

El Perdón como espacio normativo. Circulación, mediación y traducción de discursos religiosos entre Roma y Santiago, Siglo XVII¹

por Rafael Gaune y Verónica Undurraga

Abstract. – The main objective of the proposal we present here is to analyze the reproduction of a religious-normative language between two juridical-geographical spaces (Rome and Chile). Through discourses on forgiveness this research links religious-normative discourses on forgiveness sustained by the church (stemmed from the Holy See) to translation practices in a local space. It thus attempts to describe the interactions between these two spheres through establishing connections between norms and practices. We also study the characters who allow such practices of circulation, mediation, and reproduction between Europe and America. In this sense, we try to interpret to what extent these religious-normative ideas were translated into local practices within an extended long temporal frame (17th century); and to what extent convergences and divergences between these two juridical-geographical spaces were produced around these ideas.

Notas para una investigación en curso

En 1610, entre mayo y diciembre, Felipe III firmó desde Madrid una serie de Reales Cédulas dirigidas a los provinciales de la Compañía de Jesús de Andalucía, Aragón, Castilla y Toledo² que informaban sobre la resolución

¹ Este trabajo es producto del proyecto CONICYT, FONDECYT Iniciación N° 11140681 “Formas, dimensiones y topografía del perdón. Mediación jesuita, traducción religiosa-jurídica y normatividad entre Roma y Chile (siglo XVII)” (Investigador responsable: Rafael Gaune) y FONDECYT Regular N° 1130211 “Formas de conciliación y mecanismos informales de resolución de conflictos en Chile, 1750–1850” (Investigadora responsable: Verónica Undurraga).

² Archivo Nacional Histórico, Santiago (en adelante ANH), *Fondo Jesuita* (en adelante *FJ*), vol. 424, ff. 69v–70 y 74v–75.

de la conversión religiosa de los “indios de guerra” por medio del proyecto de “guerra defensiva” presentado y discutido por el jesuita Luis de Valdivia ante la corte del Rey. El mismo ejercicio de información se realizó hacia Roma, aunque en este caso, tanto el Pontífice Paulo V, como el general de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva, fueron notificados a través del embajador de Felipe III, Francisco Ruiz de Castro. El 1 de mayo de 1610, como expresión de esa información arribada a Roma, se solicitó al Pontífice desde el mundo jesuítico romano un jubileo para las personas que participasen de la conversión y pacificación de la frontera sur del virreinato peruano:

“y así os encargo y mando supliquéis a su santidad de mi parte conceda que por una vez puedan ganar los vecinos y moradores del dicho Reino de Chile un jubileo plenísimo en una de dos semanas que señalaren con tres días de ayuno, limosna, confesión y comunión haciendo oración por la reducción de los indios rebeldes con facultad de que este jubileo se pueda ganar también en todo el Reino del Perú, para que las oraciones de muchos alcancen de nuestro señor el buen efecto de lo que se desea y pretende y que de allí en adelante un día en el año que podrá ser el de la conversión de San Pablo [...]”³

En estos documentos Roma y la Sede Apostólica aparecen como receptores de una noticia en curso. Desde Madrid, se informaba sobre un proyecto ya borrar ejecutado y que necesitaba solamente una aprobación simbólica-ritual de su parte. Roma aparece a contraluz, a destiempo, a contramano de las decisiones imperiales, solamente participando de ese circuito de información por el aspecto simbólico de la aprobación del proyecto a través de un jubileo. Lo mismo sucedió cuando el gobernador de Chile, Alonso García Ramón, en 1606, informó a Felipe III que habían arribado las indulgencias: “que su Santidad concedió a los que servimos a Vuestra Majestad en esta guerra”⁴. El hecho que sólo transiten cuatro años entre la formulación de las indulgencias para la guerra hasta el jubileo para la conversión y pacificación, evidencia la rápida circulación de las disposiciones monárquicas y permite entrever la existencia de mediadores encargados de dicho tránsito, a la vez que denota la participación de la Sede Apostólica en las discusiones teológicas, jurídicas y canónicas en torno a la guerra y pacificación del “Flandes indiano”⁵. En esa misma dirección, el jesuita Diego de Rosales, el

³ ANH, *FJ*, vol. 424, f. 74.

⁴ “Carta de Alonso García Ramón a Felipe III. 15 de mayo de 1606”, en Archivo General de Indias (Sevilla), *Patronato* 228, r. 57, n. 2.

⁵ El “Flandes indiano”, como concepto para definir un espacio, como también para realizar una comparación morfológica entre la guerra del Flandes con las guerras americanas en Rafael Gaune, “Descifrando el *Flandes indiano*. Adaptación misionera, escritura anticuaria y conversión religiosa en la obra del jesuita Diego de Rosales”: *Colonial Latin American*

20 de julio de 1672, abordando la discusión sobre la esclavitud de los indígenas en Chile escribió al Papa solicitándole una bula que dejara caer sobre aquellos españoles que practicaban la esclavitud:

“la espada de la excomunión *latae sententiae, ipso facto incurrenda* y reservada a la Sede Apostólica. Esto será muy agradable a Dios, a toda la Iglesia de las Indias y al Rey de España, que desde el principio prohibió la esclavitud en ambas Indias, y recientemente la prohibió en este Reino de Chile, y esta orden no se ha cumplido con fingidas súplicas y falsos colores. Estos gemidos, estas voces escapadas desde los confines de la tierra y de las regiones australes del Reino de Chile lleguen con éxito a los oídos de Vuestra Santidad y sean felizmente escuchadas”⁶

En definitiva, Roma a través de la política diplomática de la Sede Apostólica y la justicia del Pontífice⁷ – como demuestran los fragmentos citados anteriormente – estuvieron presentes en los recorridos históricos de Chile colonial desde múltiples formas y dimensiones que, hasta ahora, han sido presentadas desde la historiografía americanista circunscritas a la circulación de documentos o a aspectos simbólicos-rituales del poder romano, recogiendo la existencia de dichos documentos pero no analizándolos en relación a la circulación de ideas o al contexto político-normativo en que fueron traducidos y, menos aun, considerándolos elementos de un orden normativo que se reproduce y traduce en diversas geografías. Sin embargo, como buscamos sistematizar y verificar en esta investigación en curso, los discursos religiosos-normativos de Roma efectivamente superan los aspectos simbólicos o de la circulación de documentos hacia espacios coloniales, teniendo una injerencia directa en la construcción de normatividades⁸.

Es por eso que la propuesta que presentamos analizará la traducción de un específico lenguaje religioso-normativo desde Roma hacia Chile, evidenciando la creación de un orden normativo a partir del tránsito de este lenguaje entre dos espacios geográficos disímiles. La investigación pretende vincular las ideas normativas y los discursos religiosos del perdón

Historical Review [de próxima aparición]. La genealogía del término en Álvaro Baraibar, “Chile como un “Flandes indiano” en las crónicas de los siglos XVI y XVII”: *Revista Chilena de Literatura* 85 (2013), pp. 157–177.

⁶ Archivo Histórico de Propaganda Fide (Roma), *Congregatio de Propaganda fide*, vol. 449, ff. 465–466.

⁷ Paolo Prodi, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho* (Buenos Aires 2008) e idem, *El soberano Pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera edad moderna* (Madrid 2010).

