



Cautiverio y martirio en la Araucanía. El cuerpo inaugural del discurso jesuita

Captivity and Martyrdom in Arauco. The Inaugural Body of the Jesuit Discourse

Javiera Jaque Hidalgo*

Recibido: 20/03/2023 | Aceptado: 01/08/2023

Resumen

La producción escritural jesuita se inaugura en Chile con Luis de Valdivia a fines del siglo XVI y adquiere su expresión canónica en la obra de Alonso de Ovalle a mediados del siglo XVII. En este artículo se analiza la trayectoria del discurso jesuita desde los reportes y cartas producidos por Valdivia dando cuenta de sus gestiones en la frontera de Arauco, hasta la primera historia escrita sobre Chile, la *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646) de Ovalle. La labor de la Compañía en Chile se representa a nivel discursivo sobre la base de una dialéctica del padecer que se sustenta en dos elementos: la persecución y el martirio. Ovalle narra discursivamente la muerte de tres jesuitas a manos del cacique Anganamón en la provincia de Purén en la Araucanía -el denominado "martirio de Elicura"-, como la antesala para la nueva etapa del éxito misional y consecuente pacificación del territorio que se concretará en 1641 con el histórico "Tratado de Quilín", momento en que se acuerda la paz entre españoles y mapuches, con la mediación de misioneros jesuitas. Dicho encuentro, desde la perspectiva jesuita, es la culminación de una exitosa empresa misional entre las comunidades mapuches de la frontera. Uno de los eventos centrales que desencadenan el "martirio de Elicura" es la huida de una cautiva española, junto a las esposas e hija del cacique mapuche, al otro lado de la frontera, evento que funciona, según mi propuesta, como catalizador del martirio de los misioneros y que, dentro del discurso providencialista, inaugura un capítulo de éxito misional en la frontera de la Araucanía.

Palabras clave: misiones jesuitas, cautiverio, martirio, frontera de Arauco, s. xvii

Abstract

Jesuit writing production began in Chile with Luis de Valdivia at the end of the XVI century and acquired its canonical expression in the work of Alonso de Ovalle in the mid-XVII century. This article analyzes the trajectory of the Jesuit discourse from the reports and letters produced by

* Chile. Doctora en Letras. Profesora asistente de español, Departamento de Lenguas y Literaturas Modernas y Clásicas de Virginia Tech, Estados Unidos. Su docencia e investigación está dedicada al estudio de las misiones jesuitas en zonas fronterizas y a los procesos de adaptación de sujetos indígenas en centros urbanos en la colonia. Es coeditora de *Indigenous and Black. Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious Practices* (AUP, 2022). E-mail: javieraj@vt.edu

Valdivia on his efforts in the Arauco frontier, to the first history dedicated to Chile, the *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646) written by Ovalle. The work conducted by the Jesuits in Chile is represented at a discursive level on the base of a dialectic of suffering that gravitates around two elements: persecution and martyrdom. Ovalle discursively narrates the death of three Jesuits at the hands of the cacique Anganamón in the province of Purén in the Arauco region as the prelude of a new period of missionary success and consequent pacification of the territory that would materialize in the historic “Treaty of Quilín,” in 1641, moment in which peace is agreed between the Spaniards and the Mapuches, mediated by Jesuit missionaries. Said encounter, from the Jesuit perspective, is the culmination of a successful missionary enterprise among the Mapuche communities of the border. One of the central events that triggered the so-called “martyrdom of Elicura,” in which three missionaries were murdered at the hands of Anganamón in Elicura, in the Purén region, is the escape of a captive Spanish woman, along with the wives and daughter of the Mapuche cacique, to the other side of the border, an event that I propose works as a catalyst for the martyrdom of the missionaries and which, within the providential discourse, inaugurates a chapter of missionary success at the Arauco frontier.

Keywords: Jesuit missions, captivity, martyrdom, Arauco frontier, s. xvii

La producción discursiva jesuita se inaugura en Chile con la llegada del padre Luis de Valdivia en el año 1593¹. Siguiendo lineamientos corporativos globales, los misioneros que llegaron junto a Valdivia debieron estudiar la lengua así como la cultura local antes de abocarse a las labores misionales y, dentro de este marco de adaptaciones culturales propias de la Orden, tuvieron lugar una serie de dinámicas interculturales fronterizas. En el contexto de estos encuentros que involucraban enfrentamientos armados con diversas comunidades mapuches de la región, Valdivia propuso la estrategia de *guerra defensiva* (1612-1626), que contemplaba la prohibición del servicio personal impuesto a los mapuches -para Valdivia el motivo principal de resistencia de estos pueblos-, junto al establecimiento de una frontera que delimitaba el avance colonial español en territorio indígena, la frontera del río Bío-bío. La estrategia de guerra defensiva -que se pretendió instalar como proyecto de conquista que conllevaría la pacificación del territorio así como el esperado éxito misional- fue intensamente criticada, tanto por la administración colonial como por otras órdenes religiosas. Sin embargo, en las obras canónicas de otros integrantes de la Orden, *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646) de Alonso de Ovalle e *Historia general del reino de Chile* (1674) de Diego de Rosales, esta propuesta se defiende y celebra. En el presente trabajo me centro en el análisis de documentos poco estudiados producidos por Luis de Valdivia a principios del siglo XVII y en la obra de Ovalle -primera historia escrita sobre Chile, redactada a mediados del mismo siglo-, debido a su carácter propagandístico y a la defensa que realiza de la estrategia de Valdivia.

