la edición de Lima de 1607 y reimpresos en facsímil*, prologo scritto da José Toribio Medina. Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1918.

VALIGNANO, Alessandro. *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di Josef Franz Schutte. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1946.

VALLADARES, Antonio. *Semanario Erudito que comprehende varias obras inéditas, criticas, morales, instructivas, políticas, históricas, satíricas, y jocosas, de nuestros mejores autores antiguos y modernos*, voll. 7-8. Madrid: Blas Ramón, 1788.

VARGAS MACHUCA, Bernardo de. *Milicia y descripción de las Indias*. Madrid: En la casa de Pedro Madrigal, 1599.

____. *Milicia y descripción de las Indias*, [1599], a cura di Mariano CUESTA e Fernando LÓPEZ-RÍOS. Valladolid: Seminario Iberoamericano de Descubrimiento y Cartografía, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Universidad de Valladolid, 2003.

VARGAS UGARTE Rubén. *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana, 1951, 3 voll.

Dizionari e cataloghi

AGUIRRE, Ángel. *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona: PPU, 1998.

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Première partie : bibliographie par les Pères Augustin et Aloys De Backer. Seconde Partie: Histoire par le Père Auguste Carayon. Nouvelle Édition par Carlos Sommervogel, Bibliographie. Bruxelles-Paris: Oscar Schepens, Alphonse Picard, MDCCCXCVI.

BRANDO, Samuel G.F. *Diccionario de Religiones Comparadas* [1971]. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, II vols.

CATRILEO, María. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1996.

COLETI, Giandomenico. *Dizionario storico-geografico dell'America Meridionale*. Venezia: Stamperia Coleti, 1771.

COVARRUBIAS, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Por Luis Sánchez, 1611.

Diccionario de americanismo. Lima: Asociación de Academias de la Lengua Española, Santillana, 2010.

- Diccionario de Antropología* [1997], a cura di Thomas Barfield. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2001.
- Diccionario de Autoridades* [1726]. Madrid: Editorial Gredos, 1976, 4 voll.
- Diccionario de la Lengua española*, vol. II, 21 edición. Madrid: Real Academia Española, 1992.
- Diccionario enciclopédico de la época de la Reforma* [2002]. Barcelona: Herder, 2005.
- Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. II. Paris: Letouzey, 1932.
- Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*, tome I. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, Éditeurs, 1858.
- Dizionario Biografico degli italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960, vol. I.
- Dizionario della lingua italiana*, a cura di Anna CATTANA e Maria Teresa NESCI. Bologna: Zanichelli, 2003.
- FONTECILLA, Arturo. *Diccionario histórico biográfico colonial de jesuitas chilenos (1593-1767)*. Santiago: Biblioteca de San Ignacio, s/d.
- GARCÍA DE CASTRO, José. *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. I. Madrid: Ediciones Mensajero, 2007.
- GONZÁLEZ, Justo L. *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: Editorial Clie, 2010.
- LÁSZLO, Polgár. *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990.
- MEDINA, José Toribio. *Diccionario biográfico colonial de Chile*. Santiago: Imprenta Elzeveriana, 1907.
- Nuovo Campanini Carboni. Vocabolario latino-italiano/italiano-latino*. Torino: Paravia, 1995.
- O'NEILL, Charles e Joaquín M. DOMÍNGUEZ. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Roma-Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Institutum Historicum, S.I., 2001, 4 voll.
- PROSPERI, Adriano (diretto da), con la collaborazione di John TEDESCHI e Vincenzo LAVENIA. *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, 2011, 4 voll.
- TAMPE, Eduardo, *Catálogo de jesuitas de Chile (1593-1767). Catálogo de regulares de la Compañía en el antiguo Reino de Chile y en el destierro*, Biblioteca Jesuita de Chile, tomo I. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, DIBAM, 2007.
- The Oxford Dictionary of Classical Myth & Religion*, edited by Simon PRICE e Emily KEARNS. New York: Oxford University Press, 2003.
- Vocabolario della lingua italiana di Nicola Zingarelli*, 12 edizione a cura di Miro DOGLIOTTI e Luigi ROSELLO. Bologna: Zanichelli, 1995.

VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire. Dictionnaire Philosophique*, tome septième. Paris: Chez Furne, Libraire-Éditeur, 1835.

Studi

a) Articoli e capitoli di libri

AEDO, María Teresa. “El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia”. *Acta literaria*, Universidad de Concepción 30 (2005).

ALCINA FRANCH, José. “Introducción”. In *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16, 1987.

AMUNÁTEGUI, Domingo. “Un apóstol de carne y hueso”. In *Jesuitas, gobernantes, militares y escritores*. Santiago: Biblioteca Americana, 1934.

ARANEDA, Fidel. “El barroco jesuita chileno”. *Atenea* 165 (1967).

BACIGALUPO, Ana Mariella. “The Struggle for Mapuche Shamans: Colonial Politics of Gender, Sexuality, and Power in Southern Chile”. *Ethnohistory* vol. 51: 3 (2004): 489-533.

BALDINI, Ugo. “Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le ‘censurae librorum’ e ‘opinionum’ nell’antica Compagnia di Gesù”. *Annali dell’Istituto storico italo-germanico di Trento* 9 (1985).

_____. “*Uniformitas et soliditas doctrinae*. Le ‘censurae librorum’ e ‘opinionum’”. In *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia (1540-1632)*. Roma: Bulzoni, 1992.

BATLLORI, Miquel. “Note sull’ambiente missionario dell’Italia del Cinquecento”. In *Problema di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Atti del convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958). Padova: Editrice Antenore, 1960.

_____. “Some International Aspects of the Activity of the Jesuits in the New World”. *The Americas* vol. 14: 4 (1958): 432-36.

BEALS, Ralph. “On the study of missionary policies”. *AA* vol. 61: 2 (1959).

BELLABARBA, Marco. “Pace pubblica e pace privata: linguaggi e istituzioni processuali nell’Italia moderna”. In *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo Medioevo ed età Moderna*, a cura di Marco BELLABARBA, Gerd SCHWERHOFF, Andrea ZORZI. Bologna-Berlin: Il Mulino, Duncker & Humboldt, 2001.

BERNAND, Carmen. “Los híbridos en Hispanoamérica. Un enfoque antropológico de un proceso histórico”. In *Lógica mestiza en América*, a cura di Guillaume BOCARRA e Silvia GALINDO. Temuco: Universidad de la Frontera, Instituto de Estudios Indígenas, 2000.

_____. “Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l’évangélisation de la Nouvelle Grenade”. *MEFRIM* 101 (1989): 789-815.

BERTELLI, Sergio e Monica CENTANNI. “Il gesto. Analisi di una fonte storica di comunicazione non verbale”. In *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*. Firenze: Ponte alle Grazie, 1995.

BIASIORI, Lucio. “Il controllo interno della produzione libraria nella Compagnia di Gesù e la formazione del Collegio dei Revisori generali (1550-1650)”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 5: 2/1 (2010), 221-49.

BIONDI, Albano. “La *Bibliotheca Selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale”. In *La Ratio Studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, curato da Gian Paolo Brizzi. Roma: Bulzoni, 1981.

BLANCO DÍAZ, José Manuel. “Luis de Valdivia y la articulación espacial de Chile. *RHSM* 15:2 (2011): 89-107.

BLUM, Beatrice. “Luis de Valdivia, Defender of the Araucanians”. *Mid-America* 24 (1924).

BOCCARA, Guillaume. “El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial”. *Anuario de Estudios Americanos* 56 (1999).

_____. “Etnogénesis Mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)”. *HAHR* vol. 79: 3 (1999).

_____. “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuches del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)”. *Revista de Indias* vol. 56: 208 (1996).

BOLTON, Herbert Eugene. “The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies”. *American Historical Review* 23 (1917): 42-61.

BOTTINELLI, Alejandra. “*El oro y la sangre que vamos a prodigar*. Benjamín Vicuña Mackenna, la ocupación de la Araucanía y la inscripción del imperativo civilizador en el discurso público chileno”. In *Historias de racismo y discriminación en Chile*, a cura di Rafael GAUNE e Martín LARA. Santiago: Uqbar editores, 2009.

BOURDIEU, Pierre. “Los ritos de institución”. In *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* [1982]. Madrid: Akal 2008.

BRAVO, Guillermo. “Entre la paz y la guerra: estrategias misioneras jesuitas en el Reino de Chile (1593-1767)”. *Avances de Investigación*, UMCE 6 (2005).

BROGGIO, Paolo e Maria Pia PAOLI (a cura di). *Stringere la pace: teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*. Roma: Viella, 2011.

BROGGIO, Paolo, “Le missioni urbane dei Gesuiti nel nuovo mondo nella seconda metà del XVII secolo: la trasposizione di culti e devozioni europee”. In *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*, a cura di Gabriella ZARRI. Lecce: Congedo Editore, 2003.

_____. “I gesuiti come mediatori nella guerra d'Arauco: il padre Luis de Valdivia e il sistema dei *parlamentos de indios* (XVII secolo)”. *AHSI* 75 (2005).

____. "I gesuiti come pacificatori in età moderna: dalle guerre di frontiera nel Nuovo Mondo americano alle lotte frazionarie nell'Europa mediterranea". *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XXXIX: 2 (2003).

____. "La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo". *MEFRIM* 115 (2003).

____. "Pace, onore e giustizia nella trattativa spagnola di età barocca". In *Stringere la pace: teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*. Roma: Viella, 2011.

BURKE, Peter. "From Antiquarianism to Anthropology". In *Momigliano and Antiquarianism. Foundations of the Modern Cultural Sciences*, a cura di Peter N. MILLER. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

BURRIEZA, Javier. "La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía hispánica". *Hispania Sacra* 121 (2008): 181-229.

