

Bernhard Havestadt, *Diario* (1777) de un misionero jesuita expulsado en las cumbres volcánicas del Vutan Mapu

Rolando Carrasco Monsalve
Universität Osnabrück

Introducción

Las letras del Reino de Chile durante el siglo XVIII se encuentran constituidas por un variado corpus de autores y fuentes en que, tal como ha reconocido Cedomil Goic (2006: 14-16), se identifican los aportes de españoles y jesuitas criollos, así como también de viajeros centroeuropeos. Se trata, en este último caso, de la producción de misioneros como el alemán Bernhard Havestadt, cuyo *Diario* forma parte del poco estudiado corpus austral de las letras latinas. Si bien el fenómeno de la Ilustración en Chile ha sido revalorado por recientes estudios críticos (Rojo y Arcos 2017), el caso de este misionero jesuita —autor del voluminoso *Chilidúgu* (Münster, 1777)—, aún precisa de nuevas investigaciones no solo en relación con la historia de la misión en la América Meridional y el sustantivo rol de estos mediadores culturales de la modernidad, sino, muy especialmente, en el marco de los procesos de circulación y recepción de saberes sobre América en la Europa dieciochesca.

El *Diario* de Havestadt se inscribe en el contexto de la misión apostólica de la orden jesuita en las fronteras del imperio español. Fenómeno de gran interés para la comprensión de la conciencia y acción global de la evangelización, así como de las específicas redes transatlánticas del saber ignaciano durante la época moderna. Sobre este dinámico telón de fondo, postulamos que el *Diario* de este jesuita alemán expulsado (1767) escenifica la condición del sujeto-viajero y un saber localizado en el campo de la cartografía y etnografía sobre la región de la Araucanía. En dicha perspectiva, su relato corresponde a una tradición jesuita sobre el Reino de Chile (Alonso de Ovalle, Diego de Rosales, Juan Ignacio Molina, entre otros), evidenciando específicos mecanismos retóricos (*locus terribilis*/*locus amoenus*), estéticos (“sublime”) y epistémicos, que determinan y configuran un específico régimen de observación y representación de su autobiografía

misional, el orden natural, así como la cultura y organización mapuches, transmitidos (en latín) a sus lectores europeos hacia la segunda mitad del siglo XVIII.

Jesuitas, voto misional y globalización en las fronteras del imperio

Desde los orígenes de la orden Jesuita, fundada por san Ignacio de Loyola en 1540, se han hecho presentes los signos de la globalización moderna. Sin embargo, frente a la acelerada globalización económica, financiera y tecnológica de nuestros días, la modernidad ilustrada y la acción misionera de los jesuitas se funda más bien en el carácter universalista de su “misión” apostólica. Bien ha precisado Michael Sievernich que el término misión, ya en la naciente Compañía de Jesús, “desarrolló paulatinamente un triple sentido: personal, operativo y territorial. Los jesuitas reciben (1) un “envío” personal, que los lleva a (2) desempeñar una tarea al servicio de la propagación de la fe (3) en un determinado territorio” (2007, 3). La idea de peregrinación misionera por estos “soldados de Cristo” y su estrecha vinculación con la autoridad papal, se proyecta más allá de la ecúmene cristiana para cumplir con su proyecto teológico y evangélico, la propagación de la fe. Este cuarto voto —los otros son los tres votos comunes a todos los religiosos: pobreza, castidad y obediencia—, es una de las bases espirituales de las “misiones” pontificias que “implica una orientación universal, que desborda las fronteras locales, regionales, nacionales y continentales” (Sievernich 2007: 9). Aspecto que en el arte virreinal del Perú durante el siglo XVIII, podemos ejemplificar mediante la *Alegoría del triunfo de los jesuitas en las cuatro partes del mundo*.

Este cuadro de autor anónimo muestra la efectividad de la misión ignaciana. Atlas, en primer plano, emerge con el globo terráqueo sobre la cita latina de San Pablo: “Pues por toda la tierra resonó la voz de los predicadores; y se oyeron sus palabras hasta el último rincón de la salvación” (Rom 10,18). En correspondencia con el enunciado paulino se distribuyen a sus costados cuatro monarcas ricamente ataviados e identificables con Asia y África (izquierda); América y Europa (derecha). La vocación ecuménica de la orden ignaciana integra en esta iconografía un plano superior en que se reconocen dirigentes, monarcas o caciques, supuestamente de alto rango, pertenecientes a las distintas naciones que hicieron suya la cristiandad. Ciertamente la presencia de un noble inca, ricamente vestido, representa el impacto pedagógico y religioso entre la élite americana. So-



FIGURA 1. *Alegoría del triunfo de los jesuitas en las cuatro partes del mundo*. Iglesia de San Pedro (Anónimo, Lima).

bresale además la presencia de las figuras preponderantes de la Compañía, instalados sobre pedestales, su fundador san Ignacio de Loyola, y los misioneros jesuitas Francisco Javier y san Francisco de Borja, forjadores de las

misiones en China y la India. Por último, en el plano superior, la visión de la Gloria, con los misioneros jesuitas en torno al monograma de Cristo y de la Orden, IHS.¹

Esta composición nos permite dimensionar los esfuerzos de la referida universalidad del voto misional de la Compañía, objetivo que ya se explicita en los documentos fundacionales, cuando describen el estilo de vida de sus miembros como “ir de un lugar a otro y vivir en cualquier parte del mundo donde se espera un mayor servicio de Dios y bien del prójimo” (Mac Dowell 2008, 84). Tal como ha sostenido Sievernich, la idea ignaciana de misión corresponde a “la movilidad global como la única residencia estable” (2007, 11), posibilitando con dicho accionar la empresa misionera en centros urbanos como rurales y su vocación formativa mediante colegios y universidades, tanto en Europa como en otros continentes. Identificamos que tras esta concepción de movilidad (“sin residencia fija”), los votos de la misión espiritual ignaciana como proyecto representan no solo uno de los momentos claves de la historia de la misión y la globalización moderna, sino también la cristalización de un sujeto en movimiento, de una circulación de *passeurs* —o “mediadores culturales”— como refiere Gruzinski (2005, 13-29). A mi juicio, una atenta mirada a la identificación de estos actores, sus desplazamientos y representaciones entre mundos, abre un capítulo con nuevas interrogantes en torno a la misión ignaciana en esta etapa de protoglobalización, en que identificaríamos dinámicas y modos de representación y reflexión de/sobre la experiencia americana, que —a diferencia de las consideraciones histórico-filosóficas por eruditos de gabinete de la ilustración europea (Raynal, Buffon, De Paw)—, surgieron como resultado de la experiencia misionera y paralización forzada que les impuso el extrañamiento (1767) y supresión (1773) de la Orden (cf. Mier 2001).