En su *Histórica relación* Ovalle menciona brevemente un episodio en el que una mujer española, hecha cautiva por el cacique Anganamón, logra huir de su cautiverio junto a dos de sus esposas y una hija, y queda al resguardo de un grupo de misioneros en un fuerte español, al otro lado de la frontera del río Bío-bío:

¹ Véase al respecto Prieto (2011), Foerster (1996), Boccara (2007) y Bengoa (1992).

tres mugeres de Anganamon, de las quales era la vna Española [...] trataron de dejarle, y venirse a los cristianos [...] aunque la Española se veia muger de aquel Cacique; el amor de los suyos, y el desseo de que aquellos sus dos hijos se criassen entre christianos, non la dexaua reposar [...] fiada en Dios [...] dentro de dos, o tres dias de camino, se puso en el fuerte de los cristianos. (2003: 277)

Mi propuesta de lectura es que este episodio funciona como elemento que desencadena una de las escenas centrales de martirio protagonizada por misioneros de la Orden, que ayuda a articular las bases del discurso providencialista jesuita en los márgenes del proyecto colonial español en América.² Sostengo, además, que la historiografía oficial, que toma como fuente las historias tanto de Ovalle como de Rosales producidas a mediados del siglo XVII, ha invisibilizado el hecho de que en este pasaje, conocido como “martirio de Elicura”, es central el episodio del cautiverio, que desata la famosa “ira de Anganamón” y provoca la muerte de los misioneros.

La Compañía de Jesús fue la última orden religiosa en establecerse en Chile durante el período colonial, sin embargo, rápidamente obtuvo el favor del rey de España y de los virreyes del Perú.³ Este apoyo de las altas esferas del poder imperial no fue replicado por las autoridades locales, muy por el contrario, el proyecto jesuita fue recibido con resistencia. Ante esta resistencia de parte de las autoridades gubernamentales y de la clase criolla, particularmente de los grupos encomenderos y de mayor privilegio social, los jesuitas desarrollaron una narrativa providencialista que legitimaba sus estrategias y proyectos dentro de un plan de orden divino, irrefutable desde el criterio secular. Es en este contexto de tensiones donde este episodio de cautiverio funciona como hito fundacional del discurso jesuita en el Chile colonial, como veremos más adelante.

En el marco de las negociaciones de paz que llevaba a cabo el padre Luis de Valdivia en la frontera de la Araucanía, por medio de la celebración de parlamentos interculturales con los caciques que lideraban las regiones que oponían mayor resistencia tanto a la empresa colonial como evangelizadora, tres misioneros jesuitas hicieron un arriesgado ingreso a una de las regiones más críticas⁴, la región de Purén. Poco tiempo atrás, una mujer española cautiva había huido del poderoso cacique Anganamón, en compañía de sus esposas e hija, aprovechando que éste se había alejado del lugar para participar en los parlamentos que se estaban celebrando con Valdivia. Ocurrido este hecho, dentro de las peticiones que Anganamón presenta como condiciones para acordar la paz, se agrega la demanda del retorno de estas mujeres que permanecían al resguardo de misioneros

² El discurso jesuita producido en la frontera de la Araucanía en Chile durante el siglo XVII se elabora en el marco de una narrativa providencialista que entiende los milagros, prodigios y tragedias acaecidos como resultado de un plan divino. Para un estudio del mismo véase Prieto (2011). Véase, además, Reff (1999: 11-48) para un análisis crítico del discurso misional jesuita producido en América.

³ Los jesuitas fueron antecidos por los mercedarios, quienes llegan junto al conquistador Pedro de Valdivia a mediados del siglo XVI; los franciscanos llegaron entre los años 1551 a 1552 y los dominicos, en el año 1552.

⁴ La denominada estrategia de guerra defensiva se instala como proyecto de conquista que facilitaría una consecuente pacificación, así como el esperado éxito misional.

jesuitas en el fuerte español de Arauco, al otro lado de la frontera de la Araucanía.⁵ Este reclamo del cacique nunca fue satisfecho. Es precisamente esta huida y la oposición a aceptar esta demanda lo que finalmente motiva la muerte de los tres misioneros jesuitas en el valle de Elicura, suceso que, al mismo tiempo, puso en tela de juicio la empresa misional jesuita ante los ojos de la administración colonial. Sin embargo, treinta y cuatro años después de lo acontecido, Alonso de Ovalle en su *Histórica relación* reinterpreta estos eventos trágicos -leídos por sus contemporáneos como fracasos y errores de la Compañía-, como elementos de un plan divino, como señales y antesala del éxito misional que alcanza su expresión culminante en “las paces de Quilín”.⁶

Genealogía del discurso jesuita en Chile. El cautiverio como hito fundante

La producción textual jesuita en la frontera de Arauco, al centro sur de Chile, se organiza en dos patrones, el de la persecución y el del martirio, ambos dentro de la estructura paradigmática de la *Imitatio Christi*. En el contexto religioso del siglo XVII el martirio era la performance final de la identidad religiosa, el modelo indiscutible de la piedad cristiana, cabe suponer, entonces, que los jesuitas representaron en sus textos la escena del martirio con el fin de legitimar el trabajo misionero de la Compañía, estrategia discursiva presente también en textos producidos por misioneros de otras órdenes religiosas en el mismo período⁷.

La circulación y el estudio de obras canónicas, como las de Alonso de Ovalle y Diego de Rosales, han nublado, en cierta manera, nuestra mirada sobre el análisis de archivos alternativos: cartas y registros producidos al margen de la metrópolis y en formatos menores han sido escasamente consultados por la crítica especializada. Por otro lado, también se le ha dado poca visibilidad a los contextos específicos en que estos discursos se producían. El discurso jesuita en Chile, que se inicia con la producción escritural de Valdivia, surge en un ambiente de tensión política, de precariedad económica e inestabilidad del proyecto colonial debido a la resistencia que oponen los mapuches de la frontera. Los misioneros jesuitas, en este marco de situación, cumplieron una labor tanto de carácter diplomático como misional. Dicha labor fue ampliamente criticada por la administración local y las órdenes que los precedieron, sin embargo, de manera estratégica, los jesuitas lograron instalar una versión propia dentro de la retórica providencialista de la época.

