

El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598¹

Rafael
Gaune

Profesor de la Universidad Andrés Bello (Chile). Licenciado en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile), Magister II de la Università degli Studi Roma (Italia) y candidato a doctor en Historia Moderna de la Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia). Realizará a partir de diciembre de 2013 una estancia posdoctoral en el Max-Planck Institute de Fráncfort (Alemania), sobre las relaciones entre la Santa Sede y Chile en los tiempos de la Guerra Defensiva (1612-1626). Es autor de “Making the Indigenous Speak. The Jesuit Missionary Diego de Rosales in Colonial Chile, 17th Century”, en *Missions and Indigenous Cultures in Latin America* (Cambridge: Cambridge Publishing Scholars, 2013, en prensa) y “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): 358-360. rafael.gaune@unab.cl

Artículo recibido: 31 de julio de 2012

Aprobado: 29 de octubre de 2012

Modificado: 14 de noviembre de 2012

DOI: [dx.doi.org/10.7440/histcrit50.2013.01](https://doi.org/10.7440/histcrit50.2013.01)

¹ Este artículo forma parte de los avances de la tesis doctoral dirigida por el profesor Adriano Prosperi en la Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia). Parte de esta investigación fue financiada por una beca Short-Term Scholar de la University of California en 2011, en la Charles E. Young Research Library (Estados Unidos). El autor agradece la lectura crítica efectuada a la metodología y bibliografía de esta investigación por Claudio Rolle. Asimismo, agradece al profesor Carlo Ginzburg por la orientación bibliográfica.

El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo analizar los primeros cinco años de la presencia de la Compañía de Jesús en Chile. Los jesuitas, entre 1593 y 1598, se posicionaron como un actor relevante en las dinámicas internas de la sociedad utilizando múltiples estrategias, tales como la traducción de la nueva realidad y el examen del contexto sociopolítico. Éstas serán analizadas enfatizando el cruce del contexto local con la dimensión global a través de las prácticas misioneras.

Palabras clave: *Santiago colonial, primeros jesuitas, misiones, traductores.*

The Jesuit as Translator. Organization, Circulation, and Workings of the Society of Jesus in Santiago de Chile, 1593-1598

Abstract:

This text aims to analyze the first five years of the presence of the Society of Jesus in Chile. Between 1593 and 1598, the Jesuits positioned themselves as relevant actors in the internal workings of society by using several strategies, such as the translation of a new reality and the assessment of the sociopolitical context. These will be analyzed while highlighting the intersection between local context and global environment through missionary practices.

Keywords: *Colonial Santiago, first Jesuits, missions, translators.*

O jesuíta como tradutor. Organização, circulação e dinâmicas da Companhia de Jesus em Santiago do Chile, 1593-1598

Resumo:

Este texto tem como objetivo analisar os primeiros cinco anos da presença da Companhia de Jesus no Chile. Os jesuítas, entre 1593 e 1598, posicionaram-se como um ator relevante nas dinâmicas internas da sociedade ao utilizar múltiplas estratégias, tais como a tradução da nova realidade e do exame do contexto sociopolítico. Estas serão analisadas enfatizando o cruzamento do contexto local com a dimensão global por meio das práticas missionárias.

Palabras-chave: *Santiago colonial, primeiros jesuítas, missões, tradutores.*

El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598

Premisas: del viaje a la traducción

La tradición de los jesuitas como traductores ha sido estudiada desde múltiples dimensiones por la historiografía. Gramáticas, vocabularios y diccionarios en diversos idiomas confirman dicha práctica. Con su capacidad para descifrar otras culturas, se especializaron en la técnica de traducir, con el objetivo de cristianizar poblaciones locales y polemizar en torno a conceptos y doctrinas. Un paradigma, en ese sentido, de la traducción como controversia son las composiciones de algunos fragmentos de *Il Principe* y los *Discorsi* de Maquiavelo, realizadas por el jesuita Pedro de Ribadeneira en su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* (1595), en abierta disputa contra el “turbio y ponzoñoso” florentino¹. Otro ejemplo excepcional, desde otra perspectiva, son los libros redactados por Matteo Ricci, *Tianzhushiyi* (*El verdadero significado del Señor del Cielo*), de 1603, y *Tianzujiaoyao* (*Compendio de la doctrina del Señor del Cielo*), de 1605. Estos textos reemplazaron la primera obra cristiana en chino, *Tianzhushilu* (*La verdadera exposición del Señor del Cielo*), escrita por el jesuita italiano Michele Ruggieri, posiblemente con la asistencia de Ricci, en 1584.

Del mismo modo, las discusiones teológicas en torno a las traducciones siempre fueron ásperas. La mayor de todas, sin duda, fue la disputa de los “ritos chinos”², que tuvo como querrela teológica la problemática lingüística y las traducciones realizadas por Ricci, las cuales no fueron

1 Pedro de Ribadeneira, “Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano”, en *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira* (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1868 [1595]), 455.

2 Sigue siendo importante la voz escrita por Joseph Brucker, “Chinoise, Rites”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. II (Paris: Letouzey, 1932), 2364-2391. De la misma forma, David E. Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning* (San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994). Con nuevos documentos encontrados en UCLA, ver: Carlo Ginzburg, “Ancora sui ritichinesi: documenti vecchi e nuovi”, en *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'Inquisizione* (Roma: Scienze e Lettere, 2011), 131-144. Una actualización de la voz “ritos chinos” la realizó Sabina Pavone en *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. III, dirs. Adriano Prosperi, Vincenzo Lavenia y John Tedeschi (Pisa: Edizioni della Normale, 2010), 1324-1327.

aprobadas por su sucesor, el jesuita italiano Niccolò Longobardo. Nociones como *Tian* (cielo), *Shangdi* (señor del alto) y *Tianzhu* (Dios) fueron duramente combatidas en Roma. A esta discusión se sumaron los franciscanos y dominicos que arribaron a China, quienes acusaron a los jesuitas de consentir “ritos idolátricos” del budismo. Las mismas disputas ocurrieron en América colonial con las traducciones desde el español a lenguas indígenas de las palabras “Cristo”, “Virgen”, “Dios”. ¿Cómo traducir estos conceptos fundamentales del catolicismo sin una resignificación de la lengua local? En América, finalmente, se optó por la intraducibilidad de los conceptos cardinales del catolicismo, como delineó José de Acosta en su *De procuranda indorum salute* (1588) al insistir en que las lenguas indígenas no poseían capacidad de abstracción para entender conceptos cristianos, introduciendo en consecuencia las palabras en castellano³.

En América meridional la fortuna del *De procuranda* de Acosta sobre la “pericia necesaria” en las lenguas locales⁴, como también el capítulo vi de las actas del Tercer Concilio Limense (1583)⁵ y la *Doctrina* en quechua y aimara⁶, son tres huellas de la centralidad de esta temática. En el caso específico de Chile, Luis de Valdivia (1561-1642) y su doctrina cristiana de 1606, una traducción imprecisa al mapudungun del catecismo elaborado en el Concilio de Lima⁷, exteriorizan esa problemática. Este trabajo sistematizó las traducciones español-mapudungun iniciadas por Gabriel de la Vega (1567-1605) en su *Diccionario de la lengua chilena* y en *Observaciones para aprenderla con mayor facilidad y elegancia*⁸. En Valdivia, el problema lingüístico y

3 José de Acosta, “*De procuranda indorum salute*”, en *Obras del P. José de Acosta*, ed. Francisco Mateos (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954 [1588]).