⁸ Algunas conjeturas sobre este punto en Rafael Gaune, “La Santa Sede y la Guerra defensiva. Una historia por reconstruir. Redes de información e historia global en los confines del Imperio español (1612–1626)”: *Rechtsgeschichte* 20 (2012), pp. 358–360.

institucional colectivo de la Iglesia (emanados desde la Sede Apostólica) con la realidad local expresada en las discusiones sobre la paz, la guerra, la esclavitud, la pacificación, la pedagogía misionera y el perdón en Chile colonial. Se intentará descifrar cómo estas ideas religiosas-normativas se reprodujeron en las prácticas locales en un arco temporal amplio, creando convergencias y divergencias entre ambos espacios geográficos-normativos. Se pretende además esclarecer quiénes fueron los actores que permitieron dicha circulación y reproducción para posteriormente ser traducida a la realidad y subjetividades locales.

Asimismo, nuestra propuesta de análisis estudiará cómo el perdón religioso individual, entendido como la penitencia a través de la práctica de la confesión y contrición con el objetivo de resarcir los pecados, se reproduce y amplifica en un perdón religioso colectivo expresado en el corpus romano de bulas⁹, breves, indulgencias y jubileos, con la intención de generar un espacio normativo a través de un proyecto de salvación universal proyectado desde el centro del catolicismo por los canales diplomáticos de la Sede Apostólica como también por los circuitos jesuíticos¹⁰. Y es aquí, antes de continuar, que debemos realizar una advertencia. Sabemos que las calidades y los estatus de la documentación romana que se analizarán, desde el nivel jurídico canónico como también desde el diplomático, son múltiples y

⁹ Utilizaremos las bulas recopiladas para el siglo XVII en el *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, contrastando esos documentos con los documentos de recepción en el espacio local. Hemos identificado en el Archivo Histórico Nacional de Santiago y Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago documentos que indican la recepción de las bulas y algunas discusiones en torno a esos documentos, como también el arribo de las bulas de la santa cruzada. Una mirada americana en Francisco Hernaiz, *Colección de bulas breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 2 vols. (Bruselas 1879). Sobre las bulas de santa cruzada en José Antonio Benito Rodríguez, *La Bula de la Cruzada en Indias* (Madrid 2002). Un mirada general de la documentación romana en Lajos Pásztor (ed.), *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia* (Vaticano 1970) y Matteo Sanfilippo/Alexander Koller/Giovanni Pizzorusso, *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna* (Viterbo 2004).

¹⁰ Miradas generales sobre Roma en Giovanni Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)* (Roma 1995); Paulino Castañeda, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo* (México 1996); Giovanni Pizzorusso/Matteo Sanfilippo, "L'attenzione romana alla Chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II": J. Martínez Millán (ed.), Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica, III (Madrid 1998), pp. 321-340; Luigi Fiorani/Adriano Prosperi (eds.), *Storia d'Italia. Annali 16: Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła* (Turín 2000); Paolo Broggio, "Teologia 'romana' e universalismo papale. La conquista del mondo (secoli XVI-XVII)": Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna* (Roma 2013).

siguieron diversos itinerarios burocráticos. Asimismo, se conforman y modelan como instrumentos usados por la Sede Apostólica para comunicar temáticas polifónicas y que, además, fueron utilizados en diversos momentos de su recorrido histórico moderno¹¹. Precisamente y, en relación a nuestro sujeto de estudio, es que queremos sistematizar cuál fue la documentación más utilizada por la Sede Apostólica en relación a las discusiones hispano-institucionales sobre la guerra, la paz y la salvación en el confín meridional del virreinato peruano. De igual modo, intentaremos establecer los vínculos de comunicación con el patronato regio pero, sobre todo, nos interesa identificar las formas de transferencias, mediaciones y vínculos entre la Sede Apostólica y Chile que traspasaban el patronato regio¹².

De este modo, examinaremos cómo la Sede Apostólica y la “justicia hegemónica”¹³ del Papa participan activamente en la construcción de un espacio normativo por medio de la circulación de los discursos del perdón y la retórica de la salvación universal. Estos fueron reproducidos en un corpus documental que circuló, principalmente, a través de los circuitos jesuít-

¹¹ Una síntesis efectiva sobre las naturalezas jurídicas y canónicas de la documentación, como también de las esferas romanas en convergencia y divergencia en Niccolò del Re, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici* (Vaticano 1998).

¹² Existe una amplia literatura en relación al patronato regio. Véanse, por ejemplo, Antonio de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias* (Roma 1958); Pedro de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica* (Caracas 1959); Alberto de la Hera, “El Patronato y el Vicariato regio en Indias”: Pedro Borges (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX)* (Madrid 1992); Jose Maria Ots Capdequi, *El Estado español en las Indias* (México 1993); Luca Codignola/Giovanni Pizzorusso, “Les lieux, les méthodes et les sources de l’expansion missionnaire du Moyen-Age au XVII^e siècle. Rome sur la voie de la centralisation”: Laurier Turgeon/Denys Delâge/Réal Ouellet (eds.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e–XX^e siècle* (Québec 1996), pp. 489–512; Giovanni Pizzorusso, “Il papato e le missioni extra-europee nell’epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi”: Alexander Koller (ed.), *Die Außenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V (1605–1621)* (Tubinga 2008), pp. 367–390; Rosa Martínez de Codes, “Evangelizar y gobernar. El derecho de patronato en Indias”: Fernando Navarro Antolín/Luís Navarro García (eds.), *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo* (Huelva 2008); Paolo Broggio/Charlotte de Castelnu-L’Estoile/Giovanni Pizzorusso (eds.), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde. La Curie romaine et les Dubia circa sacramenta: Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 121, fasc. 1 (2009), pp. 39–61; Giovanni Pizzorusso/Matteo Sanfilippo (eds.), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet* (Viterbo 2012).

¹³ Sobre el desarrollo de la “justicia hegemónica” y la “justicia negociada” en el Antiguo Régimen véase el pionero ensayo de Mario Sbriccoli, “Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase di studi della storia della giustizia criminale”: *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo Medioevo ed età moderna* (Bologna 2001).

ticos de información que mediaron y negociaron entre Roma, la Monarquía, el virreinato peruano y las provincias jesuíticas americanas¹⁴. En consecuencia, se intentará vincular el disciplinamiento institucional romano a través de los usos normativo-religiosos del perdón colectivo (bulas, breves, jubileos, indultos, indulgencias) con su traducción en otra geografía normativa, dando cuenta de la participación de la Sede Apostólica y el Pontífice en las discusiones hispánicas-institucionales del siglo XVII sobre la guerra, la paz, la pacificación y la salvación en Chile colonial, como también en las prácticas de conciliación fronteriza.

Polifonía historiográfica del Perdón

El perdón tiene una dimensión práctica, teórica y filosófica que envuelve varias dimensiones del acontecer humano y que podemos rastrear desde la tradición clásica y desde los textos fundacionales de las tres religiones monoteístas, como también en las reflexiones filosóficas luego de las violencias totalitarias del siglo XX¹⁵. La historiografía, en ese sentido, ha aportado también a lo que entendemos históricamente por perdón, vinculando

¹⁴ Véase, por ejemplo, Benedetta Albani, “Un intreccio complesso. Il ricorso alla Sede Apostolica da parte dei fedeli del Nuovo Mondo”: *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée* 125:1 (2013).