⁵ Esta frontera será oficialmente marcada como tal veintinueve años más tarde en el emblemático “Tratado de Quilín”, celebrado entre españoles y mapuches, con la mediación de misioneros jesuitas en 1641.

⁶ José Bengoa (2007: 33-47) presenta un detallado análisis de las implicancias políticas y sociales que tuvo el acuerdo entre españoles y mapuches en 1641.

⁷ Dentro de las estrategias discursivas de producción de piedad cristiana, la representación del martirio resulta central en el discurso religioso del período. Específicamente en el contexto del barroco hispanoamericano se buscaba establecer una identidad local que se legitimara en oposición a la metrópolis, entre otros aspectos, en la “producción de cuerpos santos”, véase al respecto Glantz (1995). Sobre el estudio de textos del período que describen el martirio de misioneros, véase Castelli (2004), Grig, (2004) y Vázquez (2015); sobre relatos de misiones jesuitas en la Nueva Francia en el siglo XVII, véase Thwaites (1894) y sobre relatos de martirio jesuita ocurridos en el siglo XVII en el contexto del noreste de la Nueva España, véase Ahem (1999: 7-33).

En las cartas sobre el período, Luis de Valdivia intenta justificar la entrada de los tres misioneros a regiones fronterizas altamente tensionadas, apelando a los resultados obtenidos como producto de una serie de parlamentos que, desde el año 1605, venía celebrando con diversos caciques de la zona. Sin embargo, podemos ver registrado en dichas cartas las constantes muestras de resistencia a acordar la paz por parte del cacique Anganamón, señales que Valdivia decide ignorar por considerarlas menores y poco representativas de la voluntad general de los líderes mapuches. Aparentemente, esta confianza de Valdivia en su gestión diplomática, que sustenta la decisión de enviar a los tres misioneros a esa álgida zona fronteriza, es lo que desencadena la situación de martirio en Elicura. En sus primeras descripciones del evento, con un uso controlado de la retórica clásica, Valdivia apela a la empatía de sus destinatarios manifestando angustia y desengaño ante los hechos ocurridos. Más tarde, Ovalle toma los registros producidos en la época, tanto en Chile como en el virreinato del Perú, y elabora una narrativa también cuidadosamente controlada, que le permite reinterpretar el antes entendido fracaso como señal de la voluntad divina. De esta manera, el martirio se incorpora en su historia como un momento de expresión máxima de piedad cristiana y santidad; como el sacrificio necesario que inaugura el éxito misional.

Recordemos que la escena del martirio tuvo lugar en Elicura, al norte de la frontera de Arauco, marcada por el río Biobío (figura 1), en 1612, año de inicio de la implementación oficial de la *guerra defensiva*. Esta implementación trajo como consecuencia fuertes conflictos y resistencia de parte de la administración local debido a que la *guerra ofensiva*, que se practicaba con anterioridad, se traducían en importantes ganancias para los vecinos y encomenderos de las ciudades de Concepción y Santiago. Sin embargo, los jesuitas, por medio de las mediaciones de Luis de Valdivia en la metrópolis y en el virreinato del Perú, consiguieron oficializar la propuesta de una guerra de carácter defensivo con el argumento de abaratar los costos de la guerra de Chile y crear las condiciones necesarias para la instalación de misiones evangelizadoras más allá de la frontera⁸.

A esto hay que agregar que, en el contexto del Nuevo Mundo donde el aparato material de la Iglesia estaba ausente, el cuerpo del misionero, como argumenta Mario Cesareo, se convierte en el edificio institucional por excelencia (1998: 17-18). Así, la muerte de los misioneros en los márgenes del imperio español en América permitió que la iglesia estuviera presente en el territorio pagano representado como vacío. En este marco de sentido, el acto de morir misionando se convirtió en un acto performático en la producción discursiva jesuita del siglo XVII, y el cuerpo del misionero dejó de ser el cuerpo de un individuo para convertirse en sinécdoque del cuerpo corporativo de la iglesia. Se tratará, entonces, de una corporalidad ejemplar en la que se representa el aparato ideológico que se busca transmitir.

⁸ Para una conceptualización del concepto de frontera en el período colonial en América, véase Rabasa (2000: 20-21).

Cautiverio y martirio: la antesala del triunfo misional en la frontera

El discurso jesuita en la frontera de la Araucanía, como ya adelanté, se organiza en torno a dos patrones: el de la persecución y el sacrificio. En las múltiples cartas e informes redactados por Luis de Valdivia podemos observar que enmarca su labor misional dentro de los trabajos y sacrificios de un religioso ejemplar que lucha contra fuerzas que obstaculizan sus fines píos. A este modelo se oponen, a nivel discursivo, representantes de otras órdenes religiosas y autoridades de la administración colonial, que se resisten y critican su modo de operar y su figura. El tópico de la persecución, entonces, es representado como un sacrificio dentro del marco de una retórica religiosa que tiene su base en la persecución de Cristo y que posteriormente se hará presente en los relatos hagiográficos. Los sufrimientos, tanto del cuerpo como del alma, según el modelo prescrito por Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*, preparaban para la santidad, en la medida en que el sufrimiento se equiparaba con el servicio que se le rendía a Dios. No hay que olvidar, por otra parte, que la persecución constituyó un núcleo discursivo central en la producción escritural jesuita a nivel global: los misioneros de la orden fueron perseguidos, torturados y martirizados en prácticamente todos los lugares donde desempeñaron sus labores.