4 José de Acosta, “*De procuranda indorum*”, 513.

5 Francesco Lisi, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990), 129.

6 *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).

7 Luis de Valdivia, *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile* (Sevilla: Thomas López de Haro, 1684 [1606]). Sobre la política lingüística en Valdivia ver: María Teresa Aedo, “Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia”, *Acta Literaria* 30 (2005): 97-110. Para analizar la dimensión política de Valdivia, el excelente trabajo de José Manuel Díaz Blanco, *Razón de Estado y Bueno Gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010). En cambio, para la voluntad global de conversión política-religiosa en Valdivia, Guillaume Boccaro, *Los vencedores. Historia del pueblo Mapuche en la época colonial* (Santiago: Universidad Católica del Norte/Ocho Libro Editores/Universidad de Chile, 2009).

8 La *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* atribuye la obra “Arten Grammaticam, Dictionarium, et Annotationes quasdam lingue Chilensis” a Gabriel de la Vega. Ver: Philippe Alegambe y Pedro de Ribadencyra, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* (Roma: Ex Typographia Iacobi Antonij de Lazzaris Varesij, 1676), 273. Vega murió en 1605, un año antes de la publicación del *Arte* de Valdivia. José Toribio Medina exploró la relación entre Vega y Valdivia desde un posible plagio en *Nueve sermones en lengua de Chile por el Padre Luis de Valdivia*, ed. José Toribio Medina (Santiago: Imprenta Elseviriana, 1897), x-xi.

los mecanismos de intraducibilidad se hacen evidentes en la reducción de vocales y consonantes del mapudungun. Sus referencias, como subrayó María Teresa Aedo, eran el español y el latín⁹, sujetando a sus paradigmas lingüísticos el idioma indígena.

Esta visión de los jesuitas como traductores es amplia y ha sido estudiada con grandes resultados por la historiografía¹⁰. Es más, en los documentos redactados por los primeros jesuitas que llegaron a Chile, y recopilados en los volúmenes v y vi de la *Monumenta Peruana* (1970 y 1974), el problema de la mediación lingüística es axiomático¹¹. La producción escrita jesuita en torno a las traducciones, como también las prácticas realizadas por los misioneros en todos los rincones del mundo, confirman la analogía propuesta en el título de este texto. No obstante, ¿la función de traducción queda circunscrita solamente a la dimensión lingüística o es posible reformular esa analogía?¹². En este sentido, el objetivo principal de este artículo es explorar la otra dimensión del traducir, es decir, la función de interpretar.

Esa dimensión de diagnosticar, explicar e interpretar se inscribe en la palabra latina *traducĕre*: hacer pasar de un lugar a otro. Por ese motivo, se dejará de lado la acepción más común: “expresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra”¹³. En el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), la voz “traduzir” parte desde el significado en latín: “llevar de un lugar a otro alguna cosa o encaminarla”¹⁴. Ese “hacer pasar” de un “lugar a otro” soporta también la otra acepción: convertir, mudar, trocar. Tomando como un

9 María Teresa Aedo, “Los textos catequísticos”, 104, y también, María Catrileo, *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1996).

10 Para una mirada general sobre la problemática lingüística en América, ver: 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, 2007), 183-216. Un cuadro sinóptico en contexto europeo en Peter Burke y Ronnie Po-chia Hsia, *Cultural Translation in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Del mismo modo, Ronnie Po-chia Hsia, “Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780”, en *Conversion: Old Worlds and New*, eds. Kenneth Mills y Anthony Grafton (Nueva York: University of Rochester Press, 2003), 87-108, e Ines Županov, “Twisting a Pagan Tongue: Portuguese and Tamil in Sixteenth-Century Jesuit Translations”, en *Conversion: Old Worlds*, 109-139.

11 Una interesante perspectiva sobre Luis de Valdivia como mediador lingüístico en: Gertrudis Payas, José Manuel Zavala y Mario Samaniego, “Al filo del malentendido y la incomprensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”, *Historia* 45: 1 (2012): 69-90.

12 Las analogías como una forma de descifrar personajes y disciplinas han sido estudiadas en importantes escritos. Ver: Susan Sontag, “The Anthropologist as Hero”, en *Against Interpretation and Others Essays* (Nueva York: Picado, 2001), 3-14; Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford: Stanford University Press, 1988); Carlo Ginzburg, “L’inquisitore come antropologo”, en *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto* (Milán: Feltrinelli, 2006), 270-280; Adriano Prosperi, “L’inquisitore come confessore”, en *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, ed. Paolo Prodi (Bologna: Il Mulino, 1994), 187-224.

13 *Diccionario de la lengua española*, vol. II (Madrid: Real Academia Española, 1992), 2004.

14 Voz “traduzir” en: Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer (Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1998 [1611]), 972.

fragmento de análisis esa dimensión filológica de “traducir”, se analizarán los primeros jesuitas que llegaron a Chile en 1593 como traductores de su tiempo. Antes de convertir el espacio, los cuerpos y las almas, debieron interpretar el nuevo espacio, la nueva sociedad y los nuevos problemas de cristianización.

La función de traducir una nueva realidad fue la que estimuló a los jesuitas a pasar desde una ocupación misionera, como era el objetivo inicial en 1593, hacia una Compañía inmersa en las dinámicas internas de la sociedad chilena. Hay que transitar los recorridos de ese cambio, individualizando los documentos claves, pues ofrecen las pistas sobre cómo operaron los primeros jesuitas. Desde los discursos misioneros de la precariedad espiritual del reino se transitó hacia una Compañía inmersa en las coyunturas políticas, económicas y culturales, cambiando en consecuencia los objetivos preliminares de su llegada a Chile.

Los tiempos de la “traducción jesuita” se puede encuadrar temporalmente desde el arribo, en 1593, hasta la muerte del gobernador Martín García Oñez de Loyola, en 1598, y el inicio de la rebelión general en el sur del Biobío¹⁵. En este cuadro temporal la única obra material jesuita, gracias a las donaciones del terreno por parte de la élite santiaguina, fue el Colegio Máximo de San Miguel en Santiago, que comenzó a impartir lecciones de gramática, filosofía y teología a los hijos de la élite y miembros de otras Órdenes, en 1594¹⁶.

1. Santiago como laboratorio

El período de traducción comenzó en el barco desde el Callao a Coquimbo. El notable documento escrito por Luis de Valdivia sobre el primer viaje a Chile en 1593¹⁷, fechado desde el 9 de febrero hasta el 19 de marzo, ofrece algunas huellas sobre el imaginario religioso

15 Francis Goicovich, “Alianzas geoétnicas en la segunda rebelión general: génesis y dinámica de los *vutannapus* en el alzamiento de 1598”, *Historia* 39: 1 (2006): 93-154.

16 Una historia general de los colegios jesuitas en Chile aún no se ha realizado. Para datos y fechas ver: Francisco Mateos, ed., *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600*, vol. II (Madrid: csc, 1944), 347-372; Francisco Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, vol. I (Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal, 1891), 33-36; 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; Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid: Razón y Fe, 1913), 668-690; Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, vol. I (Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963). Una historia particular del Colegio de Concepción en 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* 136 (2006): 167-200.