____. "Los jesuitas. De las postrimerías a la muerte ejemplar". *Hispania Sacra* LXI: 124 (2009): 512-44.

CAICEO ESCUDERO, Jaime. "Principales expresiones de la filosofía tomista en Chile". *AHICh* 8 (1990): 107-21.

CANTÙ, Francesca. "La Spagna e il Nuovo Mondo: la prima evangelizzazione dell'America". In *Storia religiosa della Spagna*, a cura di A. BORMEO. Milano: Centro Ambrosio, 1998.

____. "Como ese nuevo mundo está tan lejos destas partes. Strategie e politiche della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607)". In *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di Paolo BROGGIO, Francesca CANTÙ, Pierre-Antoine FABRE, Antonella ROMANO. Roma: Morcelliana, 2007.

CASANUEVA, Fernando. "Chile, el Reino de la Guerra sin fin: la visión del P. Diego de Rosales S.J. (1603-1677)". In *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine. À Jean Pierre Berthe, textes réunis par Alain MUSSET et Thomas CALVO*. Paris: ENS Éditions, 1998.

____. "La evangelización periférica en el reino de Chile, 1667-1796". *Nueva Historia* 2 (1982): 5-30.

CERTEAU, Michel de. "La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva". In *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d'une histoire*. Paris-Roma: Beauchesne-Centrum Ignatianum, 1974.

CHARTIER, Roger. "Figures de l'auteur". In *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XVI-XVIII siècle)*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

CHÂTELLIER, Louis. "Les jésuites et l'ordre social". In *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, a cura di Luce GIARD et Louis de VAUCELLES, S.J. Grenoble: Editions Jérôme Million, 1996.

CHAVARRIA, Elisa Novi. "L'attività missionaria dei gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo". In *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. II, a cura di Giuseppe GALASSO e Carla RUSSO. Napoli: Guida, 1982.

CLOSSEY, Luke. "The Early-Modern Jesuit Missions as a Global Movement". In *Global Social Movements in World Historical Perspective. A Conference of the World History Multi-Campus Research Group*, University of California, Santa Cruz (2005).

____. “Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early Modern Pacific”. *Journal of Global History* 1 (2006): 41-58.

CODIGNOLA, Luca e Giovanni PIZZORUSSO. “Les lieux, les méthodes et les sources de l’expansion missionnaire du Moyen Âge au XVII^e siècle: Rome sur la voie de la centralisation”. In *Transferts culturels et métissages en Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*, a cura di Laurier TURGEON. Sainte-Foy: Presses de l’Université de Laval, 1996.

CODIGNOLA, Luca. “The Holy See and the Conversion of the Indians in French and British North America, 1486–1760”. In *Ethnographies and Exchanges. Native Americans, Moravians, and Catholics in Early North America*, edited by A.G. ROEBER. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2008.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “Los jesuitas y las misiones de frontera del alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603)”. *Revista Complutense de Historia de América* 33 (2007): 151-75.

CONCHA, Jaime. “Luis de Valdivia, defensor de los indios”. *Araucaria* 37 (1987): 123-132.

COOPER, Frederick. “Le concept de mondialisation sert-il à quelque chose ? Un point de vue d’histoire”. *Critique internationale* 10 (2001): 101-24.

CROCUHET, Juana. “La artillería en la frontera de Chile. Del Flandes indiano a los Fuertes de Biobío”. *Militaria. Revista de cultura militar* 10 (1997): 140-160.

CUREL, François. “La fin unique de la Compagnie de Jésus”. *AHSI* 36 (1966): 186-211.

DEBESA, Fernando. “El guerrero de la paz”. *Mapocho* 18 (1969): 113-64.

DESLANDRES, Dominique. “*Exemplo aequo ut verbo*: The French Jesuits’ Missionary World”. In *The Jesuits. Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, edited by Jhon W. O’Malley. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

DI DONATO, Riccardo. “Arnaldo Momigliano dall’antiquaria alla storia della cultura: alcune ragioni per una ricerca”. *Eikasmos* XV (2004): 443-461.

DÍAZ BLANCO, José Manuel. “Divergencia ideológica y rivalidad política. La Provincia dominica de San Lorenzo Mártir de Chile, 1600-1625”. In *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*, a cura di Fernando Navarro Antolín. Huelva: Universidad de Huelva, 2008.

____. “Una diatriba historiográfica en torno al padre Luis de Valdivia, S.I. (1876-1914)”. *Estudios humanísticos. Historia* 8 (2009): 269-91.

DOMPNIER, Bernard. “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”. In *Les jésuites à l’âge baroque (1540-1640)*, a cura di Luce GIARD et Louis de VAUCELLES, S.J. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1996.

____. “Mission lointaine et mission de l’intérieur chez les Capucins français de la première moitié du XVII^e siècle”. In *Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (XII^e-XX^e siècle)* [Actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980]. Paris-Alençon: Beauchesne-Impr. Jugain, 1984.

____. “Mission lointaine et spiritualité sacerdotale au XVII^e siècle”. In *L’espace missionnaire. Lieu d’innovations et de rencontres interculturelles* [Actes du colloque de l’Association francophone

œcuménique de missiologie, Québec, 23-27 août 2001]. Québec: Éditions Karthala, Presses de l'Université Laval, 2002.

DOUGLAS-IRVINE, Helen. "The landholding system of colonial Chile". *HAHR* vol. 8: 4. (1928).

DUIGNAN, Peter. "Early Jesuit Missionaries: a Suggestion for Further Study". *AA* 60 (1958): 225-299.

ERRAZURIZ, Crescente. "Establecimiento en Chile de la Compañía de Jesús". In *Obras I. Páginas Escogidas*. Santiago: Editorial Zigzag, 1936.

_____. "El Padre Luis de Valdivia". In *Obras II*. Santiago: Edición Zigzag, 1936.

_____. "Fin de una antigua polémica. El Padre Luis de Valdivia y el proyecto de guerra defensiva". *Revista chilena de historia y geografía* 11 (1914).

ESCUADERO, Alfonso. "Tres jesuitas de nuestra colonia". *Revista Universitaria* 33 (1948).

ESTENSSORO Juan Carlos. "Descubriendo los poderes de la palabra: funciones de la prédica en la evangelización del Perú (siglos XVI-XVII)". In *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*, a cura di Gabriela RAMOS. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1994.

_____. "El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* tomo 30: 3 (2001): 455-474.

_____. "Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie". *Annales. HSS* 51: 6 (1996).

FABRE, Pierre-Antoine. "La conversion infinie des *conversos*. Des 'nouveaux-chrétiens' dans la Compagnie de Jésus au 16^e siècle". *Annales HSS* 4 (1999): 875-893.

_____. "Saggio di geopolitica delle correnti spirituali. Alonso Sánchez tra Madrid, il Messico, le Filippine, le coste della Cina e Roma (1579-1593)". In *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di Paolo BROGGIO, Francesca CANTÙ, Pierre-Antoine FABRE, Antonella ROMANO. Brescia: Morcelliana, 2007.

FARALLI, Carla. "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso". *Bollettino della Società di Studi Valdesi* 138 (1975): 97-116.

FARON, Louis. "Effects of conquest on the Araucanian Picunche during the Spanish colonization of Chile: 1536-1635". *Ethnohistory* vol. 7: 3 (1960).

_____. "The natural and culture setting of the aboriginal picunche". *Ethnohistory* vol. 2: 2 (1955).

_____. "La montaña mágica y otros mitos de origen de los mapuches de Chile central". *Nütram* año IV: 2 (1988).

FERRECCIO PODESTÁ, Mario. "Presupuestos para una edición crítica de la *Histórica relación del reino de Chile* de Alonso de Ovalle". *Revista chilena de Literatura* 2-3 (1970).

FLETCHER, John. "Athanasius Kircher and his correspondence". In *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, a cura di John FLETCHER. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.

FOERSTER, Rolf e Hans GUNDERMANN. "Acerca del nombre propio mapuche". *Nütram* año IX: 31 (1993): 41-58.

FOERSTER, Rolf. "Alfredo Jocelyn-Holt. *Historia General de Chile (I). El retorno de los Dioses*". *Estudios Públicos* 85 (2002).

_____. "La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía". *Nütram* año VI: 3 (1990).

FORD, Thayne. "Stranger in a foreign: Jose de Acost's scientific realizations in sixteenth-century Peru". *Sixteenth Century Journal* vol .29: 1 (1988).

FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce qu'un auteur?" [1969]. In *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. I. Paris: Gallimard, 1994.

FOUILLOUX, Étienne et Bernard HOURS (sous la direction de). *Les jésuites à Lyon, XVI^e - XX^e siècle*. Lyon: ENS Editions, 2005.

FRANCIS BANNON, John. "Black-Robe frontiersman: Pedro Mendez, S.J.". *HAHR* vol. 27: 1 (1947).

FREEDBERG, David. *El poder las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra, 1992.

GARCÍA, Enrique. "Luis de Valdivia, nuestro primer catequeta". *AHICH* 13 (1995), 9-16.

GAUNE, Rafael. "Anganamón entre los jesuitas. Voz indígena y cristianización en Chile colonial, siglo XVII". *Quaderni Thule, Atti del XXXII Convegno Internazionale di Americanistica*. Perugia: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", 2011.

_____. "El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598". *Historia Crítica* (2013) [in corso di stampa].

_____. "*flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor*. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia". In *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*, a cura di Roberto RUSCONI e René MILLAR. Roma: Viella, 2011.

_____. "Habitando *las incomodidades del paraje* con palabras. Un ejercicio jesuita de adaptación política y dominio territorial en la frontera sur de Chile, 1700". *RHSM* vol. 15: 2 (2011): 41-68.

_____. "La Santa Sede y la Guerra defensiva: una historia por reconstruir. Redes de información e historia global en los confines del Imperio español (1612-1626)". *Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte* 20 (2012).