En el contexto específico del Chile colonial, esta crítica a la estrategia propuesta por Valdivia se resignifica y se incorpora dentro de la retórica jesuita como un sacrificio necesario para mejor servir a las almas y a Dios (*Ad majorem dei gloriam*). Como indica Manuel Díaz Blanco, para los jesuitas “el martirio suponía la cúspide de sus aspiraciones” (2009: 57). La máxima expresión de esta retórica se manifiesta en las variadas formas de representación que tuvo el martirio de Elicura y que, en términos de Valdivia, favorecieron la deseada pacificación de la Araucanía a través de medios apostólicos y no por la vía de las armas. En una misiva dirigida al rey Felipe III desde el Fuerte de Buena Esperanza, en febrero de 1613, Valdivia sostiene:

Agradado nuestro Señor del sacrificio que estos santos padres han hecho a su divina Majestad, los ha de castigar con su mano poderosa o ha de mudar los ánimos destes bárbaros, queriendo Su Majestad más que se derrame 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, porque de esta manera a rendido la divina Majestad las naciones bárbaras, derramándose la sangre de bárbaros apostólicos y ganando por uno mil. (Zavala, 2009: 188)

Pese a que Valdivia elabora un relato para ser leído por el rey en el que la muerte de los misioneros se presenta como algo necesario y hasta positivo, en el contexto local la reacción frente a lo ocurrido distó de ser positiva: antes bien, funcionó como un elemento central que contribuyó a la crítica del proyecto jesuita en la frontera. En una carta dirigida al provincial del Perú, enviada desde la ciudad de Concepción en septiembre de 1613, nueve meses después del martirio de Elicura, Valdivia explica cómo ha perdido el apoyo del gobernador:

Después de la muerte de los padres, el señor Presidente se declaró por contrario a estos medios, hablando y escribiendo contra ellos públicamente con sola la ocasión de la dicha muerte con contarle a su señoría por las relaciones que dan todos los indios que sólo Anganamon por su pasión fue el perturbador. (229-30)

A esta desaprobación de las autoridades de la administración colonial siguió un desprestigio generalizado de la figura de Valdivia y, en consecuencia, de toda la Compañía.

Por otra parte, en el discurso jesuita producido en la frontera el cacique Anganamón se construye como contrapunto retórico a la figura del cuerpo santo del mártir. El jefe indígena cumple una función central en esta narrativa en tanto es configurado como el salvaje que, dominado por fuerzas demoniacas, interrumpe la misión evangelizadora de los padres de la Orden. Anganamón, en la representación de Valdivia, se convierte en un instrumento del demonio, pierde poder y capacidad de resistencia para la defensa de su propio pueblo al no considerar el daño que inflige a su gente, actuando sin mesura y dominado por la furia (230).

Anganamón. El reverso del cuerpo santo en la frontera de Arauco

La participación que tuvo Luis de Valdivia en los parlamentos con los caciques mapuches, cumpliendo la labor de embajador del rey y traductor de los documentos reales que portaba, le permitió tener un conocimiento directo de Anganamón, pues este formó parte de esas negociaciones (259). En las primeras representaciones del cacique elaboradas por Valdivia se intenta disminuir la importancia de su figura quitándole relevancia a sus ataques y calificando sus estrategias como incidentes aislados que no representan al pueblo mapuche en su extensión. Parece evidente que Valdivia elige representarlo de esta manera para que su propia imagen de control y éxito de la gestión no se vea desafiada por una presencia perturbadora.

Sin embargo, en estos primeros registros y aun cuando ya se ha producido la huida de las mujeres, Anganamón parece estar de acuerdo con lo presentado por Valdivia para acordar la paz. Los caciques que participaron de estos parlamentos establecieron tres condiciones: primero, los españoles debían despoblar el fuerte de Paicaví; segundo, debían entrar misioneros jesuitas al territorio mapuche de guerra para acordar la paz y, tercero, se debía devolver a Anganamón las mujeres que habían huido y que estaban ocultas en el fuerte de Arauco (192). Esta última condición -la más relevante en mi lectura-, se incluye en la relación de Valdivia como un aspecto sin mayor importancia a partir del cual no se podía haber deducido que el cacique actuaría de la manera en que lo hizo, probablemente con la intención de evitar cualquier responsabilidad que se le achacara al respecto por parte de las autoridades.

Las esposas e hija de Anganamón, como expliqué, huyeron de sus tierras aprovechando el momento en que el cacique se encontraba fuera negociando con los misioneros. El escape lo habría liderado una mujer española cautiva y todas se refugiaron en el fuerte de Arauco bajo la custodia de los misioneros jesuitas quienes, atemorizados, no supieron qué hacer: devolver las mujeres era enviarlas a la muerte y no entregarlas,

desataría la furia de un poderoso cacique. La situación presentaba un callejón sin salida que ponía a prueba sus valores cristianos pues estaban enfrentados a la disyuntiva de proteger a las mujeres o poner en riesgo la campaña pacificadora. Los misioneros, entonces, eligieron lo primero y resolvieron más tarde, a nivel discursivo, el evento sangriento de Elicura, a favor de su campaña.

El no cumplimiento de la tercera petición de Anganamón para acordar la paz referida a la devolución de las mujeres hizo colapsar de manera dramática los avances de los parlamentos y desató la ira incontrolable del cacique. Así organiza Valdivia el primer relato de las muertes de Elicura:

vinieron Ancanamon y Tureulipi con otros 100 soldados a Elicura y, enojado Ancanamon de que no le traxeron los padres sus mujeres e hija (las cuales perdió por su malicia), lleno del espíritu del demonio, los mandó alañçar y al uno dieron seis lançadas, al otro cinco y al tercero mataron a macanazos. (193)