¹⁵ Desde un razonamiento filosófico, por ejemplo, se han intentado responder desde el siglo XX europeo atravesado por violentos conflictos mundiales qué significa el perdón y, sobre todo, cuándo podemos perdonar. Una lúcida reflexión, en ese sentido, es proporcionada por Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido* [2000] (Buenos Aires 2008). El filósofo francés realiza la trayectoria de las ecuaciones del perdón, su interacción con las instituciones, las culpabilidades criminales, políticas y morales, como también del espíritu del perdón y su relación con el olvido; conjugando su análisis con dos términos simétricos: recordar y olvidar. Las complejidades y profundidades del perdón las abordó también Jacques Derrida en su texto *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (Paris 1997), en el que explora las relaciones entre lo perdonable, lo imperdonable y el universalismo del perdón, profundizando su observación en *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible* (Paris 2005). Asimismo, las relaciones conceptuales entre términos afines y los dilemas éticos del perdón son explorados por Giorgio Agamben en *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Torino 1998). Lo multiforme y complejo del perdón emerge sin filtros con Simon Wiesenthal que, describiendo un encuentro con un oficial SS moribundo en 1942, se enfrentó de modo radical a los “límites y posibilidades del perdón”. Wiesenthal no perdonó al alemán que le solicitaba su absolución por su participación en los crímenes de la Shoah. Su experiencia fue tan reveladora que invitó a reflexionar a varios intelectuales sobre qué cosas se pueden perdonar; o bien, qué hubiesen hecho ellos ante esa situación. El resultado es *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión* [1969] (Barcelona 1998) que, dialogando con las respuestas de Primo Levi, Franz König, Jean Amery, Herbet Marcuse, Tzvetan Todorov, entre otros, se introduce en los dilemas éticos y morales de la acción de perdonar.

los contextos, los hombres y las prácticas socioculturales. Fueron, sobre todo, a través de las pioneras investigaciones de Lucien Febvre en la década del '20, que los investigadores aprehendieron que las emociones tienen una práctica que circula en varias dimensiones: desde lo judicial a lo político, desde lo social a lo religioso, como lo demuestra Jean Delemeau en *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII–XVIII siècle* (1990) combinando las prácticas de la confesión y el perdón¹⁶, como también Paolo Prodi que delinea las fronteras entre perdón, norma y derecho en *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fiori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (2000). Asimismo, el perdón posee cruces que son representativos del Antiguo Régimen, como lo demuestra Francisco Tomás y Valiente¹⁷, entre religión-ley, como también entre delito-pecado como lo explicitan Bartolomé Clavero¹⁸, Adelina Sarrión¹⁹ y John Bossy²⁰. El perdón no sólo ha sido estudiado desde esos cruces característicos de la Europa moderna, sino también desde la gracia, la clemencia y la merced del perdón real como fuente de restauración política-simbólica²¹. De igual forma, se han explorado las relaciones entre el perdón político y el indulto de los castigos como mecanismo de restauración del orden social²², vinculándose, principalmente, con la ritualidad de la palabra en torno a las cartas de remisión y súplicas entendidas como “escritura a la autoridad” tanto en su dimensión

¹⁶ Véase también Vincenzo Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna* (Bologna 2004).

¹⁷ Francisco Tomás y Valiente, “Delincuentes y pecadores”: idem (ed.), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas* (Madrid 1990) e idem, “El perdón de la parte ofendida en el derecho penal castellano (siglos XVI, XVII y XVIII)” [1962]: *Obras completas*, vol. IV. (Madrid 1997).

¹⁸ Bartolomé Clavero, “Delito y pecado. Noción y escalas”: Tomás y Valiente (ed.), *Sexo barroco* (nota 17).

¹⁹ Adelina Sarrión, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI–XIX)* (Madrid 1994).

²⁰ John Bossy, “Practices of Satisfaction, 1215–1700”: Kate Cooper (ed.), *Retribution, Repentance and Reconciliation* (Woodbridge 2004).

²¹ María Inmaculada Rodríguez, *El perdón real en Castilla (siglos XIII–XVIII)* (Salamanca 1971); Luis Corteguera, “Encuentros imaginados entre súbdito y monarca. Historias de perdón y petición en la España de la edad moderna”: Ricardo Forte/Natalia Silva Prada (eds.), *Tradicón y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVI–XX* (México 2009); Roberto González, “El perdón real en Castilla. Una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media”: *Clio & Crimen* 8 (2011).

²² José Luis de las Heras, “Indultos concedidos por la Cámara de Castilla en tiempos de los Austria”: *Studia Histórica. Historia Moderna* 1 (1983); Tomás Mantecón, “Los criminales ante la concesión del indulto en la España del siglo XVIII”: *Prohistoria* 5 (2001).

monárquica como papal²³. Un punto en el que el perdón se expresa en toda se amplitud – y se relaciona con lo precedente – es en la relación entre la violencia de la ley, la religión de la misericordia y el perdón de los condenados a muerte²⁴.

La circulación y mediación del perdón entre las diversas capas sociales, políticas, jurídicas y culturales posee una historia que debe ser rastreada y descifrada. Es por ese motivo que la historiografía modernista europea, desde las conexiones entre la dimensión social y judicial, pero también desde las emociones y sensibilidades, ha trabajado el perdón desde una perspectiva de la “justicia negociada”. Un libro, en ese sentido, que recoge esa discusión europea y amplía nuestras miradas sobre el perdón a través de prácticas, ideas y rituales es el fundamental texto de Ottavia Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento*²⁵ para el mundo italiano, mientras que para la dimensión española y francesa encontramos varios textos que abordan las prácticas comunitarias del perdón²⁶. Esas investigaciones exploran los agentes del perdón, las mediaciones religiosas, los mediadores formales e informales, el papel que jugaban las comunidades en los perdones y su relación con la justicia hegemónica. Otro plano analizado por la historiografía y que, ciertamente, se relaciona con las temáticas precedentes, son las ritualidades y gestos del perdón²⁷ que dan cuenta de los complejos procesos de pacificación en la vida comunitaria, religiosa y política. Asimismo, las prácticas sociales del perdón han sido abordadas

²³ Natalie Z. Davis, *Fiction in the Archives. Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-century France* (California 1987); Cecilia Nubola/Andreas Würigler (eds.), *Forme della comunicazione politica in Europa nei secoli XV–XVIII* (Bologna 2004); Karl Härter/Cecilia Nubola (eds.), *Grazia e giustizia. Figure della clemenza tra tardo ed età contemporanea* (Bologna 2011).

²⁴ Adriano Prospero, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana, XIV–XVIII secolo* (Turín 2013).

²⁵ Ottavia Niccoli, *Perdonare. Idee, pratiche, rituali in Italia tra Cinque e Seicento* (Roma 2007).

²⁶ Tomás Mantecón, “La acción de justicia en la España Moderna. Una justicia dialogada, para mantener la paz”: Paolo Briggio/Maria Pia Paoli/Marco Cavina (eds.), *Stringere la pace. Teorie e pratiche della conciliazione nell'Europa moderna (secoli XV–XVIII)* (Roma 2011); Tomás Mantecón, “Las mujeres ante los tribunales castellanos. Acción de justicia y usos de la penalidad en el Antiguo Régimen”, *Chronica Nova* 37 (2011).

²⁷ Willem Frijhoff, “The Kiss Sacred and Profane. Reflections On A Cross-cultural Confrontation”: Jan N. Bremmer/Herman Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present* (Cambridge 1991); Herman Roodenburg, “The ‘Hand of Friendship’. Shaking Hands and Other Gestures in the Dutch Republic”: Bremmer/Roodenburg (eds), *Cultural History* (véase arriba); Hannah Vollrath, “The Kiss of Peace”: Rendall Lesaffer (ed.), *Peace Treaties and International Law in European History. From the Late Middle Ages to World War One* (Cambridge 2004).

también en torno a las discusiones sobre las formas de “control social”; analizándose, dichas prácticas, desde las comunidades y desde los mediadores que formaron parte esencial de los mecanismos de “control” en las sociedades premodernas. Fueron esas prácticas de justicia, en las que se encontraba el perdón como un borrar control social, que disputaron un espacio a la imposición de la justicia estatal en el siglo XIX²⁸.