_____. "Organizando el otro deseo de las Indias: la expansión periférica de la Compañía de Jesús en América (Chile, 1568-1593)". *Estudios humanísticos. Historia* 10 (2011): 297-320.

GEERTZ, Clifford. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding". In *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

GENTILCORE, David. "Accomodarsi alla capacità del popolo. Strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli". *MEFRIM* vol. 2: 109 (1997).

_____. "Adapt yourself to the People's Capabilities: Missionary Strategies, Method and Impact in the Kingdom of Naples, 1600-1800". *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994): 269-96.

GINZBURG, Carlo. "Ancora su Aristotele e la storia". In *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*. Milano: Feltrinelli, 2001.

_____. "Ancora sui riti cinesi: documenti vecchi e nuovi". In *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede: Storia e Archivi dell'Inquisizione*. Roma: Scienze e Lettere Editore Commerciale, 2011.

_____. "Folklore, magia, religione". In *Storia d'Italia. I Caratteri originali*. Torino: Einaudi, 1972.

_____. "L'anima dei bruti. Una discussione cinquecentesca". In *Conversazioni per Alberto Gajano*. Pisa: Edizioni ETS, 2005.

_____. "L'inquisitore come antropologo". In *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*. Milano: Feltrinelli, 2006.

_____. "Le voci dell'altro. Una rivolta indigena nelle Isole Marianne". In *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*. Milano: Feltrinelli, 2000.

_____. "Montaigne, i cannibali e le grotte". In *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*. Milano: Feltrinelli, 2006.

GIORDANO, Mariana. "De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor entre los indígenas chaqueños". *Revista Complutense de Historia de América* 29 (2003).

GLIOZZI, Giuliano. "Il Nuovo Mondo nella cultura del Seicento". In *La nascita dell'antropologia. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, a cura di Dino PASTINE. Firenze: La Nuova Italia, 1978.

GLUCKMAN, Max. "Peace in the Feud". *Past and Present* 8 (1955).

GOICOVICH, Francis. "Alianzas geoétnicas en la segunda rebelión general: génesis y dinámica de los *vutanmapus* en el alzamiento de 1598". *Historia* vol. I: 39 (2006): 93-154.

_____. "On the Mechanisms of Power in the Southern Forests of the Kingdom of Chile in the Transition Stage (1598-1683)". *The Student Journal of Latin American Studies*, University of Texas 1 (2009): 76-99.

GÓNGORA, Mario. "Incumplimiento de una ley en 1639: su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de 'frontera de guerra'. Una contribución documental". *BACH* 76 (1967).

_____. "Vagabondage et société pastorale en Amérique Latine (spécialement au Chili central)". *Annales. ECS*. vol. 21: 1 (1966): 159-77.

____. "Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)". *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos* 2 (1966): 1-41.

GONZÁLEZ, Yessica. "Cautiverio femenino, una aproximación a la dinámica de las relaciones interétnicas e interculturales en la frontera chilena de los siglos XVII y XVIII". *Educación y humanidades* 7-8 (1998-99): 61-83.

GRUZINSKI, Serge. "Christianisation ou occidentalisation? Les sources romaines d'une anthropologie historique". *MEFRIM* (101): 1989.

____. "Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories'". *Annales HSS* vol. 56: 1 (2001): 85-117.

GUARDA, Gabriel. "Caciques y parlamentos, Valdivia-Osorno (1645-1820)". *BACH* 108-109 (1998-99).

____. "Los cautivos en la guerra de Arauco". *BACH* 98 (1987): 93-157.

____. "Metodología misional en Chile. Siglos XVI-XVIII". In *Historia de la Iglesia en Chile. En los caminos de la conquista espiritual*. Santiago: Editorial Universitaria, 2009.

GUERRA, Alessandro. *Un generale tra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*. Milano: Franco Angeli, 2001.

GUIBERT, Joseph de. "Le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus". *AHSI* X (1941): 59-93.

HAMPE, Teodoro. "The diffusion of books and ideas in colonial Peru: a study of private libraries in the sixteenth and seventeenth centuries". *HAHR* vol. 73: 2 (1993).

HANISCH, Walter. "Del primer colegio jesuita al Instituto Nacional". *BACH* 68 (1963).

____. "El barroco jesuita chileno. Siglos XVI-XVIII". *AHSI* 53 (1984).

____. "El linaje del historiador Diego de Rosales, SI.". *Revista de Estudios Históricos* 28 (1983): 41-68.

____. "El manuscrito de la *Historia General de Chile* y su larga peregrinación". *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 22 (1985): 69-98.

____. "En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)". *Historia* 2 (1962-1963): 31-2.

____. "Esclavitud y libertad de los indios de Chile". *Historia* 16 (1981).

____. "La familia del Padre Luis de Valdivia en Granada". *BACH* 77 (1967).

____. "La formación del historiador Diego de Rosales", *BACH* 94 (1983): 115-144.

HERNANDEZ, Pablo S.J. "El Padre Luis de Valdivia S.I en Madrid y en Lima antes de emprender su último viaje a Chile. Estudio histórico sobre los documentos". *Revista Católica* 19 (1910-1911).

____. "El Padre Luis de Valdivia propuesto para obispo de Concepción de Chile. Estudio histórico de los documentos". *Revista Católica* 15 (1908).

HERNÁNDEZ, Raúl. “Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753)”. *Anuario de Estudios Americanos* vol. LX: 1 (2003).

IBÁÑEZ, Adolfo. “Un capítulo inédito de la *Historia General del Reino de Chile* del Padre Diego Rosales”. *Historia* 16 (1981): 367-381.

IMBRUGLIA, Girolamo. “Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600). In *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, a cura di Adriano PROSPERI e Wolfgang REINHARD. Bologna: Il Mulino, 1992.

ISRAEL, Jonathan I. “Un conflicto entre imperios: España y los Países Bajos, 1559-1648”. In *Poder y sociedad en la España de los Austrias*. Barcelona: Crítica, 1982.

JARA, Álvaro. “Una investigación sobre los problemas del trabajo en Chile durante el período colonial”. *HHR* vol. 39: 2 (1959).

JARCHO Saul. “Origin of the American Indian as Suggested by Fray Joseph de Acosta (1598). *Isis* vol. 50: 4 (1959).

KICZA John E. “The Social and Ethnic Historiography of Colonial Latin America”. *The William and Mary Quarterly* vol. 45: 3 (1988).

KLAIBER, Jeffrey. “Católicos, militantes y sociales: Fernando Vives, SJ y Alberto Hurtado SJ”. In *Los jesuitas en América latina, 1549-2000. 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.

LA PARRA, Emilio. “L’antijésuitisme des jésuites: *Historia interna de la Compañía de Jesús* du P. Miguel Mir”. In *L’antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.

LACOSTE, Pablo. “El vino y la nueva identidad chilena”. *Universum* vol. 20: 2 (2005).

LAVENIA, Vincenzo. “Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna”. In *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, a cura a di Gian Paolo BRIZZI e Giuseppe OLMI. Bologna: Clueb, 2008.

LAZARO, Carlos. “Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica”. *Revista de Indias* 217 (1999).

_____. “El origen del pactismo fronterizo en América: evolución histórica y estado de la cuestión”. *Histórica* vol. XXI: 1 (1997).

LEAHEY, Margaret. “Comment peut un muet prescher l’ evangile? Jesuit missionaries and the native languages of New France”. *French Historical Studies* vol. 19: 1 (1995).

LEÓN, Leonardo. “El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692”. *Nütram* 30 (1992): 27-53.

LEVAGGI, Abelardo. “Paz en la frontera, historia de la relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y americana Dr. Emilio Ravignani* 23 (2001).

LOCKHART, James. "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential". *Latin American Research Review* vol. 7: 1 (1972).

LYNN, Martin. "Jesuits and their families the experience in sixteenth century France". *Sixteenth Century Journal* vol. 13: 1 (1982).

MAC CORMACK, Sabine. "The hearts its reasons: predicaments of missionary Christianity in early colonial Peru". *HAHR* vol 65: 3 (1985).

_____. "Demons, imagination, and the Incas". *Representations* 33 (1991).

MAJORANA, Bernadette. "Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo: il teatro della compassione". In *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle* [Actes du Colloque de Chambéry, 18-20 mars 1999]. Chambéry: Institut d'Études Savoisiennes-Université de Savoie, 2001.

_____. "Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne". *Aevum* 73 (1999): 807-29.

_____. "Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI^e-XVII^e siècle)". *Annales HSS* vol. 57: 2 (2002): 297-320.

MANDRINI Raúl. "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX): Balance y perspectivas". *Anuario IEHS* 7 (1992).

MANTECÓN, Tomás. "*La acción de justicia en la España moderna: una justicia dialogada, para procurar la paz*". In *Stringere la pace: teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV-XVIII)*. Roma: Viella, 2011.

MÁRQUEZ, Fernando. "Los textos Millcayac del P. Luis de Valdivia (con un vocabulario español-allentiac-millcayac)". *Revista del Museo de la Plata* 2 (1942).

MARTÍNEZ José Luis. "¿Cómo hablar de indios e identidades en el siglo XVI? Una aproximación a la construcción de los discursos coloniales". *Historia indígena* 8 (2004).

MATEOS, Francisco. "Estudio preliminar". In *Obras del P. Acosta*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954.

MATTE ALESSANDRI, Ester. "El Padre Alonso de Ovalle y su *Histórica Relación del Reino de Chile*". *Atenea* 88 (1947).

MATTE, Joaquín. "Los primeros jesuitas germanos en Chile (1686-1722)". *BACH* 77 (1967).

_____. "En torno al tercer concilio límense (1582-1583) y su proyección en Chile". *AHICH* 3 (1985).

Mc DONOUGH, Peter. "Metamorphoses of the Jesuits: sexual identity, gender roles, and hierarchy in Catholicism". *Comparative Studies in Society and History* vol. 32: 2 (1990).