17 La carta de Luis de Valdivia del 28 de marzo de 1593, escrita desde Coquimbo e incluida por Arriaga en la carta anua enviada a Acquaviva en 1594, en: Antonio Egaña, *Monumenta Peruana*, vol. V (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1970 [1592-1595]), doc.122: 458-462.

de los misioneros¹⁸. Sin embargo, no se puede situar como un diagnóstico certero del nuevo contexto. Fue en ese documento, por ejemplo, donde escribió la frase que se ha convertido en un lugar común interpretativo de su actividad misionera: “yo hice de la necesidad virtud, ofreciendo mi vida por la conversión del valle de Arauco”¹⁹.

Los primeros jesuitas en Chile, Baltasar de Piñas como Superior, Luis de Valdivia, Gabriel de la Vega, Luis de Estella, el chileno Hernando de Aguilera y los dos Hermanos coadjutores, Miguel de Teleña y Fabián Martínez, arribaron el 12 de abril a Santiago recibidos por los dominicos²⁰. Posteriormente se unió el chileno Juan de Olivares. El Superior Piñas, en palabras de Alonso de Ovalle, una vez acomodados en Santiago, se dirigió a las autoridades civiles y religiosas presentes, explicando que su finalidad en Chile era “no hacer asiento fijo en ninguna, sino discurrir por todas”²¹.

Era un viaje en el cual no debían establecer residencias fijas; por el contrario, se estipuló desde Perú como un desplazamiento de predicación, reconocimiento y misión volante²². La extensa carta de Pablo José de Arriaga dirigida a Claudio Acquaviva, escrita el 6 de abril de 1594, trazó algunos indicios de la llegada a Santiago: “se proveyeron, cuanto se 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”²³.

18 He trabajado ese documento desde una perspectiva de la espiritualidad en Valdivia: Rafael Gaune, “*Flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia*”, en *Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*, eds. René Millar y Roberto Rusconi (Roma: Viella, 2011), 383-406.

19 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc.112: 459.

20 “Los primeros padres que vinieron a este reyno que fueron el P. Baltasar 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 estuvieron hasta 12 de mayo del dicho año en el qual día se compraron las cassas en que al presente vivimos al mariscal Martin Ruiz de Gamboa en 3600 p. de oro de contrata que se pagaron en limosna que hicieron varios sujetos de esta ciudad”, en Archivo Nacional Histórico (AN), Santiago-Chile, Fondo *Capitanía General*, vol. 30, f.71.

21 Alonso de Ovalle, *Histórica Relación del Reino de Chile* (Roma: Francisco Cavallo, 1646), 337. Pedro Lozano repite lo mismo de Ovalle: “Juntos, pues, los referidos Personages, se introduxo a hablarles, dando razon del Instituto de la Compañía, que es discurrir sin descanso por todas partes del Mundo siendo la mayor razon de vivir en este, o en aquel lugar la mayor necesidad de las almas”, en *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, vol. I (Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, 1754), 158. Asimismo, ver: Francisco Enrich, *Historia de la Compañía*, vol. I, 18-25; Walter Hanisch, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile* (Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1974), 7.

22 La *Crónica Anónima* ofrece indicios sobre este punto: “[...] el fin a que nos enviaban nuestros Sup., era a misión, mas 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”, vol. II, 351.

23 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc.112: 457.

En ese sentido, ¿cómo en un par de años se transitó desde el “no hacer asiento fijo” y “discurrir” por todas partes, hacia una Compañía inmersa en las dinámicas coloniales? Si se tienen como referencia la misma formación de la Compañía y los documentos generados por los “primeros jesuitas”²⁴, es innegable que cuando se predisponían a viajar a un lugar, enviados por un Superior, se pasaba rápidamente del viaje al establecimiento; por lo demás, una finalidad de la misión moderna²⁵. Uno de los objetivos de la Compañía no sólo era la salvación de las almas y el cuerpo, sino también la reducción de los espacios, que necesariamente se concretaba con la fundación de iglesias, colegios, noviciados, residencias y misiones.

Posibles respuestas al movimiento desde una Compañía exploratoria de un nuevo territorio hacia una Orden inmersa en los andamiajes coloniales, el historiador español José Manuel Díaz Blanco las sitúa en las relaciones que establecieron con la élite de Santiago colonial, como también en la función de Luis de Valdivia como rector, que lo posicionó en un importante referente en la ciudad desde 1595²⁶. Díaz reconstruye factualmente, centrándose en Valdivia, las intrincadas relaciones con la élite santiaguina. Las sustanciales donaciones para el Colegio de Santiago, por parte de Andrés de Torquemada y Agustín Briceño, son pruebas de esa amistad²⁷. La buena relación en un comienzo con los dominicos, que hospedaron a los misioneros luego de su viaje, y enviaron estudiantes a las lecciones, manifiesta también un ambiente positivo en favor de los visitantes. Sin embargo, las relaciones con la élite, las donaciones materiales, y los personajes influyentes en el contexto urbano, no fueron prácticas exclusivas de los jesuitas. Entonces, ¿qué realizó la Compañía de Jesús para que ese cambio fuese tan efectivo? La inserción territorial de

24 Para un análisis de los documentos fundacionales ver el fundamental libro de John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

25 Adriano Prosperi, “L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1992): 189-220; John W. O'Malley, “Mission and the Early Jesuits”, *Ignatium Spirituality and Mission. The Way Supplement* 79 (1994): 3-10.

26 José Manuel Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 48-77.

27 Sobre las donaciones y el apoyo material a la Compañía en Chile, estudiar los siguientes documentos: “Autos de escritura de Venta. Santiago de Chile”, 12 de mayo 1593, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 81: 266-270; “Memoria de los donativos al Colegio de Santiago de Chile”, 19 de abril 1593, en Biblioteca Nacional de Chile (BNC), Santiago-Chile, Fondo *Manuscritos Medina* (Mss. M), vol. 95, ff.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”, en AN, Fondo *Jesuitas*, vol. 124, ff.28-31; “Agustín Briceño y Andrés de Torquemada. Escritura de donación”, 16 de octubre 1595, en BNC, Mss. M, vol. 305, ff.185-187; “Martín García. Escritura”, 20 de febrero 1598, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. vi, doc. 140; “Andrés de Torquemada. Escritura”, 13 de abril de 1598, en *Monumenta*, vol. vi, doc. 142; “Andrés de Torquemada a Luis de Valdivia”, 24 de enero 1599, en AN, Fondo *Escribanos*, vol. 26, ff.41-42; “Catálogo de los bienhechores de este colegio de San Miguel”, en AN, *Jesuitas*, vol. 124, ff.5-10.

la Compañía no sólo se debió al sustento material, sino a la profunda traducción e interpretación que hicieron de la sociedad. En definitiva, fue un ejercicio misionero el que los consolidó como los principales operadores evangélicos y, del mismo modo, los estableció en Chile. Ahora bien, y a partir de esa premisa analítica, es importante preguntar cuál fue ese ejercicio misionero.

Desde un inicio, los recién arribados hicieron una profunda taxonomía de la realidad. La división de los cuerpos, la separación del tiempo y la búsqueda de la salvación de las almas fueron los tres pilares de ese ejercicio. Es desde aquí que emerge la capacidad de traducción de las nuevas problemáticas: hacer llevar a Chile hacia otro lugar. Entendieron que no todo pasaba por la precariedad material, la lejanía de Chile y la guerra, sino por la precariedad espiritual de todos los estamentos de la sociedad, incluidos los españoles. Aunque no todo fue un proceso cómodo y en más de una ocasión se vieron enfrentados a serios contratiempos; por ejemplo, Roma, que frenaba los deseos de nuevas fundaciones; jesuitas que partían hacia Lima; otros que deseaban escapar de Chile; la justificación legal-teológica de la esclavitud luego de la rebelión indígena de 1598; y, sobre todo, los territorios indígenas a los cuales no tenían acceso.