Como se observa, la historiografía modernista europea ha examinado las temáticas del perdón desde diversas dimensiones de análisis, sobre todo desde las prácticas comunitarias, la remisión de los pecados a través de la confesión y las “escrituras hacia la autoridad” en la búsqueda de la gracia real o papal, como también ha abordado el perdón desde la dimensión individual por medio de los dispositivos confesionales, la pena de muerte y las prácticas comunitarias de “control social”. En ese sentido, el breve recorrido presentado por diversas historiografías²⁹, distintas reflexiones, geografías y hombres, demuestra que el perdón como sujeto histórico tiene una relevancia que debe ser abordada desde multiformes perspectivas como la que intentaremos estudiar aquí.

²⁸ Para entender un panorama general del control social y sus múltiples dimensiones comunitarias, es fundamental el volumen coordinado por Pieter Spierenburg y Herman Roodenburg, *Social Control in Europe, 1500–1800* (Ohio 2004).

²⁹ La historiografía americanista también ha abordado las dimensiones del perdón, sobre todo, al interior de los procesos de confesión y cristianización, como también desde los problemas e intersticios de la justicia de Antiguo Régimen. Véanse, por ejemplo, Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico. An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain: 1523–1572* [1933] (Berkeley 1966); Serge Gruzinski, “Aculturación e individualización. Modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México. Siglos XVI–XVIII”: *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en Latinoamérica* 1 (1986); Estela Roselló, *Así en la tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII* (México 2006); Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750* (Lima 2003); Jaime Valenzuela, “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”: *Revista Española de Antropología Americana* 37:2 (2007); Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI–XVII)* (Roma 2004); Claudia Rosas (ed.), *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI al XXI* (Lima 2009); Alejandro Agüero, *Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII* (Madrid 2008); Marcos Fernández, “Justicia Colonial, sujeto popular e indulto. El hombre pobre frente a la justicia y el perdón. Chile, siglo XVIII”: Julio Retamal (ed.), *Estudios Coloniales I* (Santiago 2000); Claudia Arancibia/Tomás Cornejo/Carolina Gonzalez, “Hasta que naturalmente muera. Ejecución pública en Chile colonial (1700–1810)”: *Revista de Historia social y de las mentalidades* 5 (2001) e idem, *Pena de muerte en Chile colonial* (Santiago 2003).

Las dimensiones del Perdón

El contexto histórico en el que se sitúa esta propuesta está modelado por las discusiones institucionales que giraron en torno a la paz, la guerra, la esclavitud, la pacificación, la pedagogía misionera y las posibilidades de relaciones interétnicas desplegadas en múltiples querellas durante el siglo XVII en Chile colonial, sobre todo por el desarrollo misionero jesuítico a través de la guerra defensiva (1612–1626) y su fracaso jurídico pero su éxito en el plano de la salvación³⁰. Estas discusiones, asimismo, estuvieron condicionadas por la muerte del gobernador García Oñez de Loyola en 1598; el levantamiento indígena en las ciudades del sur desde 1598³¹; la legalización de la esclavitud en 1608³²; la conformación de un espacio fronterizo³³, con

³⁰ Sobre la guerra defensiva véanse Jorge Pinto, “Frontera, misiones y misioneros en Chile y Araucanía (1600–1900)”: idem (ed.), *Misioneros en la Araucanía*. Un capítulo de historia fronteriza en Chile (Temuco 1988); Horacio Zapater, *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco. Padre Luis de Valdivia* (Santiago 1992); Eugene Korth, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535–1700* (Stanford 1968); Rolf Foerster, *Jesuitas y Mapuches, 1593–1767* (Santiago 1996); Guillaume Boccara, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial* (Santiago 2007); Broggio, *Evangelizzare il mondo* (nota 29) e idem, “I gesuiti come mediatori nella guerra d’Arauco. Il padre Luis de Valdivia e il sistema dei Parlamentos de indios (XVII secolo)”: *AHSI* 147 (Roma 2007); José Manuel Díaz, *Razón de Estado y Buen Gobierno. La guerra defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III* (Sevilla 2010); Rafael Gaune, “[...] flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia”: René Millar y Roberto Rusconi (eds.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850* (Roma 2011).

³¹ Francis Goicovich, “Entre la conquista y la consolidación fronteriza. Dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del reino de Chile durante la etapa de transición (1598–1683)”: *Historia* 40:2 (2007).

³² Sobre la problemática de la esclavitud véanse Néstor Meza, *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena* (Santiago 1951); Walter Hanisch, “Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1598–1696”: *Historia* 16 (1981); Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios* [1961] (Santiago 1981); Anthony Pagden, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid 1988); Sady Arenas, “La esclavitud de los aborígenes en el Reino de Chile y el Padrón de Montesclaros (1613–1614)”: *Revista del Archivo General de la Nación* 22 (2001); Jimena Obregón/José Manuel Zavala, “Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial. Estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche”: *Memorias Americanas* 17:1 (2009); Jaime Valenzuela, “Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia”: Rafael Gaune/Martín Lara (eds.), *Historias de racismo y discriminación* (Santiago 2009); Andrés I. Prieto, “Notas para la historia de la esclavitud indígena en Chile”: Diego de Rosales (ed.), *Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile* [1670] (Santiago 2013).

³³ Sobre los problemas fronterizos en Chile colonial la bibliografía es amplísima. Un buen panorama, desde diversas perspectivas, se puede distinguir en Mario Góngora, “Vaga-

características porosas, móviles y mundializadas en el espacio meridional³⁴; la imposición de la *pax hispánica* de Felipe III³⁵ y el inicio sistemático de la política de parlamentos entre hispanos e indígenas desde 1612³⁶.

Estas discusiones institucionales dan cuenta, además, de querellas impuestas “desde arriba” y “desde el centro” aunque traducidas a las prácticas y subjetividades locales. Y es precisamente al interior de estas discusiones donde nos interesa emplazar otro tipo de documentación y estudiar la injerencia de otra geografía – Roma a través de un corpus documental amplio – para entender de qué forma la retórica del perdón y el lenguaje religioso-normativo emanado desde la Sede Apostólica y el Pontífice participaron o modificaron las discusiones antes reseñadas creando otro tipo de normatividades. El marco temporal estará modelado por el arco amplio del siglo XVII, y sus discusiones institucionales, en torno a la guerra y la paz y sus problemas derivados en los cuales instalaremos los usos y la retórica del perdón institucional romano; generando, por lo tanto, un marco geográfico

bundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)”: *Cuadernos del Centro de Estudios socio-económicos* 2 (1966); Sergio Villalobos, “Tres siglos y medio de vida fronteriza”: Sergio Fernando Villalobos Rivera (ed.), *Relaciones fronterizas en la Araucanía* (Santiago 1982) e idem, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco* (Santiago 1995); Rodrigo Moreno, *Misiones en Chile austral. Los jesuitas en Chiloé 1608–1768* (Sevilla 2009); Ximena Urbina, *La frontera de arriba en Chile colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600–1800* (Valparaíso 2009).

³⁴ Redefiniciones del término “frontera” desde una visión global en Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation* (París 2004); Salvador Bernabéu, *Poblar la inmensidad. Sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV–XIX)* (Madrid 2010); Christophe Giudicelli, *Fronteras movilizadas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas* (México, D.F. 2010); Salvador Bernabéu/Frédérique Langue, *Fronteras y sensibilidades en las Américas* (Madrid 2011).