MEDEIROS, Luiz Fernando. "A Fomula Scribendi na Companhia de Jesus: origem, leitura paleográfica e fonte documental para o estudo da acção dos jesuítas". In *X Encontro Estadual de História. O Brasil no*

sul: *cruzando fronteiras entre regional e o nacional* [26 a 30 de julho de 2010]. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, Centro Universitário Franciscano, 2010.

MELIÀ, Bartolomeu. “El modo de ser guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)”. *AHSI* 50 (1981): 213-33.

MÉNDEZ, Luz María. “La organización de los Parlamentos de Indios en el siglo XVIII”. In *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica, 1982.

MILLONES, Luis. “La *intelligentsia* jesuita y la naturaleza del Nuevo Mundo en el siglo XVII”. In *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, a cura di Luis MILLONES e Domingo LEDEZMA. Madrid-Frankfurt: Vervuet-Iberoamericana, 2005.

MILLS, Kenneth. “The limits of religious coercion in mid-colonial Peru”. *Past and present*, 145 (1994).

MOLINA, Pedro. “Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social”. In *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, a cura di Francisco CHECHA e Pedro MOLINA. Barcelona: Icaria Editorial, 1997.

MOMIGLIANO, Arnaldo. “Ancient History and the Antiquarian”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* vol. 15: 3-4 (1950): 285-315.

_____. “L’eredità della filologia antica e il metodo storico”. In *Secondo contributo alla storia degli studi classici* [1960]. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.

MORELLI, Federica e Alejandro E. GÓMEZ. “La nueva *Historia Atlántica*: un asunto de escalas”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 2006 [<http://nuevomundo.revues.org>].

MORENO, Rodrigo. “El archipiélago de Chiloé y los jesuitas: el espacio geográfico para una misión en los siglos XVII y XVIII”. *Magallania* vol. 39: 2 (2011): 47-55.

_____. “El modelo pastoral jesuítico en Chiloé colonial”. *Veritas* vol. I: 14 (2006): 183-203.

_____. “Metodología misional jesuita en la Periferia austral de América”. In *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, a cura di José HERNÁNDEZ e Rodrigo MORENO. Sevilla: CSIC, 2005.

MÖRNER, Magnus. “Los jesuitas y la esclavitud de los negros”. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 135 (1967).

MÜLLER, Michael. “Jesuitas centro-europeos o ‘alemanes’ en las misiones de indígenas de las antiguas provincias de Chile y del Paraguay: (siglos XVII y XVIII)”. In *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: Da Europa para o mundo 1506-2006*, a cura di Zulmira Coelho dos Santos. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007.

MUÑOZ, Reinaldo. “Los jesuitas en Chillán en el siglo XVIII”. *Revista chilena de historia y geografía* 36 (1920).

NICCOLI, Ottavia. “Ritti notturni: le processioni fra Cinquecento e Seicento”. In *La notte: ordine, sicurezza e disciplinamento in età moderna*, a cura di Mario SBRICCOLI. Firenze: Ponte alle Grazie, 1991.

NICOLETTI, María, “La configuración del espacio misionero: misiones coloniales en la Patagonia norte”. *Revista Complutense de Historia de América* 24 (1998).

NOREEN, Kirstin. “Ecclesiae militantis triumphus: Jesuit iconography and the counter-reformation”. *Sixteenth Century Journal* vol. 29: 3 (1998).

NUNES, Clicie. “Chile holandés o Flandes Indiano en la visión de Gaspar Barléu”. In *El desafío holandés al dominio ibérico en Brasil en el siglo XVII*, a cura di José Manuel SANTOS e George F. CABRAL DE SOUZA. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

_____. “Curiosidades coloniales entre letra y trazo: una proyección mundializadora”. *Revista Chilena de Literatura* 70 (2007): 109-33.

O'BRIEN, Patrick. “Historiographical traditions and modern imperatives for the restoration of global history”. *Journal of Global History* 1 (2006): 3-39.

O'GORMAN, Edmundo. “Prólogo” [1940]. In *Historia natural y moral de las indias*. México: Fondo de cultura económica, 1985.

O'MALLEY, Jhon W. “Mission and the Early Jesuits”. *Ignatium Spirituality and Mission. The Way Supplement* 79 (1994): 3-10.

_____. “To travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation”. *Studies in the Spirituality of Jesuits* vol. 16: 2 (1984).

O'REILLY, Terence. “Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola”. In *Ignacio de Loyola y su tiempo*, a cura di Juan PLAZAOLA. Bilbao: Mensaje, 1992.

OBREGÓN, Jimena. “Aproximación crítica al pensamiento dicotómico. ‘Indios amigos’ versus ‘indios enemigos’ bajo el gobierno del marqués de Baides. Chile, 1639-1645”. *CUHSO. Cultura, hombre, sociedad* 15 (2008): 25-30.

_____. “Procès et parlementos hispano-indiens dans le Chili colonial: deux formes d'interventionnisme interconnectées, 1641/1647/1693”. In *Enjeux et difficultés d'un modèle européen dans les sociétés coloniales*. Paris: L'Harmattan, 2007.

ORELLANA, Mario. “La influencia de Jerónimo Vivar en la crónica de Diego de Rosales”. *Historia* 23 (1988): 253-266.

OROZ, Rodolfo. “La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI”. *BACH* 6 (1962).

OVIEDO, Carlos. “Influencia del Tercer concilio de Lima en los Sínodos chilenos”. *AHICH* 6 (1988).

PALOMO, Federico. “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”. *Cuaderno de Historia Moderna. Añejos* IV (2005): 57-81.

PASTEN, José Agustín. “Avatares del proceso de la institucionalización de la literatura en Chile en las revistas literarias del siglo XIX”. *Revista Iberoamericana* vol. LXIX: 204 (2003): 667-88.

PAVONE, Sabina. “Antijesuitisme politique et antijesuitisme jésuite: une comparaison de quelques textes”. In *L’antijesuites. Discours, figures et lieux de l’antijesuitisme à l’époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.

_____. “Ribelli, seduttori, macchinatori, impostori: il complotto gesuita e la sua origine secentesca”. *Roma moderna e contemporanea* XI (2003): 195-228.

PAYÀS, Gertrudis e Iciar ALONSO. “La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano araba: ¿un patrón similar?”. *Historia* 42:1 (2009): 185-201.

PAYÀS, Gertrudis, Mario SAMANIEGO, José Manuel ZAVALA. “Al filo del malentendido y la incomprensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”. *Historia* 45: 1 (2012): 69-90.

PAYÀS, Gertrudis. “Acercamiento traductológico a la mediación lingüística en la Araucanía colonial”. In *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra*, 19-35.

PEÑA, Manuel. “La búsqueda de la paz y el ‘remedio general’”. In *Historia de España siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, a cura di in Ricardo GARCÍA CÁRCEL. Madrid: Cátedra, 2003.

PÉREZ-BUSTAMANTE, Rogelio. “El gobierno de los Estados de Italia bajo los Austrias: Nápoles, Sicilia, Cerdeña y Milán (1517-1700)”. *Cuadernos de Historia del Derecho* 1 (1994): 25-52.

PEROUAS, Louis. “Missions intérieures et missions extérieures françaises durant les premières décennies du XVII^e siècle”. *Parole et mission* 27 (1964): 644-59.

PINTO, Jorge. “Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía 1600-1900”. In *Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*, a cura di Jorge PINTO. Bogotá, CELAM, 1990.

_____. “Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía, (1600-1900)”. *Revista Complutense de Historia de América* 19 (1993).

_____. “Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en la Araucanía”. *Nütram* año VII: 2 (1991).

_____. “La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena (siglos XVI y XVIII)”. *Revista de Indias* vol. 53: 199 (1993).

_____. “Misioneros y mapuches. El proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile”. *Serie Nuevo Mundo, Cinco Siglos* 1 (1988).

PIZZORUSSO, Giovanni e M. SANFILIPPO. “L’attenzione romana alla Chiesa coloniale ispano-americana nell’età di Filippo II”. In *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, a cura di José MARTÍNEZ MILLÁN. Madrid: Parteluz, 1998.

PIZZORUSSO, Giovanni. “La Congrégation *De Propaganda Fide* et les missions en Italie au milieu du XVII^e siècle”. In *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle* [Actes du Colloque de Chambéry, 18-20 mars 1999]. Chambéry: Institut d’Études Savoisiennes-Université de Savoie, 2001.

_____. “Le choix indifférent mentalités et attentes des Jésuites aspirants missionnaires dans l’Amérique française au XVII^e siècle”. *MEFRIM* 109 (1997): 881-94.

PO-CHIA HSIA, Ronnie. "Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780". In *Conversion: Old Worlds and New*, edited by Kenneth MILLS and Anthony GRAFTON. Rochester, New York: University of Rochester Press, 2003.

POOLE Stafford. "Some Observations on Mission Methods and Native Reactions in Sixteenth-Century New Spain". *The Americas*, vol. L: 3 (1994).

PRADES, Mario. "Pedro de Ribadeneyra a Claudio Aquaviva. Un episodio de la polémica jesuita sobre los estatutos de pureza de sangre". *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno* 6 (2012): 125-45.

PRIETO, Andrés I. "Maravillas, monstruos y portentos: la naturaleza en la *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), de Alonso de Ovalle". *Taller de Letras* 47 (2010) 9-27.

PRODI, Paolo. "Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la conquista spirituale dell'America". In *Problema di storia della Chiesa nei secoli XV/XVI*. Napoli: Edizioni Dehoniane, 1979.

PROSPERI, Adriano. "America e apocalisse: note sulla *conquista spirituale* del Nuovo Mondo". In *America e Apocalisse e altri saggi*. Pisa-Roma: Istituti Editori e Poligrafici Internazionali, 1999.