Antes de producirse las muertes de los misioneros, Valdivia había enviado un gran número de cartas al gobernador Alonso de Rivera para convencerlo de que era necesaria la entrada de los misioneros en uno de los territorios que habían presentado mayores riesgos para la empresa colonial y misionera y que, al mismo tiempo, esa entrada no presentaba riesgo alguno. En estas cartas, además, se busca demostrar el común acuerdo que tenían los jesuitas acerca del envío de los misioneros, así, la responsabilidad de las consecuencias de esta entrada no recaería sobre sus hombros únicamente. En la carta del 23 de octubre de 1612, Valdivia informa lo siguiente:

Esta tarde hice una consulta larga con los padres Horacio Vechi, Agustín de Villaça, Martín de Aranda, Gaspar Sobrino y Rodrigo Vázquez sobre la ida de los padres a Purén y todos juntos, habiendo considerado mucho y ponderando los proes y contras, nos ha parecido cosa no solamente conveniente sino también necesaria al servicio de Dios y su Majestad y bien de este reino⁹. (172)

El análisis de este fragmento muestra que, más allá del consenso que tuvo esta decisión entre los integrantes del fuerte de Paicaví, nada se debía temer porque incluso de ocurrir lo peor, sería en pos de un bien mayor. Esta carta es central porque brinda un registro escrito del modo de operar jesuita, acorde con los principios que delinean su identidad religiosa vinculada a un *modus operandi* corporativo, aún en uno de los confines más alejados de Roma como era la frontera de la Araucanía.

El acuerdo razonado y común que toman, en tanto compañeros de una orden, demuestra que Valdivia no actúa siguiendo sus inclinaciones personales como indican las

⁹ Dos de los jesuitas presentes en esta reunión mueren en el martirio de Elicura: Martín de Aranda y Horacio Vechi.

acusaciones, antes bien, respeta y obedece los modos de operar de una estructura mayor. La consigna de mejor servir a Dios y al rey como obedientes y fieles vasallos da cuenta de una decisión que se toma en conjunto:

no hay cosa que temer en contra, porque la más a la que se puede extender es que se queden con ellos allá y no los dexen salir y esto no debe dar mucha pena, porque antes a eso nos envía Su Majestad, a entrarnos por esas tierras de infieles. ¿Qué mal vendrá por esto, sino *que haya dos sacerdotes que consuelen allá dentro los captivos* y prediquen a los indios que eran expiados con tanto celo? (172, énfasis mío)

Valdivia apela, de esta manera, a la idoneidad de un estrategia universal en un contexto local: “No es esto nuevo en la Compañía, cuios hijos están de esta manera en la China y en Japón y en Inglaterra expuestos a los maiores peligros por la gloria de Dios y por la salud de las almas” (174-75). En la argumentación de Valdivia al gobernador, el principio de la Compañía de servir a las almas para mayor gloria de Dios no debe ser obstaculizado por temores a contingencias y riesgos necesarios. Sus estrategias retóricas consideran todos los posibles flancos de cuestionamientos y el último recurso utilizado para buscar la aprobación de Alonso de Ribera es el del afecto: “como yo quiero tanto a vuestra señoría, no quiero hacer cosa alguna sin su dirección en la enviada de estos padres” (175). Culmina la carta remitiendo su petición a la obediencia que le debe al rey y exige una pronta respuesta:

Aunque sabe Su Majestad que fuera yo el mensajero si no fuera por vuestra señoría, cuiu voluntad sigo contra la mía en dejar de ir y me lo debe pagar vuestra señoría en rendir la suia a la mía en la enviada de estos padres y enviarme su beneplácito remitiendo con brevedad la respuesta y, considerando la confiança grande que Su Majestad ha hecho de mí. (175)

En este punto, deja el tono servil y presiona al gobernador para que responda a una autoridad muy por sobre la suya, de la cual Valdivia goza de pleno beneplácito. Sin embargo, hacia el final de la carta, Valdivia vuelve a reclamar una respuesta apelando esta vez al amor que el gobernador le debe: “y no es conforme al amor que vuestra señoría me debe atarme las manos para que no me den gente para que vaya conmigo [...] que yo soy el Ministro del Rey y a vuestra señoría muy próximo amigo” (178). Las misivas se interrumpen por poco más de dos semanas probablemente porque el motivo de la siguiente carta contiene la noticia de la muerte de los dos padres jesuitas y el hermano coadjutor, acaecida el 14 de diciembre de 1612. Ahora bien, es necesario puntualizar que la insistencia de Valdivia en enviar a los misioneros jesuitas a una zona de conflicto se sostuvo sobre la base de una serie de parlamentos que había celebrado en la frontera con caciques mapuches en el año 1605 y que culminaron en la celebración del Parlamento de Paicaví en 1612. Un ambiente generalizado de paz en la frontera apoyaba su inclinación a permitir la entrada de los misioneros. Sin embargo, había territorios y caciques que mantenían una

guerra declarada contra los españoles. Tal es el caso del cacique Anganamón, a quien en las cartas a sus superiores, Valdivia, como adelanté, trata de desprestigiar indicando que sus acciones son aisladas y no representan la disposición general de la región de acordar la paz. Con el apoyo del gobernador Alonso de Ribera, entonces, Valdivia intenta celebrar las Paces de Elicura, último *rehue*¹⁰ de Tucapel, así como las de las localidades de Purén y la Imperial. Parten de Arauco el 26 de noviembre de 1612 y se reúnen con Anganamón, a pocas semanas de haber ocurrido las muertes de los misioneros en Elicura. La gravedad del suceso permea la escritura del propio Valdivia:

Es Elicura La Regua mas Bellicosa de la tierra de guerra donde jamás a entrado campo nuestro con quien no aian peleado a la entrada o a la salida y ganado, por tener passo miu a propósito para ello y donde se a derramado mucha sangre de españoles, es la llave de toda la guerra con quien alindan las Reguas mas bellicosas de puren. (86-87)