³⁵ Geoffrey Parker, *España y los Países Bajos. Diez estudios* (Madrid 1986) e idem, *La gran estrategia de Felipe II* (Madrid 1998); Paul C. Allen, *Felipe III y la Pax Hispánica, 1598–1621* (Madrid 2001); John H. Elliott, *Empire of the Atlantic World. Britain and Spain in America, 1492–1830* (New Haven 2006).

³⁶ José Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches del sur* (Santiago 2007); Jimena Obregón, “Procès et Parlamentos hispano-indiens dans le Chili colonial. Deux formes d'interventionnisme interconnectées, 1641–1647–1693”: Bernard Grunberg (ed.), *Enjeux et difficultés d'un modèle européen dans les sociétés coloniales* (París 2007) y idem, “Claves de un encumbriamiento exitoso y de una política indígena emprendedora. Los parlamentos hispano-indígenas de Tomás Marín de Poveda (Chile, 1692–1694)”: Francisco Andújar Castillo/D. M. Giménez Carrillo (eds.), *Riqueza, poder y nobleza. Los Marín de Poveda* (Almería 2011). Los parlamentos del período colonial han sido transcritos y sistematizados por José Manuel Zavala, *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593–1803. Textos fundamentales* (Temuco 2015).

que no se circunscribe a márgenes fronterizos, sino a historias conectadas sucedidas en las esferas ibéricas-romanas³⁷ y que interactuaron a través de dinámicas globales-locales y en geografías en permanente diálogo, tensión, traslación, traducción³⁸, permitiéndonos además situar los discursos y las prácticas del perdón al interior de una discusión mayor sobre los usos, figuras, formas, alcances y prácticas de la justicia en el Antiguo Régimen³⁹. Esos dos marcos – geográfico y temporal – consienten a esta investigación en curso generar “una dimensión cronológica y otra configurativa”⁴⁰.

Como la propuesta de investigación plantea un marco geográfico sincrónico, configurativo y cronológico por medio de “historias conectadas”, recogeremos las discusiones y críticas en torno a la historia global, como

³⁷ Sobre la conceptualización de las “historias conectadas” y sus vinculaciones con los espacios coloniales en Sanjay Subrahmanyam, “Connected Histories. Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”: Victor B. Liebermann (ed.), *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to C. 1830* (Ann Arbor 1997) y Sanjay Subrahmanyam, “Holding the World in Balance. The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500–1640”: *The American Historical Review* 112:5 (2007). Una recopilación de ensayos de Subrahmanyam en torno a la historia global y conectada en *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI–XVIII)* (Roma 2014). Lineamientos de las “historias conectadas” desde la Monarquía católica en Serge Gruzinski, “Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres ‘connected histories’”: *Annales HSS* 56:1 (2001) e idem, *L'Aigle et le Dragon. Démonstration européenne et mondialisation au XVIe siècle* (Paris 2012).

³⁸ Sobre la traducción como herramienta que permite entender la construcción de espacios normativos entre Europa y América y que constituyen, además, espacios dinámicos y multinormativos véase Thomas Duve, “European Legal History-Global Perspectives”: *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series* 6 (Frankfurt 2013). La traducción más allá de sus usos lingüísticos en Vicente Rafael, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule* (Ithaca 1998); Melvin Richter, “More Than A Two-way Traffic. Analyzing, Translating, and Comparing Political Concepts From Other Cultures”: *Contributions to the History of Concepts* 1 (2005); Jennifer Hendry, “Legal Pluralism and Normative Transfer”: Günter Frankenberg (ed.), *Order from Transfer. Comparative Constitutional Design and Legal Culture* (Northampton 2013); Rafael Gaune, “El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593–1598”: *Historia Crítica* 50 (2013); y, sobre todo, Peter Burke/Ronnie Po-chia, *Cultural Translation in Early Modern Europe* (Cambridge 2007) y Peter Burke, “Translating Knowledge, Translating Cultures”: Michael North (ed.), *Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung* (Köln 2009).

³⁹ Hemos discutido esa problemática histórica proponiendo una pequeña genealogía de algunos términos utilizados en la historiografía para conceptualizar las prácticas de justicias en el Antiguo Régimen en: Verónica Undurraga/Rafael Gaune, “Diálogos y propuestas historiográficas desde un espacio disciplinamiento”: idem (eds.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI–XIX* (Santiago 2014), pp. 27–28.

⁴⁰ Paul Ricoeur, *Historia y narrativa* (Barcelona 1999), p. 57.

fueron expuestas por los historiadores Antonella Romano y Jacques Revel – el 10 y 11 de diciembre del 2012 – en el Instituto Universitario Europeo de Florencia en un seminario que tenía como premisa analítica hacer una relectura a la historia global desde las escalas y los casos como metodología de análisis en la historia moderna, teniendo además un retorno crítico hacia la microhistoria italiana. La interpelación transversal en las ponencias era la interrogante sobre hasta qué punto una historia global puede dar cuenta efectivamente de las escalas, los casos y la localidad.

En ese sentido, y recogiendo nuestras reformulaciones a la historia global, la propuesta que presentamos posee tres conceptos que nos permiten entender las relaciones entre Roma y Chile por medio de las escalas y los casos, y que están presentes en el desarrollo de la investigación: Formas, dimensiones y topografía. La investigación intentará demostrar una topografía entre Roma y Chile a través de la mediación jesuita que crea intersecciones entre la documentación romana y las prácticas locales de guerra, paz, pacificación, acción misionera y conciliación. Por medio de los itinerarios y circuitos de información trazados por los jesuitas, se analizarán las escalas globales a través de los casos locales que circularon en las redes epistolares romanas que conformaron una topografía entre América y Europa⁴¹. Dicha topografía fue cimentada con la circulación de información, la mediación política, el intercambio epistolar horizontal y vertical, las relaciones políticas con la Monarquía hispánica, los lineamientos romanos de los generales de la Compañía y la justicia del Pontífice, entre otros mecanismos. Y es precisamente en esa topografía donde toman sentido los términos *formas* y *dimensiones*, pues las conexiones entre Roma y Chile generaron una dimensión entre Europa, América y Chile modelada por diversos planos geográficos-temporales y que nos demuestran, asimismo, las formas de fenómenos análogos y diferenciados que vinculan el perdón colectivo romano y su traducción a una realidad local en el siglo XVII.

⁴¹ Sobre los circuitos globales de la Compañía de Jesús véanse Pierre-Antoine Fabre/Bernard Vincent, *Missions religieuses modernes. Notre lieu est le monde* (Roma 2007); Anne Molinié/Alexandra Merle/Araceli Guillaume-Alonso, *Les Jésuites en Espagne et en Amérique. Jeux et enjeux du pouvoir (XVI^e–XVIII^e siècles)* (Paris 2007); Elisabetta Corsi (ed.) *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales* (México 2008); Aliocha Maldavsky/Marie-Lucie Copete/Charlotte de Castelnau-l'Estoile/Ines G. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI^e–XVIII^e siècle* (Madrid 2011); Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad* (Buenos Aires 2011); Alexandre Coello de la Rosa/Javier Burrieza/Doris Moreno (eds.), *Jesuitas e imperios de ultramar. Siglos XVI–XIX* (Madrid 2012); Giuseppe Marcocci/Wietse de Boer/Aliocha Maldavsky/Illaria Pavan (eds.), *Space and Conversion in Global Perspective* (Leiden 2014).