_____. "Guerra giusta e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento". In *Chiesa e guerra: dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, a cura di Mimmo FRANZINELLI e Riccardo BOTTONI. Bologna: Il Mulino, 2005.

_____. "Il *miles christianus* nella cultura italiana tra '400 e '500". *Critica storica* 26 (1989): 685-704.

_____. "Il missionario". In *L'uomo barocco* [1991], a cura di Rosario VILLARI. Roma-Bari: Editori Laterza, 2005.

_____. "*L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione*". *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1992): 189-220.

_____. "L'inquisitore come confessore". In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, a cura di Paolo PRODI. Bologna: Il Mulino, 1994.

_____. "*Otras indias: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*". In *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* [Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 26-30 giugno 1980], a cura di Giancarlo GARFAGNINI. Firenze: Leo S. Olschki, 1982.

QUILES, Ismael SI. "Manuscritos filosóficos de la época colonial en Chile". *Ciencia y fe* 34 (1953).

RAMADA CURTO, Diogo. "The Jesuit and Cultural Intermediacy in the Early Modern World". *AHSI* 74 (2005): 3-22.

RAMÓN, Armando de. "El pensamiento político social del Padre Luis de Valdivia". *BACH* 28 (1961).

REHBEIN PESCE, Antonio. "Fray Juan Falcon, O.P., y su cautividad entre los araucanos, 1599-1614". *AHICH* vol. 6 (1988).

REINHARD, Wolfgang. "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico". In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, a cura di Paolo PRODI. Bologna: Il Mulino, 1994.

RICARD, Robert. "Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America". *The Americas* 14: 4 (1958).

_____. "Indiens et Morisques (Note sur quelques procédés d'évangélisation)" [1926]. In *Études et documents pour l'histoire de l'Espagne et du Portugal*. Louvain-Paris:AUCAM-Desbarax-J.M. Peigues, 1931.

RICHTER, Daniel. "Iroquois versus Iroquois: Jesuit missions and Christianity in village politics, 1642-1686". *Ethnohistory*, vol. 32: 1 (1985).

ROBERTS, Simon. "The Study of Dispute: Anthropological Perspectives". In *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, a cura di John BOSSY. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

RODRÍGUEZ, Mario. "Estudio preliminar". In *Purén indómito*, a cura di Mario Ferreccio. Concepción: Universidad de Concepción, 1984.

_____. "Un juego de ajedrez mal entablado: las estrategias de poder en el *Purén Indómito*". *Acta Literaria* 25 (2000).

ROLLE, Claudio. "La politica della santità dei Gesuiti nelle missioni del Paraguay". In *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*, a cura di Gabriella ZARRI. Lecce: Congedo Editore, 2003.

ROMANO, Antonella. "Modernité de la Ratio Studiorum (plan raisonné des études). Genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante". In *Tradition jésuite et pratique pédagogique: histoire et actualité*, a cura di Étienne GANTY, Michel HERMANS, Pierre SAUVAGE. Namur-Bruselas: Presses Universitaires de Namur-Éditions Lessu, 2002.

_____. "Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América". In *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, a cura di Elisabetta CORSI. México, D.F.: El Colegio de México, 2008.

RONDA, James. "We are well as we are: an Indian critique of seventeenth-century Christian missions". *The William and Mary Quarterly*, vol. 34: 1 (1977).

RONDÓN, Víctor. "Música jesuita en Chile en los siglos XVII y XVIII: primera aproximación". *Revista musical chilena* vol. 51: 188 (1997).

ROSA, Mario. "Acquaviva, Claudio". In *Dizionario biografico degli italiani*, vol. I. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960.

RUBIES, Joan-Pau. "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization". *AHSI* vol: 74: 147 (2005): 237-80.

SALAS, Alberto. "Chile o el nuevo Flandes Indiano". In *Crónica florida del mestizaje de las Indias*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.

SALINAS, Maximiliano. "El Evangelio, el Imperio Español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia". In *Misticismo y violencia en la temprana evangelización en Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1991.

SÁNCHEZ, Raúl. "Entre la cruz y la razón: el Colegio jesuita San Francisco Javier de la limpia Concepción (Chile, 1610-1767)". *Revista de Historia de América* 137 (2006): 167-200.

SÁNCHEZ, Sebastián. "Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta". *Revista Complutense de Historia de América* 28 (2002).

SBRICCOLI, Mario. "Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessione su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale". In *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo Medioevo ed età Moderna*, a cura di Marco BELLABARBA, Gerd SCHWERHOFF, Andrea ZORZI. Bologna-Berlin: Il Mulino, Duncker & Humboldt, 2001.

SCADUTO, Mario. "Cristoforo Rodríguez tra i valdesi della Capitanata e dell'Irpinia, 1563-1564". *AHSI* 35 (1966): 3-77.

_____. "La strada e i primi gesuiti". *AHSI* 40 (1971): 323-90.

_____. "Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei gesuiti tra i valdesi della Calabria e delle Puglie". *AHSI* 15 (1946): 1-76.

SCHWAB, Federico. "Los textos millcayac del P. Luis de Valdivia y la antigua biblioteca de los jesuitas en el Cuzco". *Boletín bibliográfico* 13 (1943).

SILVA Osvaldo. "Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche". *Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos* 5 (1990).

SOLAR, Eduardo. "Las tres colonias (Ensayo de interpretación histórica)". *BACH* 6 (1935).

SONTANG, Susan. "The Anthropologist as Hero". In *Against Interpretation and others Essays* [1966]. New York: Picado, 2001.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. "Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia". In *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to C. 1830*, edited by Victor B. LIEBERMAN. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.

_____. "Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640". *The American Historical Review* 112 (2007): 1359-85.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor. "La ley *se obedece pero no se cumple*. En torno a la suplicación de las leyes en el derecho indiano". *Revista de Investigaciones Jurídicas* 9 (1985): 379-440.

_____. "Las *convicciones jurídicas*: un aporte metodológico de Mario Góngora". *Historia* 22 (1987): 325-33.

THAJER OJEDA, Tomás. "Jesuitas alemanes en Chile durante la época colonial". *BACH* 37 (1947).

URBINA, Rodolfo. "Aspectos de la actividad misional del colegio jesuita de Castro en los siglos XVII y XVIII". *AHIC* vol. 4 (1986).

VALDÉS, Gustavo. “Chile en el siglo de su difícil consolidación: el Flandes Indiano”. In *Historia General de España y América*, tomo IX-2. Madrid: Rialp, 1984.

VALENZUELA, Jaime. “Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia”. In *Historias de racismo y discriminación en Chile*, a cura di Rafael GAUNE e Martín LARA Santiago: Uqbar editores, 2009.

_____. “El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII”. In *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*, a cura di Roberto RUSCONI e René MILLAR. Roma: Viella, 2011.

_____. “La cruz en la cristianización jesuita de Chile meridional: signo, significados y paradojas (1608-1655)”. In *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas desde España y América*, a cura di Gertrudis PAYÀS e José Manuel ZAVALA. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2012.

_____. “Misiones jesuitas entre indios ‘rebeldes’: límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (siglo XVII)”. In *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, a cura di Guillermo WILDE. Buenos Aires: Editorial SB, 2011.

_____. “Revisitando el ‘indigenismo’ jesuita: en torno a los ‘bárbaros’ de Arauco, la guerra y la esclavitud mapuche en el siglo XVII”. In *Fronteiras e identidades. Encontros e desencontros entre povos indígenas e missões religiosas*, a cura di G. CHAMORRO, Th. L. CAVALCANTE e C. BARROS GONÇALVES. São Bernardo do Campo (São Paulo): Nhanduti Editora, 2011.

VARGAS, Juan Eduardo. “Antecedentes sobre las levas en Indias para el Ejército de Chile en el siglo XVII (1600- 1662)”. *Historia* 22 (1987).

_____. “Estilo y vida en el ejército de Chile durante el siglo XVII”. *Revista de Indias* 198 (1993).

_____. “Financiamiento del Ejército de Chile en el siglo XVII”. *Historia* 19 (1984).

_____. “Los Austrias y el ejército de Chile en el siglo XVII”. *Revista Chilena de Historia del Derecho* 9 (1983).

_____. “Notas sobre el gobierno militar en Indias: el caso del ejército de Chile en el siglo XVII”. *Revista Chilena de Historia del Derecho* 15 (1989).

VENARD, Marc. “*Vos Indes sont ici. Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le catholicisme français de la première moitié du XVIII^e siècle*”. In *Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nous jours (XII^e-XX^e siècle)* [Actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980]. Paris-Alençon: Beauchesne-Impr. Jugain, 1984.

VIDAL-NAQUET, Pierre. “Les jeunes: le cru, l’enfant grec et le cuit”. In *Faire de l’Histoire* vol. 3, a cura di Jaques LE GOFF e Pierre NORA. Paris: Gallimard, 1974.

VILLALOBOS Sergio. “Tipos fronterizos en el ejército de Arauco”. In *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1982.

_____. “Guerra y Paz en la Araucanía: Periodificación”. In *Araucanía. Temas de Historia Fronteriza*, a cura di Sergio VILLALOBOS e Jorge PINTO. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1985.

VINCENT, Bernard. “*Hacer las paces. Les jésuites et la violence dans l’Espagne des XVI et XVII siècles*”. In *La violence en Espagne et en Amérique (XVI-XIX siècles)*, a cura di Jean Pierre DUVIOLS, Annie MOLINÉ-BERTRAND, Bartolome BENNASSAR. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1997.

WAYNE POWELL, Philip. “The Chichimecas: scourge of the silver frontier in sixteenth-century Mexico”. *HAHR* vol. 25: 3 (1945).

WILDE, Guillermo. “Poder del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de guaraníes”. *Revista española de Antropología americana* 33 (2003).

ZAPATER, Horacio. “Parlamentos de Paz en la Guerra de Arauco (1612-1626)”. In *Araucanía. Temas de Historia Fronteriza*, a cura di Sergio VILLALOBOS e Jorge PINTO. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1985.