Dejando el tono triunfante y heroico de los documentos sobre la “expansión periférica” en Chile²⁸, las preguntas deben dirigirse hacia las acciones de los personajes que tradujeron esa realidad —es decir, cómo confluyeron esas prácticas en el establecimiento definitivo de la Compañía—, y reconstruir los recorridos de los primeros misioneros y sus estrategias. La cronología, en ese sentido, no es estéril analíticamente.

Una primera decisión inteligente fue elegir a Piñas como Superior de la misión: un misionero con vasta experiencia fue el primero en hacer acertados diagnósticos sobre Chile. En 1555 estaba en Zaragoza cuando la Compañía era perseguida; posteriormente, introdujo las misiones en Cerdeña y viajó con el primer grupo en 1568 a Lima. Provincial de Perú y Rector del Colegio de Lima, en 1593 se encontraba en Santiago de Chile²⁹. La experiencia como un factor para establecer territorialmente a la Compañía siempre fue subrayada por Acquaviva y, especialmente, cuando se refería a Piñas; así lo hizo saber a la Provincia en dos cartas de 1592 y 1594³⁰. Esa experiencia misionera se manifestó en un documento del 16 de junio de 1593, texto enviado a Lima y adjunto a la carta anua del 94, donde la prudencia

28 Se ha analizado la organización y expansión hacia Chile desde la perspectiva analítica del “deseo de las indias” en 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.

29 Una biografía apologética de Baltasar de Piñas en Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús*, vol. 1, 172-93.

30 “Carta del 3 de agosto de 1592”, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 61: 169; “Carta del 4 de julio 1594”, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 136: 538.

marcó la palabra escrita de Piñas. Se refirió al “fruto” que esperaban recolectar entre los indígenas, aunque pronosticó “dificultades” y “contradicciones”³¹. Finalmente, en ese mismo escrito, notificó a Lima y Roma que decidió asentar un Colegio como punto de mediación para potenciales misiones. Así, lo confirma la *Crónica Anónima* de 1600:

“El P. Piñas como quien tenía las cosas presentes, consideró el estado del reino y peligros de él, juzgó que era lo más conveniente asentar en esta ciudad y que en ella se hiciese un seminario de donde después saliesen 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”³².

Piñas no sólo pensó en asentar el colegio en Santiago y desde ahí comenzar las misiones, sino también en ganar la “voluntad de los padres” de los hijos de la élite y, del mismo modo, retribuir la hospitalidad de dominicos y franciscanos³³. Antes de eso, en la misma semana en la cual llegaron (Semana Santa, 1593) realizaron un ejercicio que sería aplicado en el disciplinamiento religioso: la organización del tiempo, que devino en una efectiva metodología de cristianización para los jesuitas. Marcar los días, las horas y el tiempo de la conversión como se hizo el Jueves Santo con las predicaciones de Piñas en la Catedral y de Estella en el Convento de Nuestra Señora de la Merced. Valdivia, por su parte, realizó la procesión del domingo desde la iglesia de Santo Domingo, y los misioneros Aguilera y Vega se ocuparon de los dominicos³⁴.

Hay un fragmento importante en la carta de Piñas que hace referencia a que la nueva Casa de la Compañía podía “acomodarse a modo religioso”³⁵. Pero, ¿acomodarse a qué? No sólo se refería a la forma de concebir el nuevo terreno como un espacio religioso que debía

31 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 112: 463-464.

32 *Crónica Anónima*, vol. II, 351-352.

33 “La ciudad pide con grande instancia que comencemos luego a leer y que todos pidan 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”, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 112: 465.

34 *Crónica Anónima*, vol. II, 351.

35 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 112: 465.

proyectar esa condición. De forma sutil, el Superior indicó la conquista del espacio por parte de los jesuitas: cercano a la plaza de armas y, sobre todo, lejano de otras iglesias o monasterios. A pesar de la precariedad material, ser recién llegados e instalarse cerca del centro de poder fue un valioso simbolismo que conquistaron tempranamente³⁶.

El recorrido de Piñas por Chile fue breve. Aunque aparece en el catálogo de 1595 en Chile³⁷, realizado el 14 de marzo, el mismo mes viajó a Lima. Lo interesante de ese catálogo de “casas y personas” es que en 1595, para la provincia peruana, Chile se consideraba una “misión”. Otra huella importante de la lectura del catálogo es que Luis de Estella había dejado Chile, siendo catalogado en el Colegio de Lima³⁸. Piñas asentó el Colegio en dos años, recibió donaciones, proyectó una iglesia y dejó a Valdivia como rector; sin embargo, no pudo concretizar su principal propósito: diagnosticar el sur, los problemas de la guerra y convertir a los “infeles”.

Si Piñas insistió en la organización material en su carta, Valdivia ágilmente comenzó a dirigir su atención hacia otros inconvenientes. En dos textos, escritos entre el 19 de junio y septiembre del 93, surgió la organización del espacio, el tiempo y los cuerpos: indígenas, españoles y negros fueron clasificados y reagrupados para su conversión. No sólo se debía conquistar su lengua, sino también su tiempo, iniciando en consecuencia una conversión grupal, rápida, e individualizando superficialmente las dificultades. Es más, por primera vez aparece la individualización étnica de un grupo indígena: los huarpes³⁹. Valdivia afirmó que estaba aprendiendo su idioma, y publicó en Lima, en 1607⁴⁰, un confesionario en *millcayac* y una doctrina cristiana en *allentiak*, con la intención de “conservar los indios de Cuyo”.

36 “Buscáronnos 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 vajos muy bien labrados y puédanse muy fácilmente acomodar a modo relijioso, sin que sea menester edificar mas que una iglesia raçonable”, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 112: 465.

37 “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”, en Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma-Italia, Fondo *Perú*, vol. 4, f.47.

38 “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”, en ARSI, *Perú*, vol. 4, f.33.

39 Población diezmada por la esclavitud y la forzosa migración desde Cuyo y San Juan a Santiago. Sobre esta temática: Jaime Valenzuela, “Indígenas andinos en Chile colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII)”, *Revista de Indias* LXX: 250 (2010): 749-778.

40 “Ay aquí unos indios de gran compasión, que son los guarpes: estos son indios de la sierra, lo masdello infeles; [...] he aprender su lengua que me parece fácil, aunque la e dejado hasta enterarme mas en la lengua general”, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 112: 467-468.

El “conservar” no es un elemento retórico sin relevancia, pues pasó de circunscribir en la carta de marzo todos los problemas de Chile en el “valle de Arauco” al individualizar otros sujetos que debían ser convertidos y “conservados” en un contexto más allá de la guerra. Santiago era en esos momentos un laboratorio para los jesuitas. Una cantera abierta en la que convergían distintos idiomas, diversos indígenas, y que encontró en el primer Valdivia un misionero donde se conjugaron las dos dimensiones filológicas del “traducir”; en otras palabras, la traducción formal que se reflejó en los dos textos publicado en Lima (1606 y 1607), y el intérprete del nuevo contexto.