Redes de comunicación transcontinental y conciencia global de la Orden

Tal como documenta Manuel Marzal (1994), el inicio de la misión de la Araucanía en 1593 tiene como protagonistas al jesuita español Luis de Valdivia y al italiano Nicolas Mascardi. De esta forma, se inicia una tradición ignaciana de misioneros y cronistas, tales como el criollo Alonso

1 Para un análisis de este cuadro, véase Mujica Pinilla (2002).

de Ovalle con su *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), y el español Diego de Rosales con su *Historia general del Reino de Chile: Flandes Indiano* (1674). Para el siglo XVIII célebres son los aportes historiográficos de los jesuitas criollos Miguel de Olivares², Juan Ignacio Molina³ y Felipe Gómez de Vidaurre.⁴ No menos relevante resulta la contribución de misioneros centroeuropeos (alemanes), españoles e italianos a la investigación lingüística, cartográfica y etnográfica de la vasta superficie americana, que tuvo especial impacto en Europa, gracias a las propias redes de comunicación transcontinental de los ignacianos. Junto a las “Cartas Anuas”, informes periódicos de las nuevas provincias espirituales dirigidos a las autoridades de la Compañía de Jesús en Roma, destaca la publicación del diario cultural etnográfico *Neue Welt-Bott* (*El Nuevo mensajero del Mundo*), editado por el jesuita Joseph Stöcklein entre 1725 y 1761.⁵

Durante el siglo XVIII el conjunto de cartas, pertenecientes en su mayoría a las misiones ultramarinas de Oriente, también se nutrió de la producción narrativa y cartográfica de los jesuitas de la América del Sur, como Paraguay y Chile. Ejemplos representativos son el mapa e informe sobre “Paraquiaría”,⁶ aparecido en el volumen de 1730 de *Neue Welt-Bott*, y el correspondiente a Martin Dobrizhoffer en el tomo segundo de su *Historia de Abiponibus* (1784).⁷ Asimismo, no menos importante es considerar la recepción de fuentes jesuíticas que alcanzaron difusión, gracias al mercado de libros alemán y el consiguiente impacto en sus lectores, constituyéndose en elementos significativos para la emergencia de una “conciencia global” de la Orden, proceso que, según Borja González, permitió a “los

2 *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, escrita entre 1736 y 1738, e *Historia militar, civil y sagrada de lo acaecido en la Conquista y Pacificación del Reino de Chile, comenzada por orden de sus superiores* (1758).

3 *Elejías latinas* (1761), *Compendio della Storia Geográfica, Naturale e Civile del Regno del Chili* (1767), *Compendio della Storia Geográfica, Naturale e Civile del Regno del Chili* (1787).

4 *Historia Geográfica, Natural y Civil del Reino de Chile* (1789).

5 El diario lleva por subtítulo: “Cartas, escritos y relaciones de viajes hechas por los misioneros de la Compañía de Jesús de ambas Indias y de otras tierras ultramarinas, llegadas para Europa a partir del año de 1692, por primera vez copiadas de los manuscritos originales o traducidas de las “Lettres Édificantes” francesas reunidas por Joseph Stöcklein, padre de la misma compañía”. Cf. Borja González (2011 y 2012).

6 Sobre la provincia de Paraguay y el aporte cartográfico de los jesuitas en Paraquiaría, ver Carrasco Monsalve (2018).

7 Cf. en Furlong (1936, VIII al XII, XLVI) los mapas de Joannes Blaeu: *Paraquiaría vulgo Paraguay* (Amsterdam, 1647) y Martino Dobrizhoffer: *Mappa Paraquariæ* (Vienna, 1784). Además Buisseret (1997, 148 y 152).

jesuitas alemanes actuar como interlocutores en un proceso de ‘circulación de cuerpos, prácticas, saberes e imaginarios’, que transgredía fronteras idiomáticas, confesionales y culturales y que formaba parte de una red de comunicación e información transcontinental” (2012, 170-171).

El Reino de Chile: narrativa histórica y representación cartográfica de la misión

Según Félix Becker (1987, 233, n. 15), la provincia *Paracuaria* incluía el territorio de los actuales Estados de Argentina, Paraguay, Uruguay, Chile, el sur de Brasil y partes adyacentes de Bolivia. La conquista espiritual de tan vasto dominio sudamericano, como del paisaje cultural de las comunidades indígenas nómadas concentradas en pueblos y reducciones, denotan los esfuerzos de la misión ignaciana y el proyecto colonial en el espacio de frontera del imperio español. En 1625 Chile fue separado de la provincia *Paracuaria* y transformado en Viceprovincia de la Provincia peruana. Independencia que bien podría verse representada durante el siglo XVII con el aporte de Alonso de Ovalle y su *Histórica relación del Reyno de Chile*, publicada en Roma (1646). Se trata de la primera crónica del país que incluye la célebre “Tabula geographica regni Chile”.⁸ El valor de este mapa, así como de diversos otros para la historia de la cartografía jesuita en la época moderna, ha sido materia de atención crítica por Furlong (1936), Medina (1952, CXII), Buisseret (1997), Asua (2014) y Altić (2022). Para estudiosos como Buisseret, hay aspectos referidos a la formación de los jesuitas y la *Ratio Studiorum* en los que ya se destaca la estrecha relación entre el discurso histórico y la representación cartográfica,⁹ como fuera el caso de Chile, con el aporte del mapa de Ovalle y su glosa epidíctica al lector europeo sobre “la tierra más amena y fértil de América” (Figura 2).

En el caso del siglo XVIII, uno de los registros más sobresalientes corresponde a la obra del misionero originario de Colonia, Bernhard Havestadt (1714-1781),¹⁰ quien publica en latín su libro *Chilidigú* (Münster, 1777).

8 Para un análisis de la *Tabla* de Ovalle, véanse Dreyer-Eimbcke (1986) y Vega (2011, 2012 y 2014).

9 “But we do know that in the *Ratio Studiorum*, history and geography were regarded as inseparable, and that in teaching geography, some measure of skill in cartography was expected; the Jesuit system moreover included a sound foundation of mathematics” (Buisseret 1997, 114).

10 Dentro de los estudios relevantes sobre Havestadt y su *Chilidigú*, destacamos: Meier (2010); Müller (2004); Michael Müller y Johannes Meier (2005); Rondón (2001).



FIGURA 2. *Tabula geographica regni Chile* (Rome, 1646), Alonso de Ovalle (cf. Furlong 1936: lámina n.º 4).

Tal como ha documentado la estudiosa María José Brañes (2006), esta enciclopédica composición nacida de la evangelización de frontera en la región de la Araucanía es un registro y sistematización del saber gramatical y lexicográfico, cultural, cartográfico, así como musical sobre el trabajo pastoral ignaciano en el sur del Reino de Chile (66). La séptima parte del *Chilidúgu* de Havestadt, el “diario de viaje”,¹¹ da cuenta de la travesía misionera del jesuita por tierras indígenas de la Araucanía durante los últimos meses de 1751 y los primeros de 1752, en el contexto de las llamadas “misiones circulares”.¹² Bajo el título de *Carta geográfica y Diario* [1]¹³ se conjugan dos tipologías textuales en que la experiencia del viaje misional

11 Citaremos según la traducción al español de María José Brañes, a quien agradecemos por su valiosa colaboración en la preparación de este ensayo.

12 En relación con la metodología misional y la “misión circular” de los jesuitas en el sur de Chile, véase Moreno Jeria (2007).

13 En lo que sigue, para una mejor identificación, indicaremos entre corchetes [...] los párrafos respectivos del *Diario* de Havestadt, según la traducción de Brañes.

se constituye en principio de autoridad de una voz enunciativa, mediante la cual son “examinadas las regiones, ciudades, capillas, lugares días y leguas”, “avanzando hacia las tierras de los indios chilenos” [1]. Por ello, cabe advertir la intrínseca correspondencia entre *Carta* (geográfica) y el *Diario* (autobiografía)¹⁴ del misionero alemán, en que la bifrontalidad (ficcional/diccional) de su relato de viaje se encuentra supeditada a la finalidad informativa y utilidad propia del género.¹⁵ En dicha perspectiva, recursos como el mapa, la cronología (días y meses) y las coordenadas geográficas (leguas de distancia),¹⁶ se constituyen en soportes y referencias empíricos que, además de brindar veridicción al relato para sus lectores europeos, “complementan” narrativamente la representación topográfica que acompaña el escrito de Havestadt:

FIGURA 3. Bernhard Havestadt: *Mappa Geographica exhibens Provincias, Oppida, Sacella &c quae Mensibus Novembri ac Decembri anni 1751 et Januario, Februario et Martio anni 1752 peragravit ad Indorum Chilensium terras excurrens P. Bernardus Havestadt é Soc. Jesu Missionarius* (Münster: Hieronymus Strübel sculp., 1777, cf. Furlong 1936, lámina n.º 22).