____. “Testimonio de un cautivo. Araucanía, 1599-1614”. *Historia* 23 (1988): 295-325.

ZAVALA, José Manuel. “Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de mediación”. In *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas desde España y América*, a cura di Gertrudis PAYÀS e José Manuel ZAVALA. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2012.

ZEMON-DAVIS, Natalie. “Decentering history: local stories and cultural crossing in a global world”. *History and Theory* vol. 50: 2 (2011): 188-202.

ŽUPANOV, Ines G. “Corrente e controcorrente. La geopolitica gesuita in Asia (XVI secolo)”. In *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Morcelliana, 2007.

____. “Twisting a Pagan Tongue: Portuguese and Tamil in Sixteenth-Century Jesuit Translations”. In *Conversion: Old Worlds and New*, edited by Kenneth MILLS and Anthony GRAFTON. Rochester, New York: University of Rochester Press, 2003.

b) Libri

ACUÑA, Constanza. *La curiosidad infinita de Athanius Kircher*. Santiago: Ocho libro editores, 2012.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé. No encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. Sao Paulo: Humanitas Editorial, FAPESP, 2007.

ALLEN, Paul. *Felipe III y la Pax Hispánica, 1598-1621. El fracaso de la gran estrategia*. Madrid: Alianza, 2001.

AMUNÁTEGUI, Domingo. *Las encomiendas indígenas en Chile*, vol. II. Santiago: Imprenta Cervantes, 1910.

AMUNÁTEGUI, Miguel Luis. *La cuestión de los límites entre Chile i la República Argentina*, tomo III. Santiago: Imprenta Nacional, 1880.

ANADÓN, José. *Prosistas coloniales del siglo XVII: Rosales y Pineda y Bascañan*. Santiago: Seminario de Filología Hispánica, 1978.

ANDERSON, Gary. *The Indian Southwest, 1580-1830. Ethnogenesis and Reinvention*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

ARES, Berta e Serge GRUZINSKI. *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.

ARMANI, Alberto. *Città di Dio e Città del Sole. Lo Stato gesuita dei Guarani (1609-1768)*. Roma: Edizioni Studium, 1977.

Arte y diplomacia de la Monarquía en el siglo XVII, a cura di José Luis COLOMER. Madrid: Fernando Villaverde ediciones, 2003.

ASTORQUIZA, F. *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*. Santiago, 1982.

ASTRAIN, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 voll. Madrid: Razón y Fe, 1912-1925.

Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything, edited by Paula FINDLEN. New York: Routledge, 2004.

BAILEY, Gauvin Alexander. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*. Toronto: Toronto University Press, 1999.

BALDINI, Ugo. *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVII)*. Padova: CLAEUP, 2000.

BARBIER, Jacques. *Reform and Politics in Bourbon Chile, 1755-1796*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1980.

BAREIRO SAGUIER, Ruben e Jean Pierre DUVIOLS. *Tentación de la Utopía. Las misiones jesuíticas del Paraguay*. Barcelona: Tusquets-Círculo, 1991.

BARROS ARANA, Diego. *Historia General de Chile*, vol. III [1886]. Santiago: Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Barros Arana, DIBAM, 2001.

BAYLE, Constantino. *Un sacerdote cautivo de los araucanos*. Madrid: Missionalia Hispánica Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC, 1945.

BENGOA, José. *El tratado de Quilín. Documentos adicionales a la Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago: Catalonia, 2007.

_____. *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín* [2003]. Santiago: Catalonia, 2008.

BERNAND Carmen e GRUZINSKI Serge. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Historia del nuevo mundo. Del descubrimiento a la Conquista, la experiencia europea (1492-1550)*. México: Fondo de cultura económica, 1996.

- BESTARD, Joan, y Jesús CONTRERAS. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcelona: Editorial Barcanova, 1987.
- BETRTRAY, Johannes. *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci, S.I. in China*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1995.
- BOCCARA, Guillaume e Sylvia GALINDO (a cura di). *Lógicas mestizas en América*. Temuco: Instituto de estudios indígenas, Universidad de La Frontera, 1999.
- BOCCARA, Guillaume. *Los vencedores. Historia del pueblo Mapuche en la época colonial*. Santiago: Universidad Católica del Norte, Línea Editorial Iam, Ocho libro editores, Universidad de Chile, 2009.
- BOESCH, sofia e Marilena MODICA (a cura di). *Miracoli. Dai segni alla storia*. Roma: Viella, 2000.
- BORGES, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1960.
- BRAVO, Guillermo. *La riqueza temporal de la Compañía de Jesús en el Reyno de Chile (1593-1767)*. Santiago, 1985.
- _____. *Señores de la tierra... los empresarios Jesuitas en la sociedad colonial*. Santiago: UMCE, 2005.
- BRENDECKE, Arndt. *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuet, 2012.
- BROGGIO, Paolo. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVIII)*. Roma: Carocci Editore, 2004.
- BROGGIO, Paolo, Francesca CANTÙ, Pierre-Antoine FABRE e Antonella ROMANO (a cura di). *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Morcelliana, 2007.
- BURKE, Peter e Ronnie PO-CHIA HSIA. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BURRIEZA, Javier. *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007.
- BUSSAGLI, Marco. *Storia degli angeli. Racconti di immagini e di idee*. Milano: Bompiani, 1991.
- CAMPOS MENCHACA, José Mariano. *Nahuelbuta*. Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1972.
- CAMPOS, Fernando. *Alonso de Ribera, gobernador de Chile [1966]*. Santiago: Editorial Universitaria, 1987.
- CASTEDO, Leopoldo. *Chile. Utopías de Quevedo y Lope de Vega*. Santiago: LOM, 1996.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Paris-Lisbone: Centre Culturel Calouste Gubenkian, 2000.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY, Ines G. ZUPANOV. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI e XVIII siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.

CERTEAU, Michel de. *El lugar del otro: historia religiosa y mística*. Barcelona: Katz, 2007.

CESAREO, Mario. *Cruzados, mártires, y beatos: emplazamientos del cuerpo colonial*. West Lafayette: Purdue University Press, 1995.

CHÂTELLIER, Louis. *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo cattolico* [1993]. Milano: Garzanti Editore, 1994.

CHAUNU, Pierre. *La conquista e l'esplorazione dei nuovi mondi (XVI secolo)*, edizione italiana a cura di Francesco SURDICH. Milano: Mursia, 1977.

CHAVARRIA, Elisa Novi. *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia. Secoli XVI-XVIII*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2001.

CHEVALLIER, Jean-Claude. "Préface". In *L'exercice de la parole. Fragments d'une rhétorique jésuite*, a cura di André Collinot y Francine Mazière. Paris: Éditions des Cendres, 1987.

CLENDINNEN, Inga. "Disciplining the indians: franciscan ideology and missionary violence in sixteenth-century Yucatán". *Past and present* 94 (1982).

CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, Javier BURRIEZA, Doris MORENO (a cura di). *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XIX*. Madrid: Sílex, 2012.

COLLINOT, André et Francine MAZIERE. *L'exercice de la parole. Fragments d'une rhétorique jésuite*. Paris: Editions des Cendres, 1987.

CORREIA-AFONSO, John. *Jesuit letters and Indian history: a study of the nature and development of the Jesuit letters from India (1542–1773) and of their value for Indian historiography*. Bombay: Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College, 1955.

CORSI, Elisabetta (a cura di). *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México: El Colegio de México, 2008.

CRESPO POZO, José Santiago. *Blasones y linajes de Galicia*. La Coruña: Boreal, DL, 1997.

CUMMINS, J.S. (edited by). *Christianity and Missions, 1450-1800*. An Expanding World, vol. 28. Aldershot: Ashgate, 1997.

CUSHNER, Nicholas P. *Why have you come here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. New York: Oxford University Press, 2006.

DALMASES, Cándido de. *El Padre Francisco de Borja*. Madrid: BAC, 1983.

DECORME, Gerard. *Mártires jesuitas de la Provincia de México*. Guadalajara: E. Acevez, 1957.

DEKONINCK, Ralph, *Ad Imaginem. Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite de XVII siècle*. Genève: Librairie Droz, 2005.

DE DAINVILLE, François. *La géographie des humanistes*. Genève: Slatkine Reprints, 1969.

DEL VALLE, Ivonne. *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo veintiuno editores, 2009.

DELACROIX, Simon. *Histoire universelle des missions catholique. Les missions Modernes (XVII et XVIII siècle)*, vol. II. Paris: Librairie Grund, 1957.

DELUMEAU, Jean. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas, a cura di Karl KOHUT e María Cristina TORALES. Frankfurt/Madrid: Iberoamericana-Vervuet, 2007.

DESLANDRES, Dominique. *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*. Paris: Arthème Fayard, 2003.

DÍAZ BLANCO, José Manuel. *Razón de Estado y Buen Gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010.

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. III. Madrid: CSIC, 1987.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *La sociedad Americana y la Corona española en el siglo XVII*. Madrid: Marcial Pons, Asociación Francisco López de Gómorra, 1996.

DUKE, Alastair. *Reformation and revolt in the Low Countries*. London: Hambledon Press, 1990.

EGAÑA, Antonio. *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*. Madrid: BAC, 1966.

EGIDO, Teófanos, Javier BURRIEZA, Manuel REVUELTA. *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004.

ELLIOT, John H. *Empire of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830*. New Haven, London: Yale University Press, 2006.

_____. *Imperial Spain 1469-1716* [1963]. London: Edward Arnold (Publisher) Limited, 1981.

_____. *Spain, Europe and the Wider World, 1500-1800*. New Haven- London: Yale University Press, 2009.

_____. *The Old World and the New 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

ENRICH, Francisco. *Historia General de la Compañía de Jesús en Chile*, II voll. Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal, 1891.