Con la muerte de los tres misioneros se confirma el *rehue* de Elicura como la zona que presenta mayor peligro y difícil acceso, situación que se agrava cuando los misioneros no devuelven al cacique Anganamón la cautiva española junto a sus esposas e hija, como había demandado. Dos días después de ocurrido el hecho, Valdivia le envía desde Lebu las siguientes líneas al gobernador Alonso de Ribera:

Pax xpi ett [sic]. A la hora que ésta escribo llegó Cayomari, que es a medio día, con una nueva muy diferente de la que esperábamos. Dize que llegó ayer tarde al bebedero de Ylicura, donde entendió hallar los caçiques y los padres santos y no vio a nadie en el bebedero, de que recibió mucha pena, y que vió en una chacra de cebada dos bultos y fue para allá y eran Pillantur y Antenanco, de los cuales supo cómo ayer de mañana a las nueve vino una gran junta de enemigos a dar en Ylicura y mataron a nuestros tres padres y a otros caciques de Ylicura y *robaron y saquearon toda la gente de Ylicura llevándoles sus mujeres y chusma*. (187, énfasis mío)

El tono del reporte está desprovisto de mayores adornos. En una retórica simple y desnuda, Valdivia da cuenta de los hechos de manera cronística:

Coñemanque, hermano de uno de estos dos capitanes mensajeros que se partieron de aquí hoy y luego le señaló dónde estaban los padres muertos junto a la piedra que está hincada en el bebedero y fue allá corriendo y *halló los cuerpos de los dos padres y el hermano desnudos en el suelo, alançeados por muchas parte*. (187, énfasis mío)

¹⁰ Rehue remite a la unidad social mapuche.

Luego de esta constatación de los hechos, agrega por primera vez una lectura providencialista que estará presente en toda su producción posterior referida a este evento; en ella encontraremos una mayor complejidad en la representación de los hechos: “dichosos ellos que acabaron sus vidas en tan gloriosa demanda por emplearse en la salvación de estos indios y quietud de este reino” (187). En este primer registro el discurso, si bien trasmite un tono cercano al triunfalismo, deja espacio para el lamento y la conmoción: “y vuestra señoría podrá entender la pena que yo terné, pues no puedo escribir de mi mano hasta cobrar un poco de aliento” (188). La manifestación de un sentimiento que detiene la continuidad de la escritura es un claro llamado, en mi lectura, a la empatía con su lector. Sin embargo, esta misiva no encuentra una respuesta positiva y desde el momento de las muertes de Elicura, el gobernador Alonso de Ribera le quita públicamente su apoyo en el manejo del conflicto de Arauco en el marco de la *guerra defensiva*.

Valdivia envía numerosas cartas a distintos destinatarios en los años sucesivos, esperando articular una representación donde estas muertes no empañen los éxitos que él desea tenga la implementación de la *guerra defensiva*, tanto en la pacificación de la Araucanía, como en la evangelización de los indígenas. En una carta enviada al padre Juan de Fuenzalida desde Concepción, en septiembre de 1613, Valdivia sostiene: “Esperamos muy buena respuesta de los caciques [...] tengo esperança que por parte de la costa de obrar nuestro Señor muy buenos efectos por medio de la sangre de nuestros mártires” (244). Otro elemento de la argumentación de Valdivia en defensa de su proyecto es la reclamada excepcionalidad del caso del martirio de Elicura: este habría sido un caso aislado que no representaba la voluntad del resto de los caciques de acordar la paz. Muy por el contrario, en el discurso de Valdivia, Anganamón habría actuado motivado por una falta de templanza y bajo la influencia del demonio:

Pero el demonio, para turbar la paz tan dañosa para él, entró en Anganamon, el qual, *quando supo que los padres auían entrado sin ninguna de sus mugeres y sin su hija*, arebatado de vna furia infernal, sin dar lugar a considerar el daño que hacía a todas sus prouinçias, juntó como docientos conas que tenía cerca de sí y de trasnochada partió con ellos. (262, énfasis mío)

Como se ve en el reporte de Valdivia, es precisamente el no cumplimiento de la demanda de retorno de las mujeres que escaparon lideradas por la cautiva blanca durante las negociaciones que él mismo sostenía con los misioneros jesuitas, lo que desata su ira y desencadena el martirio de Elicura.

El cautiverio funciona, de esta manera, como punto de inflexión en la narrativa del triunfo de la misión jesuita en la frontera de la Araucanía, dado que la muerte de los misioneros significó un retroceso para la implementación exitosa de la estrategia de una guerra de carácter defensivo, para la cual había trabajado por años Luis de Valdivia. Sin embargo, las críticas y persecución que sufre la orden, y particularmente Valdivia, se utilizan estratégicamente y productivamente en la narrativa jesuita como un momento epifánico del éxito misional en la frontera. La sangre derramada por los misioneros en Elicura se celebra como la de héroes que protegen la vida de mujeres que huyen del cautiverio de un cacique violento e irracional, en palabras de Valdivia; como la de mártires que propician, en territorio pagano, el crecimiento fecundo de los frutos de su misión evangélica.