14 Según Brañes, *Diario* “significa la relación histórica de lo que ha ido sucediendo por días y de día en día en una expedición, viaje” (2006, 58, n. 10).

15 En relación con la literatura de viajes, destacamos los planteamientos de Pierini (1994).

16 En el *Diario* se registran variados ejemplos, mediante las latitudes y referencias en su relato a la Casa de la misión de Santa Fe y Los Angeles, Rucalhué [10], Colegio Pencopolitano [133], Colegio de Chillán [136], ruinas de ciudades y fortificaciones españolas (Angol, Imperial), etc.

La clara “utilidad” del registro de Havestadt se basa en la observación/representación del espacio natural como escenario de una misión espiritual que, hacia el momento de su publicación en Münster (1777), se imprime en latín tras una década de la expulsión (1767). Hágase presente, según Mirela Altic, que con la supresión de la Orden (1773): “The most obvious feature of the post-expulsion maps is the complete omission of the symbols of the Jesuit order” (Altic 2019, 102). Esta suerte de autocensura de los símbolos y las misiones en el mapa, según la estudiosa, buscaría evitar la glorificación de los Jesuitas en el contexto de la supresión y duras tensiones entre Roma y España. En contraste, llama la atención que, en el caso de Havestadt:

While preparing his work, *Chilidúgú sive res Chilenses*, for publication, he also supplemented it with his map of the Araucanian and Transandine missions, which he compiled in 1752 based on his travel experience and exploration. The map was published without any intervention, so it included a representation of the Jesuit missions and a cartouche with an illustration of a Jesuit missionary, the most striking (and perhaps the only) example of absence of censorship in the post-suppression period (Altic 2019, 108-109).

La impresión latina de *Chilidúgú* no solo escamotea la censura oficial sobre la Orden, sino que también testimonia la finalidad de este relato, fruto de una experiencia y saber localizados en la América meridional: “quería aprender y observar un número considerable de vías por las que los Padres Misioneros de la Expedición espiritual pudieran entonces entrar y salir por el bien de estas gentes” [115]. Su *Carta geográfica y Diario* aunan un carácter intermedial gracias al trazado geográfico que se complementa y actualiza en la narrativa del viaje por la Araucanía, con una especial focalización en el espacio de frontera, pues se referirá a las tierras “situadas del otro lado del río Bío Bío” (con excepción de la isla de Chiloé) [2], concentrando así la atención del lector europeo [141] en esta “expedición espiritual” [81] del jesuita por territorios que históricamente resistieron la conquista española. Havestadt autorrepresenta, en tal caso, al “Patiru”, o misionero de la Sociedad de Jesús [105] en tierras del Vutan Mapu.¹⁷

17 Para una ampliación de la cartografía jesuita en Chile aquí tratada y, en particular, de Juan Ignacio Molina, véase Altic (2022, 155-169).

El Diario de Bernhard Havestadt: viaje y avistamientos jesuitas del *locus terribilis*

El *Diario* de Havestadt aporta un amplio registro geográfico (ríos, bosques, fuertes, volcanes, cordilleras, valles, etc.) al interior de la misión de frontera en la Araucanía y Patagonia, con un preeminente *ethos* de heroicidad en que, de manera particular, la naturaleza determina día a día la retórica del esfuerzo que impone el trabajo misionero a este *miles Dei*. Su “pacto autobiográfico” —en tanto autor, narrador y protagonista de la misma acción— expone la travesía de un sujeto en movimiento, sometido sistemáticamente a los múltiples riesgos y peligros de la misión.¹⁸ Ejemplo de ello son sus largos viajes en balsa, a caballo o mula, caminos angostos y pedregosos, copiosas lluvias, selvas y bosques espesos, montes escarpados o las nieves y erupciones del cinturón andino:

[77] 1º de febrero. Estando nosotros ocupados en recoger los utensilios para proseguir el viaje, **el volcán de la Laja** descargó de pronto tales furias que, sólo confiado a Dios pensé —y me convencí de ello— que no seríamos sepultados por una lluvia de rocas y escoria. En toda mi vida vi algo similar a esto, pues con un enorme estrépito salían compactísimos torbellinos de nubes muy negras de humo, y ya amenazaban nuestras cabezas. ¡No vi un manto de seda más negro ni más perfectamente enrollado y comprimido! Pero si en esta nube de humo negrísimo hubiera habido escoria oculta, como suele ocurrir, aunque hubiésemos estado a una milla completa de distancia, habríamos tenido que partir de nuestra vida mortal y decir el último adiós. Pero, con la ayuda de Dios Todopoderoso, todos aquellos fueron meros fantasmas, y en humo el humo se fue. Y, aunque caminamos ocho leguas sobre la escoria de este volcán y entre las rocas arrojadas muy cerca de un lago también desde aquí expulsado, y cerca de la misma cumbre del monte y del cráter, **mientras el monte ora tronaba, ora imitaba el fragor de las armas de batalla y a veces de muchos arcabuces, y siempre soplaban iras y humo, y por último vomitaba tanto fuego que apareció una llama que era más grande que toda la cumbre del monte, sin embargo ningún daño padecimos.** El mayor trabajo estuvo en el hecho de contener a mis cuatro indios para que no regresaran a casa y persuadirlos para que, por el contrario, prosiguieran el camino conmigo, lo cual conseguí con la ayuda de Dios, principalmente con el argumento de que ningún rey mata a sus propios fieles soldados, y que, como bastante bien sabían, con ningún otro propósito había emprendido yo

18 En relación con este tópico de la naturaleza como riesgo y peligro (*locus terribilis*), las advertencias son múltiples y se proyectan de manera multiforme: hierbas venenosas y abrojos, ataque de un joven indio [86], debilidad, intoxicación o muerte de sus animales de carga [105], engaño de sus guías indios [115], robo por caciques puelches [96], nieves y vientos cordilleranos [106], posible caída en precipicios [109, 123], aguas pestíferas [100-101].

este viaje, que el de propagar, hacer avanzar y ampliar los límites del Divino Imperio (énfasis mío).

Cabe destacar que el volcán Laja (o Antuco) representará un cronotopo en la narrativa de los viajeros y exploradores del siglo XIX en su paso por las tierras pehuenches en la actual región del Bío Bío. Célebres son los casos del botánico, zoólogo y explorador alemán, Eduard Poeppig,¹⁹ o del botánico, ilustrador y naturalista Claudio Gay,²⁰ pero menos investigada, la historiografía jesuita colonial, con especial atención al archivo volcánico andino del siglo XVIII. En esta perspectiva, el citado pasaje de Havestadt se entrelaza con una tradición narrativa que el criollo Felipe Gómez de Vidaurre, en su *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* (1789), también retrata en función de los frecuentes terremotos y la funesta concentración volcánica chilena que superaría los efectos del Vesubio, Etna y Hacle (Hekla?).²¹ Conviene subrayar que dicha referencia nos sitúa no solo frente a una particular visión geográfica y natural del Reino de Chile por los criollos expulsos (en Italia), sino también de su posible reconocimiento e integración al saber y debate global del vulcanismo dieciochesco en la Europa ilustrada (cf. McCallam 2019). En el caso de la *Carta* y *Diario* de Havestadt, el narrador “pone ante los ojos del lector” (écfrasis)²² europeo un aspecto significativo para el conocimiento geográfico del macizo cordillerano, representado de norte a sur, tal como se observa en este detalle de la cartografía hídrica y volcánica (Peteroa, Longaví, Chillán, Villarica, etc.):

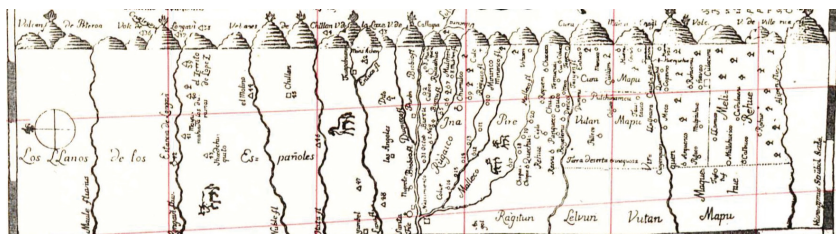


FIGURA 4. Bernhard Havestadt: *Mappa Geographica* (detalle).