El objetivo teórico de esta propuesta de investigación es delinear a la Sede Apostólica, las esferas ibéricas y a la Compañía de Jesús entre Chile y Roma como un laboratorio de documentación privilegiado a la hora de hacer historia global en la edad moderna, desde las divergencias y convergencias producidas entre Roma y Santiago respecto a las discusiones institucionales sobre el perdón y su traducción en la realidad local expresada en las dinámicas de la guerra, la paz, la pacificación, la pedagogía misionera y las conciliaciones. Si bien tomamos ciertas inquietudes analíticas formuladas por la historia global⁴², en esta propuesta de investigación no se dejan de lado los casos, las escalas, ni la producción de localidad, como tampoco los cuadros de referencia central. Se intenta, en consecuencia, entender una historia global y su “producción de localidad”⁴³ tal como ha sido planteada recientemente por la historiografía⁴⁴, dejando de lado modelos estructurales que no dan cuenta del diálogo entre las dimensiones locales-centrales y sus múltiples cruces. En esa misma sintonía analítica, una de las propuestas más atractivas es la realizada por Natalie Z. Davis que “descentra”⁴⁵ la his-

⁴² Para una reflexión en torno a la historia global que deben mucho a las teorizaciones del “sistema mundo” de Immanuel Wallerstein, véanse, por ejemplo, Bruce Mazlish/Ralph Buultjens, *Conceptualizing Global History* (Boulder 1993); Jerry H. Bentley, *Old World Encounters. Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times* (Oxford 1993); Solvi Sogner, *Making Sense of Global History* (Oslo 2001); Patrick Manning, *Navigating World History. Historians Create a Global Past* (Nueva York 2003); Christopher Bayly, *The Birth of the Modern World 1780–1914. Global Connections and Comparisons* (Oxford 2004); Antony G. Hopkins, *Global History. Interactions between the Universal and the Local* (Basingstoke 2006); Bruce Mazlish, *The New Global History* (New York 2006); Jerry Bentley, *The Oxford Handbook of World History* (New York 2013); Jerry Bentley/Kenneth Curtis (eds.), *Architects of World History. Researching the Global Past* (New Jersey 2014).

⁴³ Sobre la “producción de localidad” véanse Clifford Geertz, “Descripción densa. Hacia una teoría interpretativa de la cultura”: idem (ed.), *La interpretación de las culturas* [1973] (Barcelona 2003), pp. 19–40 e idem, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York 1983); Una reflexión desde la historiografía en Angelo Torre, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea* (Milán 2011).

⁴⁴ Esa problemática ha sido abordada desde los vínculos entre la dimensión individual de la historia con los planos globales del desarrollo histórico. Véanse, por ejemplo, Francesca Trivellato, “Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?”: *California Italian Studies* 2:1 (2011) e idem, “Microstoria, storia del mondo e storia globale”: Paola Lanaro (ed.) *Microstoria. A vent'anni da L'eredità immateriale. Saggi in onore di Giovanni Levi* (Milán 2011), pp. 119–131; Brice Cossart, “Global lives. Writing Global History with a Biographical Approach”: *Entremons. UPF Journal of World History* 5 (2013); Anacleto Pons, “De los detalles al todo. Historia cultural y Biografías lobales”: *História da historiografia* 12 (2013), pp. 156–175.

⁴⁵ Natalie Z. Davis, “Global History, Many Stories”: Jürgen Osterhammel (ed.), *Weltgeschichte* (Stuttgart 2008) e idem, “Decentering history. Local Stories and Cultural Crossings in a Global World”: *History and Theory* 50:2 (2011).

toria global a partir del rescate de las historias locales y los mediadores culturales, como investigó en su obra *Trickster Travels*⁴⁶.

Se vinculará, por lo tanto, la “producción desde el centro”, conformada por la documentación romana que hace referencia explícita e implícita a las prácticas, los discursos, los ritos e imposición vertical del perdón y la salvación en Chile, con la “producción de localidad” entendida como la traducción de esos discursos en el espacio local y en los requerimientos de perdón y salvación escritos desde Chile hacia Roma (cartas de misioneros, obispos, eclesiásticos, gobernadores, suplicas individuales)⁴⁷. De este modo, se vinculará el perdón colectivo impuesto institucionalmente “desde arriba” con el razonamiento de “casos y singularidades”⁴⁸ que confluyeron en la construcción de una idea multiforme de perdón y salvación durante el siglo XVII en donde se cruzaban bidireccionalmente la imposición romana de un “perdón colectivo” – que buscaba conformar un espacio normativo de salvación – con la realidad chilena marcada por la precariedad, la búsqueda constante de salvación, conciliación y “perdón individual”. Se intentará, asimismo, identificar y rastrear el itinerario de los mediadores jesuitas⁴⁹, entendidos como los principales “intermediarios culturales”⁵⁰ entre Roma, Madrid, Lima y Santiago que permitieron dicha reproducción religiosa-normativa. Evidenciando también otros mediadores, o “personas intermedias”⁵¹,

⁴⁶ Natalie Z. Davis, *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds* (New York 2006).

⁴⁷ Actualmente estamos sistematizando esa documentación desde la “localidad” hacia Roma. Una mirada general de documentos escritos desde Chile hacia Roma en Fernando Aliaga, *Relaciones a la Santa Sede enviadas por los obispos de Chile colonial* (Santiago 1975) y Fernando Retamal, *Chilensia Pontificia. Monumenta ecclesiae chilensia*, vol. I, tomo I (Santiago 1998).

⁴⁸ Jean-Claude Passeron/Jacquel Revel, *Penser per cas* (París 2005).

⁴⁹ Hasta el momento hemos identificado, como principales mediadores, a los procuradores jesuitas de las Indias que viajaban a Roma, elegidos por las provincias de la Compañía de Jesús, y que portaban documentos, inquietudes y solicitudes desde América y que no sólo se relacionaban con la Compañía de Jesús sino con una “cultura viajera” de llevar diversos tipos de documentación desde América. Debemos explorar a los procuradores de las otras órdenes religiosas que viajaban a Roma y que, creemos, también llevaban consigo una gran cantidad de documentos.

⁵⁰ Diogo Ramada, “The Jesuit and Cultural Intermediacy in the Early Modern World”: *AHSI* 74 (2005).

⁵¹ Actualmente, en conjunto con Benedetta Albani, estamos trabajando sobre la categoría de “persona intermedia” a través de la documentación del procurado jesuita Miguel de Viñas que viaja a fines del siglo XVII a Roma. Sobre los mediadores entre mundos, culturas y fronteras en Berta Ares/Serge Gruzinski, *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores* (Sevilla 1997); Serge Gruzinski/Louise Bénat-Tachot, *Passeurs culturels. Mécanisme de métissage* (París 2001); Scarlett O’Phelan/Carmen Salazar-Soler, *Passeurs, media-*

como los embajadores del rey de España en Roma⁵², que consintieron la circulación de la documentación romana en el siglo XVII desde y hacia los confines de la Monarquía española⁵³.

Presentada la formulación de la propuesta y su marco teórico, lo que intentaremos demostrar en esta investigación en curso es lo siguiente: durante el siglo XVII las dinámicas institucionales de la Sede Apostólica y la justicia del Pontífice romano (y sus vinculaciones con la Monarquía ibérica y el patronato regio) participaron en la creación de un orden normativo en Chile a través de los usos normativo-religiosos del perdón institucional colectivo emanado desde bulas, breves, indulgencias y jubileos que transmiten, a su vez, las lógicas de la penitencia, contrición y resarcimiento de los pecados. Proponemos que dicha participación se expresó eminentemente en las discusiones en torno a la guerra, la paz, la esclavitud, los avatares misioneros, la retórica de la salvación y las prácticas de conciliación en el confín meridional del virreinato peruano.