ERRAZURIZ, Crescente. *Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1908.

- ESTENSSORO, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750)*. Lima: I.F.E.A./Instituto Riva-Agüero, 2003.
- ESTEVE BARBA, Francisco. *Historiografía indiana*. Madrid: Editorial Gredos, 1964.
- EYZAGUIRRE, Jaime. *Fisonomía histórica de Chile* [1948]. Santiago: Editorial Universitaria, 2004.
- FABRE, Pierre-Antoine e Bernard VINCENT (études réunies par). *Missions religieuses modernes. Notre lieu est le monde*. Roma: École Française de Rome, 2007.
- FABRE, Pierre-Antoine e Catherine MAIRE (a cura di). *L'antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- FABRE, Pierre-Antoine. *Ignace de Loyola: le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI siècle*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Librairie philosophique J. Vrin, 1992.
- FEINGOLD, Mordechai (ed.). *Jesuit Science and the Republic of Letters*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2003.
- FERREIRA, Francisco. *Vida del P. Diego de Rosales*. Santiago: Imprenta Santiago, 1890.
- FOERSTER, Rolf. *Jesuitas y Mapuches: 1593-1767*. Santiago: Editorial Universitaria, 1996.
- FRANCO, José Eduardo. *O mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, vol. I. *Das Origen sao Marques de Pombal*. Lisboa: Gradiva, 2006.
- FUNKESTEIN, Amos. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. *Storia del Collegio Romano*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1954.
- GEERTZ Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- _____. *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- GERBI, Antonello. *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica, 1750-1900*. Milano: Adelphi, 2000.
- GIARD, Luce et Louis de VAUCELLES, S.J. (sous la direction de). *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Editions Jérôme Million, 1996.
- GINZBURG, Carlo. *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba* [1989]. Torino: Einaudi, 2008.
- _____. *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*. Milano: Feltrinelli, 2006.
- _____. *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia* [1986]. Torino: Einaudi, 2000.
- GLIOZZI, Giuliano. *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia. 1977.

GÓNGORA, Mario. *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1998.

_____. *El Estado en el Derecho indiano: época de fundación (1492-1570)*. Santiago: Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, 1951.

_____. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Editorial Universitaria, 2010.

GONZÁLEZ, Carlos e Hugo ROSATI. *Maulican y Francisco: enemigos-amigos en el Arauco del siglo XVII*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008.

GRAFTON, Anthony. *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Cambridge (Ma): The Belknap Press of Harvard University Press, 1992.

GRAY Edward G. *New World babel. Languages and Nations in Early America*. Princeton: University Press, 1999.

GREGORY, Brad. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999.

GRUZINSKI, Serge e Louise BÉNAT-TACHOT. *Passeurs culturels. Mécanisme de métissage*. Paris: Presses Universitaires de Marne-la-Vallée, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.

GRUZINSKI, Serge e Nathan WACHTEL. *Le Nouveau Monde Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996.

GRUZINSKI, Serge. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: Editions de la Martinière, 2004.

_____. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.

_____. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris : Gallimard, 1988.

_____. *Quelle heure est-il là-bas: Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

GUARDA, Gabriel. *Flandes indiano. Las fortificaciones del Reino de Chile, 1541-1826*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1990.

GUBBIT, Geoffrey. *The Jesuit Myth*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

GUIDETTI, Armando. *Le missioni popolari. I grande gesuiti italiani. Disegno storico-biografico delle missioni popolari dei gesuiti d'Italia dalle origini al Concilio Vaticano II*. Milano: Rusconi, 1988.

GUILLÉN, Edmundo. *Versión Inca de la Conquista*. Lima: Editorial Milla Batres, 1974.

HANISCH, Walter. *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)*. Santiago, Editorial Andrés Bello, 1972.

_____. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*. Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1974.

_____. *El historiador Alonso de Ovalle*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1976.

HANKE, Lewis. *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*. London: Hollis and Carter, 1959.

HERNÁNDEZ, José e Rodrigo MORENO (a cura di). *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Sevilla: CSIC, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2005.

HERNANDEZ, Pablo S.J. *El Padre Luis de Valdivia SJ. Con nuevos documentos*. Santiago: Imprenta Chile, 1908.

_____. *Misiones del Paraguay. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, II voll. Barcelona: G. Gili, 1913.

HERTZ, Robert. *La preminenza della destra e altri saggi*. Torino: Einaudi, 1994.

HINZ, Manfred (a cura di). *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*. Roma: Bulzoni Editore, 2004.

History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992, a cura di Jonathan HILL. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

HÖPFL, Harro. *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. New York: Cambridge University Press, 2004.

IMBRUGLIA, Girolamo. *L'invenzione del Paraguay: studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*. Napoli: Bibliopolis, 1983.

JARA, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios [1961]*. Santiago: Editorial Universitaria, 1981.

JOCELYN-HOLT, Alfredo. *Historia General de Chile I. El retorno de los Dioses*. Santiago: Editorial Planeta, 2000.

_____. *Historia General de Chile II. Los césares perdidos*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2004.

_____. *Historia General de Chile III. Amos y patricios*, vol. III. Santiago: Planeta, 2007.

JONSEN, Albert e Stephen TOULMIN. *The abuse of casuistry: a historical of moral reasoning*. Berkeley: University of California Press, 1989.

JUARQUE, Francisco. *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, vol. V. Madrid: Imprenta de Gabriel Pedraza, 1909.

KEUM KIM, Sang. *Strange Names of God. The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Response to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York: Peter Lang, 2004.

KLEINBERG, Aviad. *Storie dei Santi. Martiri, asceti, beati nella formazione dell'Occidente*. Bologna: Il Mulino, 2007.

KORTH, Eugene H. *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700*. Stanford: Stanford University Press, 1968.

LACOUTRE, Jean. *Jésuites. Une multibiographie. I. Les Conquérants*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

_____. *Jésuites. Une multibiographie. II. Les Revenants*. Paris: Éditions du Seuil du Seuil, 1992.

LÁZARO, Carlos. *Las fronteras de América y los Flandes indianos*. Madrid: CSIC, 1997.

Le Brésil de Montaigne: le Nouveau Monde des Essais (1580-1592), choix de textes, introduction et notes de Frank LESTRINGANT. Paris: Chandeigne, 2005.

Leer en tiempos de la Colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España, a cura di Idalicia GARCÍA e Pedro RUEDA. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México: Joaquín Mortiz, 1964.

_____. *Visión de los vencidos* [1959]. La Habana: Casa de las Américas, 1969.

LEROY, Michel. *Le mythe jésuite*. Paris: PUF, 1992.

LEVILLIER, Roberto. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*. Madrid: 1935.

LOCKHART, James e Stuart B. SCHWARTZ. *Early Latin America. A History of Colonial Spanish America and Brazil* [1983]. New York: Cambridge University Press, 1988.

LOPETEGUI, León. *El padre José de Acosta, S.I., y las misiones*. Madrid: CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942.

LÓPEZ, Antonio e Carmen MANSO. *Cartografía del siglo XVIII. Tomás López en la Real Academia de la Historia*. Madrid: RAH, 2006.

Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuet, 2010.

LOZANO, Julián J. *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2005.

LUONGO, Carlo. *Silvestro Landini e le nostre Indie: un pioniere delle missioni popolari gesuitiche del Cinquecento*. Scandicci: Firenze Atheneum, 2008.

MARIA VISCARDI, Giuseppe. *Tra Europa e Indie di quaggiù. Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

MARTINA, Giacomo e Ugo DOVERE (a cura di). *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento* [Atti del X Convegno di Studi dell'Associazione dei Professori di Storia della Chiesa]. Roma: Edizioni Dehoniane, 1996.

MARYKS, Robert A. *Saint Cicero and the Jesuits: the Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot: Ashgate, 2008.

_____. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*. Leiden-Boston: Brill, 2009.

MARZAL, Manuel e Luis BACIGALUPO (a cura di). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549-1773*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andino, 2007.

MARZAL, Manuel. *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

_____. *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*, 2 voll. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992-1994.

MCCOOG, Thomas M. *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture, 1573-1580*. Roma-St. Louis: Institutum Historicum Societatis Iesu, The Institute of Jesuit Source, 2004.

MEDINA, José Toribio. *Historia de la literatura colonial de Chile*, vol. II. Santiago: Imprenta de la Librería de El Mercurio, 1878.

_____. *La instrucción pública en Chile. Desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de S. Felipe*, vol. I. Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1905.

MELIÀ, Bartolomeu. *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica*. Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch, Centro de cultura missioneira, 1995.

MERLUZZI, Manfredi. *Politica e governo nel nuovo mondo. Francisco de Toledo viceré del Perù (1569-1581)*. Roma: Carocci, 2003.

MEZA VILLALOBOS, Néstor. *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*. Santiago: Instituto de Investigaciones históricas-culturales, Universidad de Chile, 1951.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MIR, Miguel. *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, vol. II. Madrid: Imprenta de Jaimes de Ratés Martín, 1913.

Misión a las indias: de Roma a Lima. La misión a las indias, 1619 (razón y visión de una peregrinación sin retorno, por el Padre Gregorio Pallas), a cura di José Jesús HERNÁNDEZ. Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2006.

MITRE, Bartolomé. *Lenguas Americanas. Estudio bibliográfico-lingüístico de las obras del P. Luis de Valdivia sobre el araucano y el allentak, con un vocabulario razonado del allentak*. La Plata: Talleres de Publicaciones del Museo, 1894.