19 Cf. Poeppig (1828: I, cap. VI: “Reise nach den Anden von Antuco”).

20 Cf. Gay (1854: “Visita al Volcán de Antuco al momento de una erupción de gas. 1 marzo 1839”).

21 Cf. Vidaurre (1889: I, caps. XV y XVI del Libro I).

22 En relación con la écfrasis y la construcción narrativa de una imagen viva para sus espectadores, véanse Cheeke (2010) y Boehm (1995).

Retomando la cita anterior, la “furia” del Laja, como expresión metonímica del vulcanismo en el Reino de Chile, a nuestro juicio, reviste singulares modulaciones retóricas, estéticas y epistémicas en el discurso historiográfico jesuita colonial. En Havestadt, advertimos la coexistencia de una imagen y función de la naturaleza en que la representación de la cordillera, sus barrancos, precipicios como los peligros volcánicos, se nutre, por un lado, de la tópica clásica del *locus terribilis* y, por otro, de la construcción de una perspectiva panorámica del *locus amoenus* del valle central. Detengámonos en este doble componente y su funcionalidad en el marco comparativo con la tradición jesuita sobre el Reino de Chile.

a) *Vulcanismo político-apocalíptico y saber geomítico de los jesuitas en Chile*

Tal como ha destacado Klaus Garber (1974: 258), en la poesía europea del siglo xvii, el *locus terribilis* no solo es peligroso, inaccesible y remoto, sino también desolador y alejado del control humano. Especial consideración adquiere en este punto la tradición europea sobre los picos y montañas como la función del *locus terribilis* en las letras románicas (Muela Ezquerro 2013). Así como el imaginario de los Alpes representa un verdadero tópico en las letras románicas y la historia cultural hasta el presente siglo (Ozturk 2012),²³ para el caso que aquí nos interesa postulamos que la descripción de Havestadt se enmarca en una tradición jesuítica, no alpina, sino andina y colonial,²⁴ que ya tiene como antecedentes en el siglo xvii el aporte historiográfico de los jesuitas Alonso de Ovalle y Diego Rosales.

Al respecto cabe destacar no solo el aporte narrativo de Ovalle, sino también su contacto en Roma con el jesuita Atanasius Kircher, y el consiguiente impacto americano de las concepciones del “geocosmos” kircheriano con su obra *Mundus subterraneus* (1665).²⁵ Tal como sostienen León Garrido (2017), Orrego (2015), Vega (2011) y Capel Sáez (1985), la interconexión volcánica e hídrica en las representaciones coloniales jesuitas de la cartografía chilena —especialmente para el caso de Ovalle—, ya han sido constatadas por la crítica especializada. Por un lado, en base al inter-

23 En relación con los paisajes de lo “sublime alpino”, véase Duffy (2013).

24 A este respecto, véanse Tardieu (2002) y Loyola y Leguás Contreras (2018).

25 Sobre el “geocosmos” de Kircher, véanse Orrego (2015, 4) y Capel Sáez (1985, 75 y 106-108).

cambio de saberes que integrantes de la Orden en Chile tuvieron con el polímata Athanasius Kircher (León Garrido 2017);²⁶ por el otro, mediante el acceso a la obra del jesuita alemán en la biblioteca del Colegio Máximo de San Miguel en Santiago (la capital del reino), donde se formarían jesuitas criollos como el Abate Molina (Orrego 2015). Este intercambio de saberes transatlánticos debe valorarse, en primera instancia, como uno de los pilares en la constitución de modelos globales sobre el funcionamiento interno de la tierra, gracias a los ilustrados ignacianos en su red misional por el mundo.

El paralelismo entre la *Tabula* de Ovalle y la *Carta* geográfica de Havestadt, si bien cartografiaban la misma columna cordillerana como un eje espacial (de orientación norte-sur) volcánico y fluvial, también presentan sus especificidades retóricas y funciones narrativas. Así por ejemplo, en Ovalle, la erupción del volcán Llaima (febrero de 1640) quedaría como un hito en las crónicas coloniales por su fuerza destructiva y simbólica, que valida la retórica colonial de sujeción y obediencia a la monarquía hispana mediante presagios y erupciones:

La segunda señal fue la que por el mes de Febrero del mismo año de cuarenta, se vió y sintió en todas sus tierras, de que dan fe todos los indios, y los cautivos españoles lo testifican con toda aseveracion, y aún en nuestros presidios y tierra de paz resonó el eco sin saber de dónde naciese, juzgando en el campo de San Felipe, **cuando oyeron el estruendo, que disparaban mosquetes ó piezas de artillería, en los demas fuertes vecinos á él;** y en éstos juzgando lo mismo del de San Felipe, hasta que nuestros reconocedores lo fueron tambien del desengaño, averiguando el caso. **Y fue así: que en la tierra y jurisdicción del cacique Aliante, reventó un volcan y comenzó á arder, con tanta fuerza que arrojaba de dentro peñascos, y grandes montes encendidos, con tan formidable estruendo, que del espanto y pavor afirman malparieron todas las mujeres que en todo aquel contorno habia preñadas** (121; énfasis mío).²⁷

El citado fragmento, que da cuenta del vulcanismo y cataclismo telúrico mediante los “presagios y pronósticos” del volcán Llaima,²⁸ traerá como

26 En relación con la vulcanología y la teoría de circulación global de las aguas en *Mundus Subterraneus* de Kircher, véase Strasser (1996).

27 Cito según el texto del “Parlamento de Quillin de 1641” (Impreso de Madrid, Francisco Maroto, 1642) de autoría de Alonso de Ovalle, contenido en la edición crítica de Gertrudis Payàs Puigarnau (2018).

28 Véase el relato completo de estos presagios y efectos telúricos en la *Histórica relación* de Ovalle (“Relación de las paces que capituló el Marques de Baydes con los araucanos”, libro VII, cap. IX, 301-312).

consecuencia el célebre acuerdo de paz hispano-indígena con el histórico “Parlamento de Quilín” (1641). En el contexto de este vulcanismo político-apocalíptico, asimismo, resulta de mucho interés destacar la presencia de deidades indígenas. Tal es el caso de los *pillanes* —almas de guerreros indígenas y soldados muertos—, referidos en detalle por el jesuita Diego Rosales en su *Historia general del Reino de Chile* (1674):

Y los hechizeros, en todas las invocaciones que hazen, llaman a las almas de los diffuntos diciendo: *Pu am*; no al Demonio expresamente, que no le conocen, aunque él es el que es habla y les da a entender que es alguno de sus diffuntos. Y lo mismo entienden por el Pillan, a quien tambien invocan, porque los volcanes que ay en este Reyno, que son muchos y echan fuego, humo y azufre, dizen que son algunos de sus caciques diffuntos que habitan en aquellos volcanes y arrojan fuego quando se enojan. Y assi quando invocan al Pillan ni llaman a Dios ni al diablo, sino a sus caciques diffuntos que se han convertido en volcanes: que todos estos errores les enseña el demonio a los hechizeros, a quienes se aparece cercado de fuego y en otras varias figuras, ya de niños, ya de paxaros.

Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dizen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relampagos. Y que alla prosiguen con la ocupacion que acatenian de el exercicio de la guerra, y lo mismo dizen que les succede a los Españoles que mueren en ella, que suben a las nubes y alla están peleando con los indios. Y a unos y a otros llaman Pillan. Y assi dizen que quando truena y relampaguea, es que pelean en las nubes los Españoles y los Indios y se disparan los unos a los otros rayos de fuego. Y que los Pillanes de los Españoles y de los Indios tienen alla su enemiga, y conservan sus rencores y pelean unos con otros (163).²⁹

La invocación del *Pillán*, como deidad poderosa, combativa que habita en cordilleras y volcanes, es parte de las creencias, agüeros y abusiones mapuches, así como de la “ignorancia que tienen de Dios” (163). Cabe destacar que este saber geomítico³⁰ y las tradiciones orales sobre fenómenos geológicos son recuperados por los misioneros del siglo XVIII. Tal como confirma Rodolfo Lenz (1912) en el *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* (1765), del jesuita catalán Andrés Febrés, y las explicaciones latinas

29 Cf. el presente pasaje en el vol. I, libro I, cap. XXIX, pp. 162-166 de la obra de Rosales. Además el cronista español dedica un interesante capítulo al vulcanismo en Chile (vol. I, libro II, cap. IV: “De los volcanes de la cordillera y temblores que han sucedido en Chile”, 202-208).

30 Según Villagrán, la *geomitología* se define como: “Estudio de las causas de tradiciones orales creadas por culturas pre-científicas para explicar fenómenos geológicos tales como volcanes, sismos, inundaciones, fósiles u otros rasgos naturales del paisaje” (Villagrán y Videla 2018, 250, n. 4).

contenidas en el *Chilidúgu* (1777).³¹ En dicha perspectiva, constatamos en diversos pasajes de la obra de Havestadt el conocimiento de las deidades indígenas, en particular, del poder “demoniaco” del *Pillán*, con su carga volcánica, sísmica y celeste (truenos, rayos y relámpagos),³² así como sus impactos climáticos, naturales y humanos.

b) La analogía volcánica en el ascenso andino de Havestadt

A diferencia de las narrativas históricas precedentes, el *Diario* de Havestadt focaliza más bien su representación volcánica mediante la acción ejemplar del misionero en su ascenso a la cumbre del monte andino como *locus terribilis*. Acorde con la finalidad informativa de su relación personal, en el ejemplo del volcán Laja, oblitera los pronósticos e interpretaciones indígenas del desastre en función de la hazaña misional y protección divina, pues “ningún rey mata a sus propios fieles soldados”.³³ Havestadt acentúa la condición milagrosa del “caminante” sobre la candente roca volcánica, reforzando en su andar el juego relacional de analogías bélicas (“monte ora tronaba, ora imitaba el fragor de las armas de batalla y a veces de muchos arcabuces) y corporales de una fuerza telúrica explosiva, gracias al vómito ígneo y la furia andina.³⁴ El relato expone sedimentos evidentes del valor de la metáfora/analogía volcánica en un “paradigma” (en términos de Blumenberg),³⁵ que asocia tres componentes: la condición del cami-

31 Según Lenz: “[...] FEBRÉS (l.c. páj. 593) explica: ‘Pillán, pillan llaman al Diablo, o a una causa superior, que dicen hace los truenos, rayos, relámpagos, i reventazones de volcanes, i a estos mismos efectos tambien llaman Pillán.’ Las explicaciones de HAVESTADT (l.c. páj. 745) dicen mas o menos lo mismo en latin” (1912, 7-8).

32 Al respecto, el lector interesado puede consultar el vol. II del *Chilidúgu* (1777), pp. 651 y 745, entre otras.

33 No hemos de olvidar que ya suprimida la Orden jesuita (1773), esta aseveración de Havestadt bien podría leerse como autoafirmación de una milicia papal, supratemporal, y no bajo el control regalista de Carlos III, quien les habría condenado el extrañamiento y pérdida de sus votos.

34 El jesuita Diego Rosales, en su *Historia general* (vol. I), ya recurre a las analogías entre el fenómeno volcánico y el funcionamiento del cuerpo humano: “vomita las coleras”; “arroja con el incendio, lo que no puede sufrir en sus entrañas”; “el calor del fuego haze sudar la tierra”; “por comunicarseles a estos por los poros y venas de la tierra” (204). Este marco metafórico ya logra identificarse en la ciencia kircheriana con su “Mundus subterraneus” (1665), véase el cap. XIX: Sobre la constitución interior del Geocosmos, de sus oficinas y analogías con los miembros del cuerpo humano” (Sierra Valentí 1981, 63-75).

35 Muy sugerente resulta la observación de Domique Bertrand (2005) para una posible metaforología del llamado “anillo de fuego” del Pacífico: “Analyser les figurations du

nante-explorador-soldado/emisario de Dios; el ascenso al *locus terribilis* (andino-volcánico); y, por último, el acceso a un atalaya de observación cartográfica (orográfica) y etnográfica de la Araucanía. Junto con las indicaciones “En el camino, con la ayuda de Dios, me salvé del muy apremiante peligro de caer al precipicio” [109], “la ayuda de Dios” o “Dios como guía” [87], la descripción espacial se articula a una verdadera cronología de los desplazamientos del viajero, como también al censo de las nuevas conquistas espirituales (número de bautizados y matrimonios) en la frontera de la Araucanía. Esto conlleva en su descripción una progresiva reducción del milagro o protección cristianos, dando lugar a significativas informaciones sobre la cultura mapuche y naturaleza del reino de Chile.

Geografía humana y observación panorámica del *locus amoenus* en Havestadt

Resulta de mucho interés observar que el *Diario* de Havestadt ya consigna la cuatripartición de las tierras mapuche o el llamado “Vutan Mapu” al otro lado de la frontera del río Bío Bío³⁶ como: “*Lafquen Vutan mapu*, costa marítima; *Ragitun Vutan mapu*, tierras llanas colindantes con la costa marítima; *Ina pire Vutan mapu*, tierras llanas vecinas a los Andes; y *Pire Vutan mapu*, los Andes mismos” [2]. A juicio de Zavala Cepeda (2008, 76), esta división cartográfica durante el siglo XVIII no solo alude a una dimensión orográfica, sino también a un sistema de alianzas y agrupaciones que seccionaban el territorio en cuatro largas “jurisdicciones” de grupos indígenas. De esta forma, el *Vutan Mapu* era la expresión de la alianza de un cierto número de grupos territoriales preexistentes (*ayllarewe*).³⁷ División que derivaría del enfrentamiento y contacto con el mundo colonial y que el *Diario* de Havestadt demuestra conocer y explorar estas fronteras establecidas

volcan comporte ainsi des enjeux anthropologiques majeurs, éclairant le travail de sémiotisation par lequel l'homme construit sa relation à l'espace géographique et naturel mais aussi conçoit sa relation au corps et au monde social, dans une intrication étroite entre le réel et l'imaginaire. L'imaginaire du volcan emprunte la voie royale de la métaphore, autour d'une sémantique de l'embrasement et de la violence souterraine. La continuité métonymique est sensible entre les imaginaires volcaniques et telluriques. Si l'on se replace dans la perspective de Hans Blumenberg, il existe une 'pensée par métaphores', chargée d'implications philosophiques et existentielles" (7-8).

36 Señala Havestadt, con excepción de Chiloé y el territorio de Valdivia.

37 Sobre los denominados *ayllarewe* como grupo territorial, véase Zavala Cepeda (2008, 73-79).

entre los mismos *Vutan Mapu*.³⁸ De igual forma, el erudito ignaciano, Juan Ignacio Molina, en su *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile* (1776) habría de referir esta división como “Principados paralelos”, subdividiendo cada uno de ellos en “cinco Aillarehue o Provincias, y cada Aillarehue en nueve Rehues o Prefecturas”.³⁹ En otros términos, la frontera del Bío Bío como “zona de contacto” (Pratt 1992) y defensiva permite distinguir la interna división territorial y grupal existente en el espacio de la Araucanía y el aporte del saber jesuita del siglo XVIII.