Asimismo, planteamos que la construcción de este espacio normativo-religioso se edificó a través de la traducción de la normatividad romana en una realidad local específica marcada por los discursos de la precariedad y la salvación y que fue, precisamente, dicha traducción la que generó un proceso bidireccional de producción de discursos religiosos-normativos enviados desde Roma y la solicitud de documentación romana desde Chile. Este proyecto de investigación presenta conjeturas secundarias que proponen que los circuitos de información jesuíticos permitieron la circulación y la mediación de la documentación enviada desde Roma hacia Chile y viceversa, como también que los principales agentes mediadores entre la Sede Apostólica, el Pontífice y los actores en Chile fueron los jesuitas a través de los embajadores del rey de España en Roma. Asimismo, se deben explorar otros mediadores, como por ejemplo, procuradores en Roma de otras órdenes religiosas más allá de los circuitos jesuíticos. Por último, la propuesta de investigación posee un alcance analítico y epistemológico amplio, al

dores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI–XIX (Lima 2005).

⁵² Sobre los embajadores del rey de España en Roma como mediadores véanse Miguel Ángel Ochoa, *Embajadas y embajadores en la historia de España* (Madrid 2002); Michael Levin, *Agents of Empire. Spanish ambassadors in sixteenth-century Italy* (Ithaca 2005); Silvano Giordano (ed.), *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma, 1598–1621* (Roma 2006).

⁵³ Sobre la circulación de la información en la Monarquía española véase Arndt Brendecke, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español* (Madrid 2012).

intentar demostrar y visibilizar la injerencia de la Sede Apostólica y del Pontífice romano en los recorridos históricos de Chile colonial.

Composición y conciliación: El vínculo jesuita entre Roma y Chile

La composición del perdón y la paz eran objetivos fundamentales de los misioneros jesuitas que atravesaban continuos espacios de conflictos en Europa y ultramar. Como ha subrayado Ottavia Niccoli, los jesuitas fueron mediadores en la resolución de conflictos e intermediarios de la religión y la vida asociada, de la justicia y de la caridad, y en calidad de pacificadores, personajes que evidenciaron los cruces entre las dimensiones religiosas, jurídicas y antropológicas⁵⁴. Ciertamente el papel desarrollado en la composición religiosa, política y social – mediante los ritos de la paz y el espectáculo del perdón – no fue exclusivo de las misiones europeas. Como sostiene Adriano Prosperi, la búsqueda de la paz y el perdón no fue solo una “disposición interior”, sino también “un preciso documento que tenía relevancia penal”⁵⁵. Los misioneros buscaban entonces resolver los conflictos, no dejar herencias de venganzas a las familias y abrir una vía a la resolución judicial. En Europa, los misioneros estuvieron envueltos en conflictos particulares entre familias, en pequeños burgos, comunidades religiosas, venganzas, conflictos intrafamiliares, problemas de honor, *faide* y diversos episodios de sangre que sucedían en espacios controlados políticamente por los príncipes y guiados espiritualmente por los párrocos y la Inquisición.

Con los mismos mecanismos de los misioneros de las “otras indias”⁵⁶, los jesuitas que atravesaban el espacio americano estuvieron llamados a resolver conflictos y a impedir todo tipo de hostilidades. Se debía llevar la retórica de la salvación al contexto urbano y enseñar la doctrina cristiana en las misiones, como también recurrir a la justicia terrenal y sobrenatural para generar esferas de paz y exclusión territorial en los espacios fronterizos. Aunque, sin duda, los problemas de los misioneros americanos eran diversos: indígenas

⁵⁴ Niccoli, *Perdonare* (nota 25). Véase también de Niccoli, “Prácticas sociales de perdón en la Italia de la Contrarreforma”: Undurruga/Gaune (eds.), *Formas de control* (nota 39), pp. 121–142.

⁵⁵ Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (2ed., Torino 2009), p. 646.

⁵⁶ Sobre el término “otras indias”, como una metáfora de los espacios de cristianización entre Europa y América, véanse Carlo Ginzburg, “Folklore, magia, religione”: *Storia d'Italia. I. Caratteri originali* (Torino 1972), pp. 656–657 y Adriano Prosperi, “Otras indias. Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi”: Giancarlo Garfagnini (ed), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* (Florenca 1982), pp. 205–234.

en guerra y no cristianizados; poca efectividad territorial de las redes inquisitoriales, visitas y dinámicas pastorales, amplios espacios no sometidos militarmente, como también la precariedad urbana. Ciertamente el fondo, el contexto histórico y las redes de la Iglesia fueron distintos en los espacios americanos y europeos, pero las estrategias y, sobre todo, el lenguaje de la paz, la búsqueda de conciliación y el perdón fueron convergentes.

Ahora bien, una forma de llevar el espectáculo universal de la paz y los ritos del perdón al espacio fronterizo y urbano americano, y de actuar como mediadores en la búsqueda de la composición del orden y del disciplinamiento, fue a través de la solicitud de indulgencias a Roma en la búsqueda no solo de esa “disposición interior”, sino de un documento con relevancia legal que fuera traducido a las prácticas locales. El documento que exponemos evidencia esa búsqueda constante de paz, perdón universal y mediación global, pero traducida a un contexto y subjetividad locales. El espectáculo del perdón y de la paz necesitaba de un documento que lo sustentara y que, además, vinculara, el contexto urbano, el espacio fronterizo y las dimensiones de la mediación.

En 1610 el protagonista de los recorridos del proyecto defensivo de la Monarquía hispánica en el virreinato peruano, el jesuita Luis de Valdivia⁵⁷, solicitó indulgencias a Roma a través del embajador del rey de España Francisco Ruiz de Castro. El documento es un resumen del vocabulario de Valdivia y del proyecto de paz jesuítica. Su narrativa está caracterizada por tres aspectos relevantes para la concreción del proyecto: la “reducción” de los infieles, la “cristianización”, la “conservación” de los indios bautizados, como también la ayuda del mundo español urbano-fronterizo al proceso de pacificación. El embajador del rey de España debía interceder con el Pontífice, en donde las problemáticas de Chile fueron situadas y emplazadas en el ámbito de la Sede Apostólica con un vocabulario jesuítico. En los primeros tres puntos se concentra en la reducción y la conservación con expresiones retóricas que se utilizaba en la búsqueda de la paz y el perdón en el confín meridional:

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

⁵⁷ Sobre Luis de Valdivia se ha escrito bastante. Es difícil reportar toda la bibliografía sobre este jesuita y la guerra defensiva. Una discusión historiográfica actualizada en Díaz, *Razón de Estado* (nota 30).