El cuerpo santo del mártir. La base de la narrativa providencial jesuita en la frontera

Nueve meses después de ocurridos los hechos sangrientos de Elicura, el padre Valdivia se encuentra en mayor control de su retórica para representar la muerte de los misioneros dentro de los cánones del discurso providencialista. Es de especial interés notar que eleva a rango de santo mártir a uno de los misioneros, quien coincidentemente era su primo, Martín de Aranda Valdivia:

Prendieron a los dos santos padres y hermano de la Compañía y preguntándoles Anganamon con *gran cólera por qué no le auían traído sus mugeres*, el santo padre Aranda respondió por todos que se sosegase y *que oyese las raçones* que auía auido [. . .] y ciego con la cólera, sin atender a lo que le deçían, los mandó matar luego y el santo padre *Martín de Aranda con gran caridad y çelo del bien común rogó que le matasen a él y dexasen al padre Oraçio* y su compañero y no quiso oírlo y luego con porras les dieron en las caueças y alancearon y *dexaron los santos cuerpos tendidos en el suelo enteros, regando con su sangre el valle de Elicura*, del cual se començó a coger después el *fruto de la vniversal paz del Reyno*, que fue comçó quatro meses después, porque *no quiso la diuina majestad que costase menos que sangre de varones apostólicos la puerta del evangelio en estas prouinçias*. (263)

El relato de Valdivia se estructura esta vez sobre la base de tópicos recurrentes dentro de la representación textual del martirio. Por un lado, se describe el encuentro como una escena dicotómica donde los “salvajes irracionales” y los “hombres píos” no logran entenderse: el padre Aranda intenta calmar, por medio de la razón, la furia apasionada e irracional del cacique Anganamón, provocada por la decisión de los misioneros de no devolver las mujeres que habían escapado. Ante el fracaso de esta estrategia y con la conciencia de una muerte segura, el padre Aranda, inspirado por una valentía propia del mártir, ruega porque le den muerte a él y no a sus compañeros, e incluso pide sufrir los dolores de otros en su propio cuerpo. De esta manera Martín de Aranda se convierte en el mártir paradigmático de la escena creada por Valdivia. Pese a los ruegos de cristiana caridad, el cacique no escucha razones y da una muerte violenta a él y a los otros dos misioneros. Sin embargo, su muerte no es en vano, porque dentro de la retórica del martirologio, su sangre simbólicamente fecunda una tierra pagana con la palabra de Dios. La muerte de los misioneros se presenta en la producción textual jesuita como necesaria y más aún, deseada. Años más tarde vemos cómo Ovalle incorpora de manera central en su historia la escena del martirio: se trata de un relato acompañado de un grabado, vinculado, sin dudas al concepto de *propaganda fide* propio de la orden ignaciana, a través del cual se buscaba reforzar la eficacia de las misiones en los espacios periféricos americanos. Jóvenes misioneros europeos, luego de leer estas páginas, deberían sentir o acrecentar el impulso de viajar a América e, incluso, de dar la vida sirviendo a Dios. Es por esto que el martirio funciona como un pilar respecto de la identidad religiosa misionera en los márgenes del proyecto imperial del continente americano. El cuerpo del mártir se constituye así como la expresión más acabada de la misión evangelizadora en territorios donde la presencia institucional de la iglesia no contaba con la infraestructura de los centros de la administración colonial o de Europa.

En la *Histórica relación del Reyno de Chile* la muerte de los padres jesuitas Horacio Vechi y Diego de Aranda junto al hermano coadjuntor, Diego de Montalbán se relata de la siguiente manera:

Al padre Horacio primeramente le dieron un fiero machetazo sobre la oreja, en pago de la doctrina del cielo que les predicaba y sugería a las suyas, y en señal de cuán cerradas las tenían a Dios y a la verdad, aseguraron el golpe en la misma parte, y luego le dieron una cruel herida por los pechos y atravesaron el cuerpo por la espalda con una lanza. Al padre Martín, de manera que le hicieron saltar los sesos, y también le alancearon; y al hermano novicio Diego de Montalbán, le atravesaron el cuerpo con seis o ocho lanzadas. Y de esta manera, constantes todos tres en su fe, sin dejar de predicar la verdad de su doctrina hasta la última boqueada, enviaron sus espíritus al que los había criado para tanta gloria suya, a los catorce de diciembre, a las nueve de la mañana, el año de 1612. (Ovalle, 2003: 404)

Ovalle lleva a cabo en su historia una descripción del cuerpo sufriente haciendo uso de tópicos de la tradición literaria del martirio. La representación descarnada del cuerpo en sufrimiento reproduce el tópico de la *imitatio Christi*. En la tradición escritural jesuita que se inaugura en Chile con Valdivia y se continúa a mediados del siglo XVII con este texto de Ovalle, se elabora una dialéctica del padecer que va desde la persecución hasta la expresión máxima del sacrificio en el martirio. De esta manera, la narración del martirio de los tres misioneros es un conglomerado de distintos tópicos de esta tradición, tales como el padecimiento de dolores atroces y toda clase de terribles sufrimientos, aceptados con templanza cristiana ejemplar.

Si analizamos el grabado con el que Ovalle acompaña la descripción textual, podemos ver la representación de cuerpos que responden a cánones de belleza renacentista. Esta representación se extiende a los cuerpos de los indígenas: mientras el cuerpo europeo cuenta con una vestimenta religiosa, el cuerpo del indígena es representado con atuendos que no pertenecen a la tradición mapuche, sino que remiten a la cultura greco-romana. Anganamón es representado en la imagen como un rey en su trono: ocupando un lugar elevado en el fondo de la escena, dirige las acciones de sus súbditos; en este sentido el cuerpo del indígena es asimilado a las formas occidentales de representación de la autoridad. El grabado responde, además, a una estructura tripartita en tanto refiere el martirio a través de las figuras de los tres misioneros, que ocupan el espacio en una articulación coreográfica: la escena muestra una configuración espacial, cuyo concepto de profundidad y perspectiva remite a los vértices de un triángulo. Los tres misioneros, simbólicamente, personifican momentos centrales de la ritualidad cristiana: el evangelio, el sacrificio de Cristo cargando la cruz por toda la humanidad y la ascensión final del espíritu, que es el último respiro del misionero y está representado en el grabado dentro de una especie de viñeta que emana de la boca de Martín de Aranda. El grabado recrea, entonces, un evento crucial para el mundo cristiano: la transmutación del cuerpo en espíritu a través de la purgación por el dolor (ver figura 2).



Figura 2. Cavallo, F. (1646).