MOLINIÉ, Anne, Alexandra MERLE, Araceli GUILLAUME-ALONSO. *Les Jésuites en Espagne et en Amérique: jeux et enjeux du pouvoir (XVIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Sui fondamenti della storia antica*. Torino: Einaudi, 1984.
- MONTECINOS, Sonia. *Madres y Huachos. Alegorías del Mestizaje Chileno* [1991]. Santiago: Editorial Catalonia, 2007.
- _____. *Sangres Cruzadas. Mujeres chilenas y mestizaje*. Santiago: SERNAM, 1993.
- MORENO, Rodrigo. *Misiones en Chile Austral: los jesuitas en Chiloé 1608-1768*. Sevilla: CSIC, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2007.
- MOTTA, Franco. *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- MOURA RIBEIRO, Carlos Alberto de. *Ligne de Foi: La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris: Honoré Champion, 2009.
- MUNGELLO, David. *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart-Wiesbaden: F. Steiner-Verlag-GMBH, 1985.
- NEGRO, Sandra e Manuel MARZAL. *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial* [1997]. Lima-Quito: Pontificia Universidad Católica del Perú, Abya-Yala, 2000.
- Netherlandish Books*. Leiden: Brill, 2011.
- NICCOLI, Ottavia. *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*. Bari: Laterza, 2007.
- O'GORMAN, Thomas. *Jesuit Obedience from Law to Life*. Loyola of House Studies: Ateneo de Manila University, 1971.
- O'MALLEY, Jhon W. *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- O'PHELAN, Scarlett e Carmen SALAZAR-SOLER (a cura di). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI-XIX*. Lima: Institut Français d'Études Andines, Instituto Riva Agüero, 2005.
- OLLÉ, Manuel. *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- OPERÉ Fernando. *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- PAGDEN, Antohny. *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- _____. *Peoples and Empires. Europeans and the Rest of the World, from Antiquity to the Present*. London: Phoenix Press, 2002.
- _____. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1982.

PARKER, Charles H. *Global Interaction in the Early Modern Age*. Cambridge: Cambridge University, 2010.

PARKER, Geoffrey. *Un solo re, un solo Impero: Filippo II di Spagna*. Bologna: Il Mulino, 1998.

_____. *España y la rebelión de Flandes*. Madrid: Nerea, 1989.

_____. *La gran estrategia de Felipe II*. Madrid: Alianza, 1998

_____. *The Army of Flanders and the Spanish road, 1567-1659. The Logistics of Spanish victory and defeat in the Low countries' wars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *The Military Revolution. Military innovation and the Rise of the West, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PARRA, Freddy. *El reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza, BJCh*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Instituto de Historia-Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012.

PASTORE, Stefania. *Un'eresia spagnola: Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*. Firenze: Olschki, 2004.

PAVONE, Sabina. *L'astuzia dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*. Roma: Salerno editrice, 2000.

PINTO, Jorge, Maximiliano SALINAS, Rolf FOERSTER. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización en Chile*. Temuco: Universidad de la Frontera, 1991.

PIRAS, Giuseppe. *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.

PO-CHIA HSIA, Ronnie. *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*. Bologna: Il Mulino, 2001.

_____. *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*. London-NewYork: Routledge, 1989.

PRIETO, Andrés I. *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 2011.

PROSPERI, Adriano (a cura di). *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*. Pisa: Edizione della Normale, 2006.

_____. *America e Apocalisse e altri saggi*. Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999.

_____. *Giustizia Bendata. Percorsi storici di un'immagine*. Torino: Einaudi, 2008.

_____. *Misericordie. Conversazioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età Moderna*. Pisa: Edizioni della Normale, 2007.

_____. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari [1996]*. Torino: Einaudi, 2009.

QUARLERI, Lía. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.

RAFAEL, Vicente L. *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1988.

RICARD, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523-1572* [1933]. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1966.

ROSA, Mario. *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*. Bari: De Donato, 1976.

ROSCIONI, Gian Carlo. *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Torino: Einaudi, 2001.

RUIZ-ESQUIDE Andrea. *Los indios amigos en la frontera araucana*. Santiago: DIBAM, 1993.

SALVIUCCI, Lydia. *L'Imago Primi Saeculi [1640] e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

SANTOS, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid: MAPFRE, 1992.

SCADUTO, Mario. *L'opera di Francesco Borgia (1565-1572). Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. V. Roma: La Civiltà Cattolica, 1992.

_____. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez: il governo, 1556-1565*. Roma: La Civiltà Cattolica, 1964.

SCAGLIONE, Aldo. *The Liberal Arts and the Jesuit College System*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1986.

SCHULLER, Rudolph R. *Discovery of a Fragment of the Printed Copy of the Work on the Millcayac Language*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University vol. III: 5. Cambridge, Mass.: Published by the Museum, 1913.

SCHWARTZ, Stuart. *Implicit Understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SELWYN, Jennifer D., *A Paradieses Inhabited by Devils. The Jesuits Civilizing Mission in Early Modern Naples*. Aldershot: Ashgate, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2004.

SEVERIN, Tony. *Mercurian: un grand Belge. Curé Ardennais, Général des Jésuites*. Liège: H. Dessain, 1946.

SGARBI, Marco (a cura di). *Francisco Suárez and his legacy: the Impact of Suarezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*. Milano: Vita e Pensiero, 2010.

SOLAR, Eduardo. *Semblanzas literarias de la colonia*. Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1970.

SORREL, Christian e Frédéric MEYER. *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle* [Actes du Colloque de Chambéry, 18-20 mars 1999]. Chambéry: Institut d'Études Savoyennes-Université de Savoie, 2001.

SPENCE, Jonahthan D. *Il Palazzo della memoria di Matteo Ricci*. Milano: Adelphi, 2010.

STANDAERT, Nicolas. *L'“autre” dans la mission: leçons à partir de la Chine*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2003.

SUBIRATS, Eduardo. *El continente vacío*. México, D.F.: Siglo veintiuno editores, 1994.

SUESS, Paulo (coord). *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Editorial Vozes, 1992.

TEMPÈRE, Delphine. *Vivre et mourir sur les navires du Siècle d'Or*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2009.

TEPASKE, John Jay e Herbert KLEIN. *The Royal Treasuries of the Spanish Empire in America*, vol. 3. Durham: Duke University Press, 1982.

The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning, edited by David E. MUNGELLO. Monumenta Serica Monograph Series XXXIII. San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994.

The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773, edited by John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY. Toronto: University of Toronto, 1999.

The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773, edited by John W. O'MALLEY, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY. Toronto: University of Toronto, 2006.

TINEO, Primitivo. *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990.

TODOROV Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1987.

TURNER, Victor. *The ritual process. Structure and anti-structure* [1969]. New York: Aldine de Gruyter, 1995.

URBINA, Ximena. *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, DIBAM, 2009.

VAN GENNEP, Arnold. *The rites of passage* [1909]. Chicago: University Chicago Press, 1960.

VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, voll. IV. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963-1965.

VICTOR DE BAVAY, Charles. *Josse de Damhouder, conseiller des domaines et finances de Charles V et Philippe II*. Bruxelles: Devroye, Imprimeur du roi, 1852.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín. *Lautaro y sus tres campañas contra Santiago, 1553-1557: estudio biográfico según nuevos documentos*. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio, 1876.

- ____. *Obras completas de Vicuña Mackenna*, vol. XII. Santiago: Universidad de Chile, 1939.
- VILLALOBOS, Sergio (et al.). *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica, 1982.
- ____. *Araucanía. Temas de historia fronteriza*. Temuco: Ediciones de la Universidad de la Frontera 1987.
- ____. *Historia del pueblo chileno*, vol. IV. Santiago: Editorial Universitaria, 2000.
- ____. *Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1995.
- WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)*. Paris: Gallimard, 1971.
- WAYNE POWELL, Phillip. *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, trad. allo spagnolo Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: Editorial SB, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Note sul Ramo d'Oro di Frazer* [1931]. Milano: Adelphi, 1975.
- WORCESTER, Thomas (edited by). *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- YATES, Frances A. *L'arte della memoria* [1966], traduzione di Albano BIONDI. Torino: Einaudi, 1993.
- YUN CASALILLA, Bartolomé. *Marte contra Minerva. El precio del imperio español, c. 1450-1600*. Barcelona: Crítica, 2004.
- ZAPATER, Horacio. *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1992.
- ZARRI, Gabriella (a cura di). *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina* [Atti del seminario di Roma 21-22 giugno 2001]. Galatina: Congedo Editore, 2003.
- ZAVALA, José Manuel. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia* [2000]. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011.
- ZUPANOV, Ines G. *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*. Michigan: The University of Michigan Press, 2005.

c) Tesi

- ARACENA, Beth K. *Singing Salvation: Jesuit Musics in Colonial Chile, 1600-1767*. Chicago: Phd Thesis University of Chicago, 1999.
- EIM, Stefan. *The Conceptualization of Mapuche Religion in Colonial Chile (1545-1787)*. Heidelberg: Phd Thesis Universität Heidelberg, 2010.

EL ALAOUI, Youssef, *Jésuites, morisques et indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de Rouen UFR lettres et sciences humaines, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1998, II tomes.

ENCISO, Isabel. *Linaje, poder y cultura. El virreinato de Nápoles a comienzos del XVII. Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos*. Madrid: Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2002.

GUASTI, Niccolò. *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli espulsi (1767-1798). Politica, economia, cultura*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2005.

MALDAVSKY, Aliocha. *Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640)* [tesi di dottorato]. Paris: Université Paris X-Nanterre, 2000.

NOUALLE, Thierry. *La guerre et l'évangélisation dans l'œuvre du père Diego de Rosales: Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano*, thèse pour l'obtention du doctorat d'Études Ibériques et Ibéro-américaines. Bordeaux : Université de Bordeaux 3, Université des lettres Michel de Montaigne, 2005.

PALMA, Daniel. *La rebelión mapuche de 1598*. Santiago: tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995.

SÁNCHEZ, Macarena. *El cautiverio en el reino de Chile. Convivencia y resistencia en el (des)encuentro hispano-indígena (1598-1726)*. Pontificia Universidad Católica de Chile [in corso].