En el *Diario* de Havestadt su búsqueda de un conocimiento geográfico se concentrará fundamentalmente en las tierras llanas vecinas a los Andes (*Ina pire Vutan mapu*) y los Andes mismos (*Pire Vutan mapu*), las que son distinguidas en el relato, en primer lugar, mediante la doble codificación nominal (en latín y mapudungún) de la región y sus habitantes. En segundo lugar, narrativamente gracias al movimiento del entendimiento (ascenso) de este testigo del orden natural/territorial y social de los Andes.

En relación con este primer componente, el relato, a nuestro juicio, complejiza la invención colonial del “indio” y su sistema de organización, distinguiendo (en mapudungún) los nombres de los pueblos que habitaron esta región de la Araucanía: patagones, puelches, pehuenches [5], como también del sistema de autoridades indígenas (“toparcas o caciques” [4], “toqui” [35]), los que con nombres hispano-indígenas revelan los resultados de un mestizaje cultural,⁴⁰ así como también el sistema de creencias y festividades del pueblo mapuche, como es el caso del *Cahuin* en que se critica la ebriedad y glotonería de los indios (cf. [86] y [98]). Otro

38 Cf. el siguiente pasaje del *Diario*: “[...] estos indios de estas montañas son frecuentemente enemigos y adversarios unos de otros. [...] Y no se tratan mutuamente con el nombre de ‘coterráneo’, ‘paisano’, etc., sino *ni molvùn*, mi sangre; es decir, de consanguinidad, de estirpe y de la misma familia. O bien, *ni Cachu*, el que bebe conmigo, y amigo. Por esto, nadie se atreve a andar solo fuera de los límites de su pequeño territorio, ni se aleja fácilmente de sus consanguíneos” [143].

39 Cf. Molina (1788-1795, I, 13-14). Agradezco al Dr. Luis Hachim Lara sus indicaciones sobre la obra del abate Molina.

40 Cabe destacar la importante función de estas autoridades indígenas cristianizadas, pues posibilitarían la expedición espiritual, evitando la resistencia mapuche. Precisa Havestadt: “Si, en consecuencia, algún Reverendo Padre de los misioneros quiere visitar estos pueblos para la salvación eterna de tantas almas y de la suya propia, confiándose a Dios Todopoderoso camine primero desde Chillán hasta acá por esta vía que ya describí, y no dude del fruto, sobre todo si los indios son advertidos oportunamente por sus Capitanes de que un Padre Misionero va a llegar. Acampado aquí, si quiere puede proseguir su camino hacia el oriente; tiene aquí lugares señalados, que en orden inverso lo conducirán hacia los puelches y Mendoza, especialmente si consulta la carta geográfica” [116].

ejemplo es el ceremonial de exequias de un pehuenche y la relevancia del caballo [110]; también sus costumbres y comidas [142], lazos de parentesco y consanguineidad [143], tipo de vivienda [144], y los elementos que aportan al conocimiento etnográfico de los grupos indígenas, así como al fenómeno de contacto intercultural y heterorreconocimiento:

[86] [...] La cosa aconteció así: en el momento en que mis indios levantaban e instalaban mi carpa, se acercaban indios Pehuenches para ver quién era y qué les traía: uno me llamaba Señor Capitan, **Señor Huinca** otro, pero nadie, como suelen hacerlo, Patiru, **pues en este lugar los Padres Misioneros eran desconocidos para la mayoría** [...] (énfasis mío).

[96] 17 de febrero. Volvieron los caciques arriba mencionados con sus jinetes, pero sin mujeres, niños e infantes, y sin otra intención que robar y demás, lo que fácilmente concluí de sus gestos y su modo de actuar. **“Nosotros”,** decían, como después comprendí, “buscamos a quienes robar y a quienes despojar en grandes viajes; ¿por qué no despojamos entonces a este que espontáneamente se nos ofrece?” También me preguntaban: **“¿A qué viniste?”, e inmediatamente otro: “Viene para explorar”, decía, “y para observarnos.** Es un emisario de nuestros enemigos: a otros no les creen, pero a este le creerán y tendrán por cierto todo lo que cuente acerca de nosotros.” Entendiendo además que yo quería dirigirme a Mendoza, esperaban que comprara una licencia para cruzar por sus tierras; esto, aun después de que les manifestara suficientemente que no había venido por mi bien y conveniencia, sino por la de ellos, y que yo tampoco era un comerciante, sino sacerdote y además misionero de la Sociedad de Jesús. Entonces, habiendo consumido ya el día en estas y similares discusiones, finalmente se fueron, mas no satisfechos (énfasis mío).

Bien podemos observar que los apelativos de “explorador” y “observador” traducen los términos que identifican a este agente de la modernidad en el marco de la polaridad mapuche/no mapuche (o “huinca”),⁴¹ lo que pone en juego el problema de la alteridad y la situación colonial. Este saber etnográfico no puede comprenderse si no es en función de la geografía humana y natural como potencial amenaza o peligro para la empresa del misionero.⁴²

41 Según Zavala Cepeda, la “oposición, ‘mapuche/español’ corresponde al reconocimiento de una identidad en relación con un territorio que era necesario defender frente a un invasor extranjero [...]. El término huinca, tiene generalmente, en el contexto lingüístico mapuche, una connotación negativa asociada a la idea de usurpador. Podemos ver igualmente una relación entre la presencia española al norte del territorio mapuche y la connotación negativa que otorgan actualmente los mapuches al norte en la categorización del espacio” (2008, 256-257). Otro ejemplo en el *Diario* de Havestadt se encuentra en el parágrafo [86].

42 Este componente contrasta significativamente con el aislamiento (utópico) de los pehuenches. Cf. [55].

Ya en tierras de los pehuenches como en las pampas ultramontanas de puelches o patagones, la presencia volcánica nuevamente nos prodiga descripciones en que sobresalen los casos del Villarrica [51], el volcán Callaqui [69], el Laja o Antuco [74] y Longaví [124]. Como ya hemos advertido, la excursión y exploración de los montes escarpados, rocas y piedras, temblores y erupciones volcánicas, con una evidente analogía bélica en el caso del *locus terribilis* del volcán Laja, destaca por la ausencia de una interpretación moralizante por parte del narrador, sobre todo, si consideramos frente a un cataclismo (erupción, peste, terremoto, tsunami) la tradicional interpretación de creencias religiosa como castigo divino.⁴³ En este sentido, el problema de las creencias religiosas y las concepciones teológicas en el desarrollo de las nuevas teorías sobre el vulcanismo y los terremotos abren un contexto de reflexión sobre las eventuales circulaciones y transferencias de saberes entre Europa y América, si se tiene en cuenta el referido aporte del jesuita alemán Athanasius Kircher en el debate vulcanista de los siglos xvii y xviii.⁴⁴ Por lo demás es sabido que Kircher tuvo contacto con el jesuita italiano Nicolás Mascardi, gran conocedor de las montañas y volcanes andinos producto de su misión en Arauco.⁴⁵ Por otro lado, la recepción y debate de dichas ideas en la historia natural del abate Molina quien dedica páginas notables de su obra a los *montes ignívomos* (volcanes) y terremotos en el Reino de Chile (1788-1795, I, 29-35), se distingue del registro de Havestadt por un componente diferenciador, la “visión” y “medición” de las alturas andinas del Perú y Chile. El jesuita criollo conjuga la experiencia objetiva de exploración de la naturaleza con el instrumental moderno del observador naturalista, capaz de refutar los axiomas europeos vigentes.⁴⁶ En dicha perspectiva, la construcción del paisaje cordillerano en el *Diario* de Havestadt y su particular ékfrasis retórica, a diferencia de jesuitas como Molina, no es la de un espíritu sistemático o de un naturalista impregnado de las teorías kircherianas, sino más bien de una experiencia estética que reconstruye y recorre el paisaje andino. Proceso en movimiento en el que,

43 Sobre este debate considérese el estudio de Schlünder (2022). En relación con el paisaje volcánico en la literatura, un aporte de interés es el estudio de Bertrand (2004).