La escena del martirio está localizada estratégicamente en la historia de Ovalle justo antes de la narración del Parlamento de Quilín que es, desde la perspectiva jesuita, la culminación de una exitosa empresa misionera entre las comunidades mapuches de la frontera.

Ovalle considera varios factores con el fin de justificar el relato de estas muertes dentro de un marco providencialista sin comprometer al padre Valdivia, quien no debe aparecer como responsable de la muerte de estos inocentes. Así, produce una narrativa en la cual los trágicos eventos de Elicura no son producto de malas decisiones tomadas por Valdivia: los eventos que preceden a las muertes están enmarcados por los acuerdos de paz que se estaban estableciendo con los caciques de la zona, mientras que la disyuntiva que supuso la decisión de no devolver las mujeres a Anganamón, como se había demandado en uno de los parlamentos tempranos, se invisibiliza, relegando el cautiverio a un lugar irrelevante, poco significativo y meramente anecdótico.

Conclusión

El discurso jesuita producido desde los márgenes del proyecto colonial español en los confines septentrionales de América se produjo como respuesta, tanto a elementos globales de la retórica de la Compañía, como a elementos propios de la contingencia local. Recordemos que la guerra de Arauco se sostuvo desde mediados del siglo XVI, con la llegada de Pedro de Valdivia en 1540, hasta el emblemático Parlamento de Quilín, celebrado entre mapuches y españoles en 1641.

Existen variados registros textuales del encuentro de Quilín y una de las versiones que condensa y cristaliza todas las anteriores se encuentra en la narración, acompañada por un grabado, que incorpora Alonso de Ovalle en su *Histórica relación* (1646). En este trabajo se analizó un hito que la historiografía ha invisibilizado: la huida del cautiverio de una mujer española junto a las esposas e hija del poderoso cacique Anganamón. A través del análisis de documentos de época poco estudiados fue posible constatar la relevancia de este evento en el desencadenamiento de instancias fundamentales para la representación discursiva de carácter providencialista de la campaña misional jesuita en Chile. El rastreo de una genealogía textual de la producción escritural jesuita en los márgenes del imperio nos permite re-visitar el archivo de la labor misional en Chile y abordar textos canónicos producidos a mediados de siglo a la luz de documentos marginales, como los registros de los tratados y las cartas del propio Valdivia. En este trabajo intenté mostrar la relevancia de la experiencia del cautiverio como evento catalizador de la discursividad jesuita en la frontera, en tanto el discurso triunfal providencialista, que sitúa el martirio como antesala del éxito de la empresa misionera, aparece como consecuencia directa de una escena de cautiverio. Si los misioneros no hubiesen resguardado a las mujeres que lograron huir del cacique Anganamón, la denominada ira del cacique no se habría desatado y la entrada de los misioneros a Elicura no habría culminado en una masacre. Por otro lado, lo que a principios del siglo XVII fue leído como un fracaso de la política de *guerra defensiva* propuesta por Valdivia, en el discurso jesuita de mediados del mismo siglo fue reinterpretado como un evento necesario que dio inicio al nuevo capítulo del triunfo misional en la frontera, que daría como resultado la pacificación tan esperada de la región de Arauco. Utilizando elementos propios de una retórica corporativa global -la persecución y el martirio-, desencadenados por el episodio del cautiverio, los jesuitas fortalecieron la elaboración de una narrativa providencial y propagandística de la empresa misional de la orden en la frontera de la Araucanía.

Bibliografía

- Ahem, M., (1999). "Visual and Verbal Sites: The Construction of Jesuit Martyrdom in Northwest New Spain". *Colonial Latin American Review*, 8, (1), 7-33.
- Bengoa, J., (1992). *Conquista y Barbarie*. Santiago: Ediciones Sur.
- Boccaro, G. (2007). *Los vencedores*. San Pedro de Atacama: IIAM.

- Castelli, E. (2004). *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York: Columbia University Press.
- Cavallo, F. (Ed.). (1646). "Misioneros jesuitas martirizados". Recuperado de <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-67623.html>
- Cesareo, M. (1995). *Cruzados, mártires y beatos: emplazamientos del cuerpo colonial*. West Lafayette: Purdue University Press.
- De Loyola, I. (1986). *Ejercicios espirituales*. Santander: Sal Terrae.
- Díaz Blanco, J. M. (2009). "Una diatriba historiográfica en torno al padre Luis de Valdivia". *Estudios Humanísticos. Historia*, 8, 269-291.
- Foerster, R. (1996). *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*, Santiago: Universitaria.
- González Vázquez, A. (2015). "Discursos europeos del siglo XVII sobre la apostasía y la conversión al Islam". *Cuadernos de Historia Moderna*, 40, 153-74.
- Glantz, M. (1995). "Un paraíso occidental: el huerto cerrado de la virginidad". Sigüenza y Góngora, C. de, *Parayso Occidental* [1684]. México: UNAM.
- Grig, L. (2004). *Making Martyrs in Late Antiquity*. London: Duckworth.
- Molina, J. I. (1795). "Mapa General de la Frontera de Arauco en el reyno de Chile, 1795". Recuperado de <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-73846.html>
- Ovalle, A. (2003). *Histórica relación del Reyno de Chile* [1646]. Santiago: Pehuén.
- Prieto, A. (2011). *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- Rabasa, J. (2000). *Writing Violence on the Northern Frontier*. Durham/London: Duke U. P.
- Reff, D. T. (1999). "Critical Introduction. The *Historia* and Jesuit discourse". Pérez de Ribas A., *History of the Triumphs of our Holy Faith Amongst the Most Barbarous and Fierce Peoples of the New World* [1645], Tucson: University of Arizona Press, 11-48.
- Thwaites, G. (Ed.). (1897). *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland: Burrows Brothers.
- Zavala, J. M. (Ed.). (2015). *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.