Es así como ese “conservar” encontró en las prácticas rituales de los cantos, las procesiones y los simbolismos católicos una temprana conversión adaptada a cada uno de los estamentos que confluyeron en Santiago. Y esa conversión se organizó con gran disciplina por los jesuitas, evidenciándose, por ejemplo, en la división del trabajo misionero: Estella catequizaba a los “niños españoles”; Vega, a los “morenos”; y Valdivia, a los huarpes y mapuches, traídos desde el sur. La catequización a los indígenas era en su lengua, enseñándoles algunos “misterios” y comenzando la circulación material de regalos. Asimismo, se utilizó la plaza principal como punto de convergencia y de contabilización de los indígenas cristianizados, que, según las palabras de Valdivia, fluctuaban entre cuatro y diez mil.

La exageración es parte constituyente de la literatura misionera, que deviene una estrategia retórica para demostrar una efectividad misionera y seducir a los lectores⁴¹. Situada en una frágil línea entre veracidad y falsedad, de igual forma exterioriza una realidad: el tránsito desde las generalizaciones y dificultades materiales del asentamiento jesuita hacia la individualización, la clasificación y la contabilización de las almas. Conversión, en estos primeros años, reducida a un disciplinamiento de la ritualidad exterior indígena. En ese sentido, las palabras “fruto” y “mudanzas”, que tantas veces emergen en los documentos, en un inicio fueron el control y sujeción, para posteriormente aproximarse a una cristianización más profunda.

Un fragmento de una carta escrita por Valdivia, fechada en septiembre de 1593, es fundamental para entender las estrategias de los primeros misioneros. No bastaba con la agrupación, la contabilización y la individualización. Comenzaron a ingresar en las prácticas cotidianas componentes decisivos para la cristianización: el control de los cuerpos, la organización del tiempo y la utilización del espacio,

“Gasto todo el día con ellos, entre semana entablamos que viniesen dos días indios infieles, que cada día trahen de la guerra para catechizallos, comencé esta ocupación abrá dos meses, y ya

41 Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Turín: Einaudi, 2009 [1996]), 601. Se ha trabajado ese punto en un contexto cronológicamente posterior: Rafael Gaune, “Habitando las *incomodidades del paraje* con palabras. Un ejercicio jesuita de adaptación política y dominio territorial en la frontera sur de Chile, 1700”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 15: 2 (2011): 41-68.

se a convertido en cada día, por que siempre ay que hacer 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 ora 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 catecismo por tres quartos de ora y luego una platica por otro tanto tiempo, y al fin un acto de contriccion devoto, hincándose todos de rodilla, diciéndoles yo con un crucifixo 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 mas generales, se corre toda esta tierra”⁴².

De la lectura de esta carta se pueden comprobar varios elementos. El primero, sin duda, la organización del día. El domingo devino el día de la doctrina: catequización, rezos, cantos y procesiones marcaron la jornada del misionero y del indígena. El resto de la semana, en confesiones generales. Aparece, además, el problema de los indios de guerra trasladados a Santiago como esclavos o transportados hacia Perú⁴³. Santiago, una vez más, fue confirmado en las cartas de Valdivia como un exitoso laboratorio.

Desde abril hasta septiembre los primeros jesuitas tuvieron avances significativos en la inserción de las dinámicas coloniales, como también en la adaptación de sus mecanismos de cristianización. Sin embargo, no todos los esfuerzos personales estaban dirigidos hacia el mismo resultado. Uno de ellos, por ejemplo, anhelaba trasladarse a México. Las razones de Juan de Olivares era el fastidio de trabajar próximo a su familia. Llegó en junio del 93 a Santiago con reliquias que fueron a “enriquecer esta tierra tan pobre de eso”, pero en febrero del 94, a través de una carta del 31 de julio de 1595, escrita por Acquaviva, se conocen detalles de la solicitud de traslado por las “inquietudes” provocadas por la cercanía a los “negocios” de sus parientes⁴⁴.

42 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 112: 472-473.

43 Jaime Valenzuela, “Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia”, en *Historias de racismo y discriminación en Chile*, eds. Rafael Gaune y Martín Lara (Santiago: Uqbar, 2009), 225-260. Sigue siendo fundamental para este tópico el libro de Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios* (Santiago: Editorial Universitaria, 1981 [1961]).

44 “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 que aviso a vR para que le consuele. Paréceme que, moviéndose con tan buena 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, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. v, doc. 211: 840.

La circulación de los problemas y los tiempos de respuestas quedan demostrados con el caso de Olivares. A pesar de la buena acogida en Roma de los planes del jesuita chileno, éste escribió nuevamente en septiembre del 96 y enero del 98. Todas estas cartas fueron respondidas afirmativamente por el General en tres ocasiones: 9 de octubre⁴⁵ y 10 de octubre del 97⁴⁶ y 23 de agosto del 99⁴⁷, en la que no sólo respondió a Olivares, sino también al coadjutor Miguel de Teleña, que escribió un texto intercediendo por Olivares⁴⁸. A pesar de tener el respaldo romano y del Provincial del Perú que estaba en conocimiento de la situación, Olivares en cinco años aún no solucionaba el tema de su traslado. Siguió trabajando en 1597 como sustituto de los misioneros Aguilera y Vega en el primer viaje al sur. Finalmente, en el “catálogo general” de la provincia peruana de 1601 aparece como “ministro” del Colegio de Lima⁴⁹. Seguir los rastros de Olivares representa la circulación de las personas y, del mismo modo, revela la capacidad o incapacidad para solucionar problemas desde la centralidad romana y peruana.

A dos años de su arribo perdieron dos miembros. Estella y Piñas se radicaron en Lima, y Olivares deseaba viajar a México. En cambio, llegaron el jesuita peruano Luis de Santillan⁵⁰ y el coadjutor español Martín de Garay⁵¹. En cuanto a miembros, los jesuitas retrocedieron, pero mantenían la rutina de la doctrina cristiana en “frecuencia máxima”, como lo confirma otra carta de Arriaga del 14 de marzo del 95 dirigida a Roma⁵².

45 “Al padre Juan de Olivares, Chile, aunque he respondido días ha a los que VR de nuevo me escribió e en una de 6 de septiembre del 96, quiero de nuevo responderle que las razones que me propone son buena, y así holgaré que el Padre Provincial le consuele conforme a lo que yo le escribo”, Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 197: 484-485.

46 “Páreceme que VR podrá avisar al Padre Esteban Paez, provincial de México, y consolar ese Padre”, Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 129: 497.

47 “[...] 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”, Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 226: 781.

48 “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, confío, en su divina bondad que se la conservará, y que para este efecto fuese menester otra delega, no dudo sino que los Padres visitadores y Provincial le ayudaran en lo que uviere para su consuelo”, Claudio Acquaviva a Miguel de Teleña, 23 de agosto de 1599, en ARSI, *Perú*, vol. 1, f.137v.

49 “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”, en ARSI, *Perú*, vol. 4, f.57.

50 “Lima; Veinticinco años; Buenas fuerzas; ocho años de Compañía; 2 años de artes; 4 de teología; no es graduado; votos de escolar”, en ARSI, *Perú*, vol. 4, f.47.

51 “San Sebastatían de Viscaya; cuarenta y ocho años; Buenas; diez y siete años [en la Compañía]; herrero; coadjutor temporal formado”, en ARSI, *Perú*, vol.4, f.47.

52 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. V, doc. 186: 750.