44 Cf. Capel Sáez (1980 y 1985). También el estudio de Ordaz (2000-2001) y Lorenzo *et al.* (2019).

45 Cf. León Garrido (2017). Véase además sobre Molina, Orrego (2015).

46 Molina en su réplica a Buffon precisa: “El Conde de Buffon dice que los montes más altos del globo se encuentran hacia el Ecuador; mas habiendo yo visto y medido con la vista los del Perú y los de Chile, dudo mucho de la verdad de aquel axioma” (1788-1795, I, 9).

en primer lugar, se identifica el terror de la caída en los barrancos cordilleranos próximos al volcán Longaví:

[124] [...] Luego, poco a poco y oblicuamente, ascendimos un monte altísimo y tan escarpado, que a primera vista parecía que no podía ser subido, pero no faltó camino para los osados. **Habiendo subido el monte, pensaba que estaba apenas a una cuarta parte de legua de la cumbre superior del volcán Longaví. Esta buscaba, cuando quedé paralizado y se me erizaron los cabellos en el momento en que inesperadamente llegué al borde de una fosa interpuesta tan profunda, que se precipitaba en línea recta hacia el pie extremo de uno y otro** —tanto de este, como del volcán Longaví—. **Aparté el paso y también los ojos; y esto, tan pronto como pude, para que no se grabara más profundamente en mi imaginación** (énfasis mío).

Frente a esta descripción que confirma la tesis de montes y volcanes como *locus terribilis*, en segundo lugar, identificamos la observación panorámica mediante el uso de la retórica epidíctica del Reino de Chile. Descripción que corresponde a uno de los momentos culmines de la travesía del misionero:

[126] Habiendo salido de tan gran angustia, tuvimos que escalar otro monte tapado con nieve, desde el cual se ve hacia oriente —así como desde una atalaya y lugar más alto— toda la Cordillera, o todas las series continuas de los Montes Andes, de las cuales yo conté desde este lugar diez en total. Así pues, desde ahí sobresalen algunas cumbres muy agudas de altísimos montes. Sin embargo, aquí todas parecen o completamente negras o completamente blancas: blancas a causa de la nieve; negras, debido a las rocas negrísimas. Y a excepción de nieve y rocas, aquí el globo terráqueo nada muestra hacia el oriente. Habiendo preguntado a mis indios cómo les parecían estas cosas, “Padre”, decía uno, “si nos hicieras entrar en este camino, ni una legua te seguiríamos, sino que escaparíamos inmediatamente”. Este **panorama se ve parecido al mar cuando en la noche oscura se levanta en montes y colinas echando espuma, con la sola diferencia de que ahí todo es espuma y agua, y aquí, en cambio, nieve y rocas**. Y hacia el occidente se ven dos series de montes, de las cuales la que está situada a la derecha y donde se contempla desde lo alto el volcán Longaví está compuesta de aquellas montañas más pequeñas que aparecen a la izquierda, en tanto que hacia el límite entre esta y la otra serie se observa adelante —como el mar desde un puerto— el Reino Chileno cual amenísimo paraíso, como es realmente (énfasis mío).

El encomio del Reino de Chile como “tapiz verde” o jardín de América, nos brinda una visualización “panorámica” (“prospectus”) ⁴⁷, indisolublemente ligada al esfuerzo de cartografiar la naturaleza, como asimismo al éxtasis del sujeto y la sublimidad de su avistamiento en esta gesta por

47 Sobre el panorama, véanse Oettermann (1980) y Plessen (1993).

los Andes.⁴⁸ La visión panorámica si bien para la crítica es un recurso representativo del arte y la literatura del siglo XIX, las letras coloniales nos permiten ya reconocer en Havestadt —a diferencia del paisaje volcánico y la perspectiva (en “contrapicado”) del relato de Rosales⁴⁹—, mecanismos de visualización desde esta atalaya andina que, a nuestro juicio, responde al entrelazamiento de la búsqueda de “objetividad” del conocimiento geográfico por la modernidad ilustrada y la experiencia estética de la contemplación de la planicie central como *locus amoenus*:

[126] Los que más distan desde aquí hacia el occidente son los montes situados junto a la orilla del mar, que **vistos desde este lugar así como desde un lugar mucho más alto, se ven todos iguales en altura y semejantes a una larga línea recta y en todas partes igual. En cambio, las planicies de Chile que se extienden de norte a sur por más de trescientas leguas, desde aquí se ven similares a un tapiz verde extendido sobre el piso y adornado con tantas franjas plateadas, como ríos cristalinos se ven en línea recta desde el oriente hacia el occidente encaminándose hacia el mar. Es tan agradable y singular esta perspectiva, como nada similar vi en toda mi vida**, y ya esta sola vista justifica que uno ascienda a este lugar, incluso con un gasto y un trabajo no exiguo [...] (énfasis mío).

El relato de ascensión de Havestadt, y en particular esta contemplación de la naturaleza andina, despierta, por un lado, el temor del abismo y la paralización del sujeto y su “imaginación” en el Longaví, producto de lo *sublime terrorífico*.⁵⁰ Por otro, afirma que este “panorama (se ve) parecido al mar cuando en la noche oscura se levanta en montes y colinas echando espuma”, con lo cual Havestadt recurre a la analogía (mar-noche-cordillera) con el objeto de ofrecernos una imagen poética que buscaría las cimas majestuosas de lo “sublime noble”.⁵¹

48 Cf. Cruz de Amenábar (2001) y Lubrich (2012).

49 Rosales precisa: “En las mañanas de primavera, cuando el sol no ha calentado el aire, es deleitosa la vista de estos volcanes. Porque levantan unas varas altas y derechas de plateado humo, remontándose inflexibles grande espacio y extendido trecho, hasta que cobrando altura, se esparcen en hermosos penachos ondeados que creciendo se encrespan y arrollan formando vistosas nubes, y tras el humo despiden un penacho de fuego que centelleando, llena el aire de cometas y de volantes globos de fuego” (1877-1888, vol. 1. Cap. IV, 203).

50 Sobre la distinción entre los “sublime terrorífico y lo “sublime noble”, cfr. Pimentel (2003, 195-196).

51 En este punto, resultan de gran interés las consideraciones de Pimentel (2003) a propósito del paisaje y la pintura de lo sublime en la visión de Humboldt desde el Chimborazo, pues la prosa poética del erudito prusiano (*Cosmos*), se apropiaría de la distinción kantiana entre lo bello y lo sublime, desarrollada por el filósofo de Königsberg en su opúsculo de 1764, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Precisa

Coda

La imaginación poética y el conocimiento de la orografía y geografía humana en la región de las Araucanía nos permite reconocer de qué modo el aporte de viajeros y exploradores de la naturaleza como el jesuita alemán Bernhard Havestadt, transmitieron a Europa en sus *Cartas geográficas y Diarios*, una experiencia localizada de un saber sobre y desde América. Testimonio vivo no solo de la conquista espiritual en fronteras ultramarinas del imperio español, sino también, junto a los aportes de otros jesuitas expulsos y españoles americanos, buscaron rectificar las miradas eurocéntricas de la erudición de gabinete (Raynal, Buffon, De Paw) en el campo de la naturaleza, etnografía, vulcanología y sismología desde las fronteras de la América Meridional. Por último, no debemos olvidar que en este proceso de circulación y recepción del saber americano en Europa, el *Diario* (1777) latino de Bernhard Havestadt y las noticias sobre el Reino de Chile tendrían un renovado impacto hacia inicios del siglo XIX. Ello gracias a la publicación de *Nachrichten von verschiedenen ländern des spanischen Amerika* (Halle, 1811)⁵² de Christoph Gottlieb von Murr, fuente alemana que aporta un nuevo testimonio de Havestadt sobre su experiencia misionera en las tierras y comunidades del Vutan Mapu.