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

Cualquiera persona que ayudara a la reducción de los indios rebelados por si o por tercera persona por buenos medios y suaves sin derramamiento de sangre, con fin de que sus almas se salven y se practique aquel Reino de Chile, cada vez que eso hiciere gane indulgencias y remisión de la mitad de sus pecados y que se pueda aplicar por un anima de purgatorio”⁵⁸

Las dos temáticas sucesivas encuadran los aspectos de la conversión religiosa. Por un lado, todas las personas que apoyaban la conversión de los indios infieles podían borrar sus culpas y quitar un alma del purgatorio; por otro lado, los indios que habían practicado la doctrina cristiana, escuchaban los sermones y realizaban confesión, podían acceder a una indulgencia plenaria:

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

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

Los dos últimos puntos propuestos por el jesuita en la carta abordan comprensivamente a todas las personas envueltas en las problemáticas chilenas. Aquellas personas que contribuyeron a la conversión indígena, a la caridad en la vida religiosa y a la justicia, subrayados en los cinco puntos precedentes, podían obtener un jubileo y quitar un alma del purgatorio. El objetivo del jesuita era hacer partícipe a todos los españoles de su proyecto de

⁵⁸ “Memoria de las gracias e indulgencias que el embajador de Roma a de suplicar conceda su santidad para que las ganen todos los que teniendo consigo algunos de los granos benditos medallas o Agnus que su santidad bendijere o sin ellos ejercitare alguna de las obras pias que se siguen ordenándolas a la conversión de los infieles de chile y conservación en la fe y paz y quietud de los ya bautizados y reducidos de los rebelados por los medios suaves que sin guerra ni derramamiento de sangre se intentan”, en ANH, *FJ*, vol. 424, f. 78.

pacificación a través de la salvación de los cuerpos y de las almas y del espectáculo universal del perdón:

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

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

Sostener el proyecto defensivo significaba la remisión de los pecados, borrar las culpas y la bendición por parte de la Sede Apostólica del proyecto de pacificación y de las personas envueltas en los procesos de paz, conversión religiosa, reducción espiritual y conciliación. La indulgencia propuesta por Valdivia nos confirma algo que sabemos: el proyecto defensivo fue también un diseño religioso de salvación de los indígenas y de los españoles condicionado por los ritos del perdón y la paz.

La solicitud del jesuita fue vista y leída por el Consejo de las Indias el 3 de mayo de 1610 y enviada, posteriormente, a Roma por medio del embajador Francisco Ruiz de Castro. No sabemos cuándo fue leída, o bien recepcionada por la Sede Apostólica, aunque en la última línea del documento llevado por el embajador se lee la respuesta: *concessit noster suprascriptas gratias et indulgentias. Jubileo plenissimo*. El 15 de septiembre de 1610, Francisco de Castro, confirmó desde Roma la llegada de la solicitud de las indulgencias provenientes de Madrid, enviando una respuesta concreta al jesuita Valdivia:

“He recibido la carta de Vuestra Paternidad de doce Agosto y la de su Majestad que venía con ella y en el negocio que contiene haré yo todas las diligencias necesarias para alcanzarlo que se pretende y me huelgo mucho de haber conocido a Vuestra Paternidad con esta ocasión y de entender que mi hermano favoreciese tanto el negocio a que vino Vuestra Paternidad que para todo lo que se ofreciere de su gusto me hallará con mucha voluntad por la que muestra tenerme Vuestra Paternidad”⁵⁹

Es así como la circulación del documento y la mediación obtiene el favor del Papa y, en 1611, en Sevilla, se estamparon las “gracias” y las “indulgen-

⁵⁹ ANH, *FJ*, vol. 424, f. 74v.

cias” de Paulo V “para la conversión y pacificación del reino de Chile”⁶⁰, imprimiéndose en una versión de lujo y otra simple que permitía la reproducción en Sevilla, España, Perú y Chile.

Los jesuitas eran conscientes que el espectáculo del perdón y los ritos de paz impuestos en un texto normativo romano como las indulgencias y jubileos, necesitaban de un trabajo de mediación, tal como son descritos en un texto redactado, una vez más, por Valdivia el 4 de junio de 1607. El misionero es descrito en su papel de pacificador, como también el que reflexiona sobre la resolución de conflictos, encontrando en las dinámicas de la paz y la conciliación una potencial solución a la desdichas del espacio fronterizo. El texto, enviado a Felipe III, se concentra sobre los “tres tipos de paz”, definiendo, según el jesuita, qué significaba la “buena paz”. A diferencia de los misioneros de las “otras indias”, concentrados en conflictos particulares y urbanos, Valdivia debió afrontar una estructura más amplia y compleja: la búsqueda de la paz universal y los ritos del perdón inspirada en el lenguaje misionero, pero supeditada en la idea de paz impuesta “desde arriba” por la Monarquía. Ya que las partes no eran simétricas, como frecuentemente acaecía en el caso europeo, utilizó esa asimetría para definir y proponer una paz y perdón adaptada a la política global de la Monarquía, pero en sintonía con los ritos de la paz y del perdón condicionado por las prácticas y lenguaje de los misioneros. Los problemas no solo se resuelven reduciendo a los indígenas al vasallaje del rey, sino también con la paz, la mediación jurídica, el perdón y el evangelio. Valdivia era consciente que antes de una verdadera y profunda cristianización eran imprescindibles la paz y el perdón de las culpas pasadas, reguladas a través de un cuadro de referencia jurídico (guerra defensiva), estableciendo una estructura legal-global con el objetivo de introducir el cristianismo:

“Y de este género de paz se podría con el tiempo, entrando el Evangelio, subir a más provecho que de ellos se podría sacar, y cuando no se saque más de acabarse la guerra y abrirse alguna puerta a su conversión, es grande esto. Dios Nuestro Señor alumbré a Vuestra Majestad en todo y le dé felicísimos años de vida para amparo de su Santa Iglesia”.⁶¹

⁶⁰ “Sumario de las gracias e indulgencias que nuestro muy santo Padre Papa Paulo V, a instancia del Rey Felipe III nuestro señor, concedió a los que, teniendo alguno de los granos, agnus o medallas que su Santidad bendijo, o sin ellos, hiciesen las diligencias siguientes por la conversión y pacificación del reino de Chile. Visto y concedido con el original por el doctor Jerónimo de Leiva, provisor del Arzobispado de Sevilla y canónigo de aquella Santa Iglesia y de su licencia impreso a petición del padre Luis de Valdivia”, en Real Academia de la Historia (Madrid), *Jesuitas*, tomo 84, ff. 84, 86, 105 y 156.

⁶¹ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, IV (Madrid), p. 696.

El análisis de la escritura del documento permite entender los múltiples mecanismos de composición realizados por los mediadores jesuitas (justicia, paz, perdón y mediación), como también queda demostrado en otra carta redactada por Valdivia en Concepción, el 15 de marzo de 1617, y enviada a Felipe III:

“hace el vulgo fuerza lo 3º desacreditando este trato que el enemigo ha tenido quietud, diciendo que son paces falsas y no echan de ver que entre dos naciones tan enemigas y ensangrentadas no pueden las paces llegar a ser verdaderas sin que primero tengan algo de falsedad y recelos y temores de ambas partes. Por ahí se comienza y después el continuo trato y comunicación y el guardarles la palabra de Vuestra Majestad en todo asienta de veras la reconciliación y amistad y vuelve en constancia de ánimos la mutabilidad nacida del resguardo y temor antiguo y entre dos hombres cristianos enemigos vemos cada día que para hacerlos amigos primeramente pasa esta amistad por grado de dudosa y reconciliada y después con el tratarse y corresponderse bien y fielmente se asiente y confirma”⁶².

Valdivia entendió que la búsqueda de la paz no era simple, sino que dependía de diversos actores y lenguajes, confirmado la capacidad de mediadores y el papel de pacificadores especialistas en la técnica de la conciliación entre partes asimétricas (enemigas y ensangrentadas) y simétricas (cristianos enemigos) mediante los procesos de paz y el espectáculo del perdón que dependía de la mediación entre los textos normativos y las prácticas de conciliación, como también entre espacios geográficos-normativos diversos.

⁶² Biblioteca Nacional de Santiago de Chile, *Manuscritos Medina*, tomo 119, doc. 2093.