Aunque la Compañía perdía miembros y potenciales misioneros, la búsqueda de la conquista espiritual tenía también un pilar en el funcionamiento del Colegio de Santiago. Desde 1594, como demuestra Walter Hanisch con el funcionamiento de la cátedra de Artes de Luis de Valdivia⁵³, comenzaron las lecciones. Enfocadas a la formación interna, a la educación de los hijos de la élite y, principalmente, a los miembros de las otras Órdenes religiosas, el colegio fue un articulador de las necesidades intelectuales de Santiago. Inicio precario, sin profesores dedicados, ni una biblioteca que ofrecer a los improvisados estudiantes, a pesar de los esfuerzos de Valdivia por hacer llegar importantes volúmenes para la formación educativa. No obstante, el rector utilizó las prácticas colegiales para relacionarse con la élite santiaguina⁵⁴, dejando la realidad misionera, que fue asumida por Gabriel de la Vega y Hernando de Aguilera.

Es interesante observar que en los inicios del Colegio no existió sintonía entre Roma y Santiago. Mientras que en Chile se esforzaban por mantener y hacer progresar el Colegio, el General Acquaviva iba a contrapelo de dichas tentativas. Desde los orígenes de la planificación de la expansión periférica, Roma siempre consideró la proyección gradual hacia el sur a través de las misiones⁵⁵. Después del asentamiento del Colegio, Acquaviva siguió con la misma postura. Es más, sólo el 23 de octubre de 1596 Roma conoció de la fundación del Colegio. En una carta dirigida a Valdivia, el General subrayó la noticia, aunque siguió insistiendo en que “yo deseo que los Nuestros atiendan al bien de los naturales, no querría que abrasásemos más de lo que se puede cultivar”⁵⁶. Exactamente un año después, en octubre del 97, Acquaviva destacó el mismo punto. En el texto exhortó a que los trabajos debían dirigirse hacia las misiones “entre indios”, dudando de la efectividad de un colegio: “porque alguna dificultad tiene aceptar colegio en parte tan remota donde no puede haber seminario de estudiantes por estar tan apartado, pero como digo, pensaremos en esto y avisaremos”⁵⁷.

Los “frutos” desde Roma se debían cosechar entre indígenas, abandonando la labor educacional. Sólo en 1599, Acquaviva se convenció de la “utilidad” del Colegio, pero siempre con una estrecha relación con el trabajo misionero. En dos cartas fechadas el mismo día, 20 de julio de 1599, una dirigida a Quito, la otra a Valdivia, situó en el Colegio un espacio de tránsito en que se “recojan y salgan” hacia las misiones, ratificando asimismo que “basta un colegio”. Esto no sólo respondía a una coyuntura local, sino a la dimensión global de la expansión planetaria de

53 Walter Hanisch, “En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)”, *Historia* 2 (1962-1963): 7-117.

54 José Manuel Díaz Blanco, *Razón de Estado*, 48-77.

55 Rafael Gaune, “Organizando el otro deseo”, 314-318.

56 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 63: 167.

57 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 122: 476-477.

los jesuitas. Desde 1586 se trabajaba en el Colegio Romano en un plan razonado de estudios⁵⁸. Finalmente, en el año 99 fue publicada la tercera redacción de la *Ratio Studiorum*, aplicándose a los diversos colegios repartidos en el mundo. En esas circunstancias, Acquaviva reconoció la “utilidad” del colegio en Santiago, pero respaldando la labor misionera como piedra angular de las prácticas jesuitas en tierras chilenas⁵⁹.

El panorama precedente de la Orden jesuita se modificó cuando a fines de 1595 se decidió realizar una “misión larga”⁶⁰ al sur de Chile. Desde Santiago, el 1° de noviembre de 1595 viajaron Vega y Aguilera, y regresaron desde el sur el 1° de marzo de 1597 con un importante catastro. Por un breve período se unió Valdivia, pero toda la responsabilidad de la misión volante estuvo a cargo de los jesuitas señalados. Este viaje no sólo fue pionero por ser el primero en tierra de guerra, sino también por el modo en que lo ejecutaron y el registro que dejaron. La carta anua del 24 de agosto de 1597, escrita en Lima por Arriaga, incluyó la relación del viaje redactada por Aguilera.

Todo ese proceso que se inició en Santiago como un laboratorio de prácticas buscaba imponer el “modo de la Compañía”⁶¹ en la catequización; en otras palabras, “conservar” a los bautizados por otras Órdenes. Aunque esa imposición escondía una feroz crítica: la ignorancia de los elementos básicos del cristianismo en los indígenas bautizados antes de su llegada. El “modo” consistía en utilizar la predicación, los sermones, las pláticas y las confesiones generales, apropiándose de la cristianización de los indígenas que se

58 Es amplia la bibliografía sobre el Colegio Romano y su relación con la *Ratio Studiorum*. Ver sobre todo: Ricardo García Villoslada, *Storia del Collegio Romano* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1954); Ugo Baldini, *Saggisulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVII)* (Padua: 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). Ver sobre todo: Antonella Romano, “Modernité de la Ratio Studiorum (plan raisonné des études). Genèse d’un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante”, en *Tradition jésuite et pratique pédagogique: histoire et actualité*, eds. Étienne Ganty, Michel Hermans y Pierre Sauvage (Namur-Bruselas: Presses Universitaires de Namur-Éditions Lessu, 2002), 44-87.

59 Sobre las relaciones entre misión, colegio y directrices de Roma: Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)* (Roma: Carocci, 2004), 79-125.

60 “Otras misión larga se hizo por todo el reino que duró año y medio, a la qual fueron enviados el Padre Gabriel de Vega y el Padre Hernando de Aguilera, que ambos sabia la lengua de los indios. Fue singular el fruto que se hizo así en los españoles como en indios, siendo resibidos en todas las ciudades y presidios de guerra con extraordinario afecto, porque la boz del fruto que se hazia en S. Tiagoabía corrido por todo el reino”, en *Crónica Anónima*, vol. II, 303.

61 “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 doctriñeros se admiraban que enseñásemos a los indios estas cosas, que ellos lamavan theologia alta para indios, y con paçiensia y caridad se les advertia la obligasion que tenían de enseñar estas cosas a sus feligreses, de que se hazían muy capaços por la estima que tenían de nosotros, y asi poco a poco en todo el obispado se començo a entablar el cathequisar los indios al modo que la Compañía lo hace, y en muchos de los indios o en los mas, hallavamos tanta falta de fée que no solo husgavamos aver 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”, en *Crónica Anónima*, vol. II, 354.

concentraban el día domingo, básicamente, porque eran “esclavos ocupados en el servicio de sus amos”⁶². Esto, finalmente, llevó a la Compañía a crear un proyecto de larga duración en Chile, y que tuvo en el recorrer, diagnosticar, transformar y permanecer en el territorio los pilares del programa de salvación jesuítica.

El viaje como espacio y tiempo fue impresionante. Diez y seis meses en los cuales hicieron una profunda taxonomía del territorio meridional. Concepción, Arauco, la cuesta de Villagra, Santa Cruz de Oñez, el Fuerte de Jesús, Angol, La Imperial, Toltén, Valdivia, Osorno, Villarrica, fueron los territorios recorridos y diagnosticados. Utilizando el mismo lenguaje misionero, la intención del viaje era producir una “mudanza general” de las costumbres en corazones “tan bien dispuestos”. Sin embargo, advirtieron problemas que en Santiago no experimentaron y debieron incorporar a sus prácticas. La distinción entre “indios de paz” e “indios de guerra” irrumpe en la relación; del mismo modo, situaron en Angol una “frontera de enemigos”. No todos los indígenas estaban en el “servicio de sus amos”, como Aguilera se refirió a los indígenas de Santiago. Es más, comenzaron a convivir con un contexto que posteriormente fue una cotidianidad: la adaptación a la guerra. Eso lo manifiesta el itinerario de los misioneros por La Imperial, que son “veinte leguas de camino, las cuales se pasan con escolta de soldado por el temor de los indios”. Aunque luego afirma, contradiciendo su declaración anterior, que “no hay indios infieles, o muy pocos”. Los misioneros rápidamente intuyeron que no todos tenían el corazón “dispuesto” a su pedagogía religiosa.

Otro elemento que emerge en ese contexto de violencia y adaptación fue que no sólo otorgaron “consuelo” espiritual a los indígenas, sino también a los soldados. Así sucedió en el Fuerte de Jesús, según Aguilera, nombrado de ese modo después de su visita:

“De esta ciudad fuimos a un fuerte llamados de los soldados que, por ser pocos, no tiene clérigos, y así no oyen jamás Misa; confesáronse todos, que eran como una docena, y comulgaron; hicimosles una plática y de aquí nos volvimos a la ciudad, de donde esta el fuerte quatro 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 Jesus, que cuando se fundo había muchos soldados y despues aca, con la reducción de los indios, no son necesarios para su seguridad mas de los doce”⁶³.

62 “A los indios se acude aun con mas cuidado predicandoles y haziendoles la doctrina cada domingo, no es posible hazerse esto entre semana por estar en aquel Reino no mas 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 quaresma 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”, en Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 98: 326.

63 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 98: 338.

En cada lugar recorrido intentaron practicar lo que en Santiago ejecutaron por tres años. Iniciaron un proceso de agrupación de indígenas y españoles, realizando confesiones generales, predicaciones y marcación con cruces de los espacios públicos, como también bautizos a enfermos, moribundos y niños. Un ejercicio análogo al efectuado en Santiago fue relacionarse con las élites locales, aprovechando la “fama”⁶⁴ que provenía desde esa ciudad, en el lenguaje de la relación, “aficionarlos a la Compañía” para hacer una “mudanza general”⁶⁵. Del mismo modo, predicaron en mapudungun a través de las traducciones efectuadas por Vega en Santiago.

La llegada de Valdivia desde Santiago fue importante para el proyecto. Mientras Vega retornó a Santiago, el rector viajó acompañado por Teleña y Aguilera. Fue, en definitiva, un reconocimiento del primer viaje misionero en tierra de guerra del entonces Superior en Chile. Recorrió los mismos lugares, exceptuando Arauco y Valdivia, realizando sermones y, como escribe 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 dixé 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, mas en poco hacia mucho, porque la brevedad del tiempo suplía con el fervor, zelo 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 renovo y crecio la devocion 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 envío llamar; dexole en Osorno, que solo esperaba su llegada para partirse a su collegio. Paso su Reverencia por Puren, 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 misma ciénaga, cuando la gente se ve apurada de los españoles se acoge a ella”⁶⁶.

La primera “misión larga” concluyó con el viaje por tierra, desde Osorno a Santiago, el 1º de marzo de 1597, sustituyendo a los primeros misioneros, Juan de Olivares y Luis de Santillán. ¿Qué

64 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 98: 341.

65 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 98: 341.

66 Antonio Egaña, *Monumenta*, vol. VI, doc. 98: 351-352.

dejó para la Compañía esta primera misión en el sur? Pudieron realizar un catastro general de la situación espiritual y temporal de las ciudades en la frontera de guerra, realizando una aproximativa contabilización de los indígenas. Es más, intentaron imponer su modo de cristianización en espacios en los cuales no operaban ni tenían presencia. El relato de Aguilera fue una traducción de esa nueva realidad que conocieron en ese primer viaje: la inmensidad del espacio; la precariedad espiritual de indígenas y españoles; la aplicación de su modo de cristianizar. Lo precedente, sumado al miedo de la guerra, estampó el escrito de Aguilera, que, posiblemente, fue redactado en Perú para ser incorporado a la carta anua del 97, pues, una vez de regreso a Santiago, viajó a Lima.

El reconocimiento del territorio y la interpretación del nuevo contexto fueron primordiales para la nueva etapa de la Compañía de Jesús en Chile luego de 1598. En definitiva, entre 1598 y 1608, los jesuitas no pudieron ejecutar nuevamente una “misión larga”, permaneciendo la experiencia de 1595-1597 como registro. Sólo en 1608 pudieron establecer una misión cercana a la frontera de guerra (Arauco)⁶⁷, sumándose a la establecida el mismo año en Chiloé⁶⁸, que coincidió además con la legalidad de la esclavitud en Chile. Es más, la esclavitud y la sujeción indígena encontraron en el Superior de la Compañía, Luis de Valdivia, un defensor del *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile* (1599), compuesto por el jurista Melchor Calderón. El jesuita defendió la importancia de la esclavitud de los “indios de guerra” para concluir con la violencia en el sur, leyendo en la catedral de Santiago el escrito esclavista. Obviamente, esa defensa devela una lectura del contexto y la conmoción social que produjo la muerte de la cabeza política de Chile. Postura que modificó radicalmente cuando realizó desde Lima, el 4 de diciembre de 1604, el primer escrito sistemático sobre los “agravios” a los “indios de paz”⁶⁹.

Trazos de la pedagogía jesuita: consideraciones finales

Al analizar el recorrido histórico de los “primeros jesuitas” en Chile, la historiografía traza un desalentador panorama de las misiones entre 1593 y 1598. Si se mide la presencia en forma cuantitativa, evidentemente, los avances fueron nulos: pocos operadores,

67 Rolf Foerster, *Jesuitas y Mapuches: 1593-1767* (Santiago: Editorial Universitaria, 1996), 117-130.

68 Rodrigo Moreno, *Misiones en Chile austral. Los jesuitas en Chiloé, 1608-1768* (Sevilla: csic, 2007).

69 “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”, en Luis de Valdivia, “Relacion que hizo el padre Luis de Valdivia, lector de Theología del colegio de Lima, por orden de sus superiores y de los señores virreyes don Luis de Velasco y conde de Monterrey, su sucesor, sobre agravios que reciben los indios de paz que hay en Chile, probando ser medio único para acabar presto la guerra el poner los indios de paz sin agravios”, diciembre de 1604, en ARSI, Fondo *Chile*, vol. 4, f.2.

falta de recursos, sin posibilidades de hacer misión en el sur y la muerte de un gobernador. En cambio, cualitativamente, y no sólo examinando la perspectiva misionera, las medidas analíticas cambian. Se insertaron con comodidad en la élite de Santiago; fundaron un Colegio que impartía lecciones; realizaron un catastro general del territorio en guerra con “misiones largas”; hicieron una lectura de la guerra, y, asimismo, su Superior estaba inmerso en las dinámicas internas de la sociedad. Precisamente, fueron estos parámetros los que permitieron la consolidación de la Compañía de Jesús en Chile colonial.

Si se contemplan en general los avatares de los “primeros jesuitas”, se puede deducir que actuaron en una dirección: una lectura, un diagnóstico y una interpretación del nuevo contexto. Eso los llevó, en consecuencia, a buscar soluciones que se asentaron en dos pilares. La consolidación de sus redes con la élite, que les permitió un sustento material, y la adaptación a un contexto precario en el que debían organizar los tiempos, los cuerpos y el espacio de la conversión religiosa. Y este último aspecto, como está demostrado en sus documentos, lo analizaron de manera extraordinaria. Esto, ciertamente, no se diferencia de las prácticas emplazadas en el contexto global de la conversión religiosa. Sin embargo, la novedad de la guerra en el Biobío hizo replantear y modificar sus diagnósticos y sus respuestas. Fue esa lectura de la realidad, con la intención de modificar un contexto, lo que hizo que alteraran su plan inicial del “discurrir” al convertirse en actores principales en las esferas políticas, religiosas y culturales. La reconstrucción factual y cronológica de las acciones de los primeros jesuitas puede parecer improductiva analíticamente, pero la individualización de los nombres, las circulaciones y las prácticas permiten una mayor comprensión de lo enunciado con facilidad por la historiografía como un fracaso. En definitiva, el jesuita como traductor y Santiago como laboratorio fueron dos aspectos en los cuales la Compañía de Jesús cimentó su permanencia definitiva en Chile.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivos:

Archivo Nacional Histórico (AN), Santiago-Chile. Fondos: *Capitanía General, Escribanos y Jesuitas*.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma-Italia. Fondos: *Perú y Chile*.

Biblioteca Nacional de Chile (BNC), Santiago-Chile. Manuscritos Medina.

Documentación primaria impresa:

Acosta, José de. “*De procuranda indorum salute*”. En *Obras del P. José de Acosta*, editado por Francisco Mateos. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1954 [1588].

- Alegambe, Philippe y Pedro de Ribadeneyra. *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*. Roma: Ex Typographia Iacobi Antonij de Lazzaris Varesij, 1676.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua castellana o española*, editado por Martín de Riquer. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1998 [1611].
- 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 confessorario, 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*, volumen v. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1970 [1592-1595].
- Egaña, Antonio. *Monumenta Peruana*, volumen vi. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1974 [1596-1599].
- Lozano, Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, volumen i. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, 1754.
- Mateos, Francisco, editor. *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600*, 2 volúmenes. Madrid: CSIC, 1944.
- Ovalle, Alonso de. *Histórica Relación del Reino de Chile*. Roma: Francisco Cavallo, 1646.
- Ribadeneira, Pedro de. "Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano". En *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1868 [1595], 449-587.
- Valdivia, Luis de. *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile*. Sevilla: Thomas López de Haro, 1684 [1606].
- Valdivia, Luis de. *Nueve sermones en lengua de Chile por el Padre Luis de Valdivia*. Editado por José Toribio Medina. Santiago: Imprenta Elseviriana, 1897.

Fuentes secundarias

- Aedo, María Teresa. "Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia". *Acta Literaria* 30 (2005): 97-110.
- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, 1913.
- Baldini, Ugo. *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVII)*. Padua: CLAEUP, 2000.
- Boccaro, Guillaume. *Los vencedores. Historia del pueblo Mapuche en la época colonial*. Santiago: Universidad Católica del Norte/Ocho Libro Editores/Universidad de Chile, 2009.
- Broggio, Paolo. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2004.
- Burke, Peter y 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.
- Catrileo, María. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1996.

- Díaz Blanco, José Manuel. *Razón de Estado y Bueno Gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010.
- Diccionario de la lengua española*, volumen II. Madrid: Real Academia Española, 1992.
- Dictionnaire de Théologie Catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, volumen II. París: Letouzey, 1932.
- Enrich, Francisco. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, volumen I. Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal, 1891.
- Foerster, Rolf. *Jesuitas y Mapuches: 1593-1767*. Santiago: Editorial Universitaria, 1996.
- García Villoslada, Ricardo. *Storia del Collegio Romano*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1954.
- Gaune, Rafael. "Flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia". En *Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*, editado por René Millar y Roberto Rusconi. Roma: Viella, 2011, 383-406.
- Gaune, Rafael. "Habitando las *incomodidades del paraje* con palabras. Un ejercicio jesuita de adaptación política y dominio territorial en la frontera sur de Chile, 1700". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 15: 2 (2011): 41-68.
- Gaune, Rafael. "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. *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Ginzburg, Carlo. "Ancora sui riti cinesi: documenti vecchi e nuovi". En *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la dottrina della fede: storia e archivi dell'Inquisizione*. Roma: Scienze e Lettere, 2011, 131-144.
- Ginzburg, Carlo. "L'inquisitore come antropologo". En *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*. Milán: Feltrinelli, 2006, 270-280.
- Goicovich, Francis. "Alianzas geoétnicas en la segunda rebelión general: génesis y dinámica de los *vutanmapus* en el alzamiento de 1598". *Historia* 39: 1 (2006): 93-154.
- Hanisch, Walter. "En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)". *Historia* 2 (1962-63): 7-117.
- Hanisch, Walter. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Buenos Aires-Santiago: Editorial Francisco de Aguirre, 1974.
- Jara, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*. Santiago: Editorial Universitaria, 1981.
- Lisi, Francesco. *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
- Maryks, Robert A. *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Medina, José Toribio. *La instrucción pública en Chile. Desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de S. Felipe*, volumen I. Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1905.

- Moreno, Rodrigo. *Misiones en Chile austral. Los jesuitas en Chiloé, 1608-1768*. Sevilla: csic, 2007.
- Mungello, David E, editor. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. San Francisco: The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, 1994.
- O'Malley, John W. "Mission and the Early Jesuits". *Ignatium Spirituality and Mission. The Way Supplement* 79 (1994): 3-10.
- O'Malley, John W. *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Pavone, Sabina. "Riti cinesi". En *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, volumen III, dirigido por Adriano Prosperì, Vincenzo Lavenia y John Tedeschi. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, 1324-1327.
- Payas, Gertudris, José Manuel Zavala y Mario Samaniego. "Al filo del malentendido y la incomprensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística". *Historia* 45: 1 (2012): 69-90.
- Po-chia Hsia, Ronnie. "Translating Christianity: Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580-1780". En *Conversion: Old Worlds and New*, editado por Kenneth Mills y Anthony Grafton. Rochester. Nueva York: University of Rochester Press, 2003, 87-108.
- Prosperì, Adriano. "L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione". *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1992): 189-220.
- Prosperì, Adriano. "L'inquisitore come confessore". En *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società*, editado por Paolo Prodi. Bologna: Il Mulino, 1994, 187-224.
- Prosperì, Adriano. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turín: Einaudi, 2009.
- Romano, Antonella. "Modernité de la Ratio Studiorum (plan raisonné des études). Genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante". En *Tradition jésuite et pratique pédagogique: histoire et actualité*, editado por Étienne Ganty, Michel Hermans y Pierre Sauvage. Namur-Bruselas: Presses Universitaires de Namur-Éditions Lessu, 2002, 44-87.
- 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* 136 (2006): 167-200.
- Sontag, Susan. "The Anthropologist as Hero". En *Against Interpretation and Others Essays*. Nueva York: Picado, 2001, 3-14.
- Valenzuela, Jaime. "Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia". En *Historias de racismo y discriminación en Chile*, editado por Rafael Gaune y Martín Lara. Santiago: Uqbar Editores, 2009, 225-260.
- Valenzuela, Jaime. "Indígenas andinos en Chile colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII)". *Revista de Indias* LXX: 250 (2010): 749-778.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, volumen I. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963.
- Županov, Ines. "Twisting a Pagan Tongue: Portuguese and Tamil in Sixteenth-Century Jesuit Translations". En *Conversion: Old Worlds and New*, editado por Kenneth Mills y Anthony Grafton. Nueva York: University of Rochester Press, 2003, 109-139.