Bibliografía

Fuentes:

- Brañes, José María. 2006. "El Chilidúgú del Padre Bernardo Havestadt. Introducción y selección". *Onomázein: Revista de Lingüística, Filología y Traducción de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, 14: 65-99. Disponible en: <<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/7893>> [última consulta: 14-05-24].
- Gay, Claudio. 1854. *Atlas de la historia física y política de Chile*. Tomo I. París: En la Imprenta de E. Thunot. Disponible en: <<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8000.html>> [última consulta: 14-05-24].
- Havestadt, Bernhard. 1777. *Chilidúgú, sive Res chilenses vel descriptio status tum naturalis, tum civilis, cum moralis Regni populique Chilensis inserta suis locis perfectæ ad Chilensem Linguam Manuductioni deo O.M. multis ac miris modis Juvante*. Lipsiae: Typis B. G.

Pimentel: "lo sublime terrorífico, donde se encuentran el dolor y el temor, se ha transformado en lo sublime noble, donde residen el espectáculo grandioso de la naturaleza y la universalidad de su ciencia" (2003, 204). Véase además Herrera Fuentes (2022).

52 El lector interesado puede revisar la edición digital de Gottlieb von Murr (1811, II, 451-496).

- Teubneri. 3 vols. Disponible en: <<https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/SIFY6L27FDUVA3D2B534OIDB4DUBSLCN>> [última consulta: 14-05-24].
- Molina, Juan Ignacio. 1788-1795. *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*. Madrid: Por Antonio de Sancha. Vol. I. Disponible en: <<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8028.html>> [última consulta: 14-05-24].
- Murr, Christoph Gottlieb von. 1811. *Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerika: aus eigenhändigen Aufsätzen einiger Missionare der Gesellschaft Jesu*. Halle: Hendel. Vol. II. Disponible en: <<https://archive.org/details/nachrichtenvonve-02murr/page/n3/mode/2up>> [última consulta: 14-05-24].
- Poeppig, Eduard. 1835. *Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonenstrom, während der Jahre 1827-1832*. Leipzig: Fleischer. Disponible en: <<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10366733?page=1>> [última consulta: 14-05-24].
- Rosales, Diego de. 1877-1878. *Historia general de el Reyno de Chile: Flandes Indiano*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio. 3 Vols. Disponible en: <<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8023.html>> [última consulta: 14-05-24].
- Sierra Valentí, Eduardo. 1981. *El geocosmos de Kircher: una cosmovisión científica del siglo XVII*. Traducción del latín y estudio introductorio. Barcelona: Catedra de Geografía Humana, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona.
- Vidaurre, Felipe Gómez de. 1889. *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*. Introducción biográfica y notas por J. T. Medina. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla. 2 vols. Disponible en: <<https://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=7535>> [última consulta: 14-05-24].

Estudios:

- Altic, Mirela. 2019. "Changing the Discourse: Post-Expulsion Jesuit Cartography of Spanish America". *Journal of Jesuit Studies*, 6/1: 99-114.
- Altic, Mirela. 2022. *Encounters in the New World. Jesuit Cartography of the Americas*. Chicago: The University of the Chicago Press.
- Asúa, Miguel de. 2014. *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*. Leiden: Brill.
- Becker, Félix. 1987. *Un mito jesuítico Nicolás I Rey del Paraguay. Aportaciones al estudio del ocaso del poderío de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII*. Asunción: C. Schauman.
- Bertrand, Dominique, ed. 2004. *L'invention du paysage volcanique*. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise-Pascal.
- Bertrand, Dominique. 2005. *Nature et politique: logique des métaphores telluriques*. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal.
- Boehm, Gottfried. 1995. *Beschreibungskunst - Kunstbeschreibung: Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Fink.
- Borja González, Galaxis. 2011. *Jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt: Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Borja González, Galaxis. 2012. "Las narrativas misioneras y la emergencia de una conciencia-mundo en los impresos jesuíticos alemanes en el siglo XVIII". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 36: 69-192.

- Buisseret, David. 1997. "Jesuit Cartography in Central and South America". En *Jesuit Encounters in the New World: Jesuit Chroniclers, Geographers, Educators and Missionaries in the Americas, 1549-1767*, editado por Joseph Anthony Gagliano, 113-162. Roma: Institutum Historicum S.I..
- Capel Sáez, Horacio. 1980. "Organicismo, fuego interior y terremotos en la ciencia española del XVIII". *Geocrítica*, XII: 27-28.
- Capel Sáez, Horacio. 1985. *La física sagrada: creencias religiosas y teorías científicas en los orígenes de la geomorfología española, siglos XVII-XVIII*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Carrasco Monsalve, Rolando. 2018. "Jesuit Mission and the Globalization of Knowledge of the Americas: Florian Paucke's *Hin und Her* in the Province of 'Paraquaria' During the Eighteenth Century". En *Philosophy of Globalization*, editado por Concha Roldán, Oscar Daniel Brauer y Johannes Rohbeck, 205-224. Boston/Berlin: De Gruyter. <<https://doi.org/10.1515/9783110492415-016>>.
- Cruz de Amenábar, Isabel. 2001. "¿Arcadia en el confin del mundo? El paisaje romántico en la pintura de los artistas viajeros (1820-1850)". En *Vida rural en Chile durante el siglo XIX*, 107-140. Santiago de Chile: Academia Chilena de la Historia.
- Cheeke, Stephen. 2010. *Writing for Art: The Aesthetics of Ekphrasis*. Manchester: Manchester University Press.
- Dreyer-Eimbcke, Oswald. 1986. "Alonso de Ovalle und die Anfänge der Kartographie Chiles" *Speculum Orbis: Zeitschrift für alte Kartographie und Vedutenkunde*, 2: 75-88.
- Duffy, Cian. 2013. "'We Had Hopes that Pointed to the Clouds'. The Alps and the Aesthetics of Ascent". En *Landscapes of the Sublime 1700-1830: Classic Ground*, 28-67. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Furlong, Guillermo. 1936. *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser.
- Garber, Klaus. 1974. *Der locus amoenus und der locus terribilis: Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts*. Köln: Böhlau.
- Goic, Cedomil. 2006. *Letras del Reino de Chile*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Gómez de la Serna, Gaspar. 1974. *Los viajeros de la ilustración*. Madrid: Alianza.
- Gruzinski, Serge. 2005. "Passeurs y élites 'católicas' en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)". En *Paseurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, editado por Scarlett O'Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler, 13-29. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Herrera Fuentes, Adrián. 2022. "Volcanes en la obra gráfica de Alexander von Humboldt". En *Imaginario ecológico en América Latina: crónicas coloniales, ensayos, novelas, cine y prácticas culturales*, editado por Elmar Schmidt, 55-78. Göttingen/Bonn: V&R unipress/Bonn University Press.
- Lenz, Rodolfo. 1912. *Tradiciones e ideas de los araucanos acerca de los terremotos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- León Garrido, Miguel. 2017. "El estudio científico de los volcanes en la América colonial española". *Llull. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 84: 125-155.

- Lorenzo, María Dolores *et al.* 2019. *Historiar las catástrofes*. Ciudad de México/Paris: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas/Sorbonne Université-Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains.
- Loyola, Ricardo Andrés y Brus Leguás Contreras. 2018. "Una aproximación a los volcanes en las cosmogonías andinas meridionales: apuntes preliminares". En *Historias de volcanes y sociedades*, coordinado por Margarita Gascón, 77-100. Buenos Aires: Biblos.
- Lubrich, Oliver. 2012. "Fascinating Voids: Alexander von Humboldt and the Myth of Chimborazo". En *Heights of Reflection. Mountains in the German Imagination from the Middle Ages to the Twenty-First Century*, editado por Caroline Schaumann y Sean Moore Ireton, 151-175. Suffolk: Boydell & Brewer.
- Mac Dowell, João. 2008. "La globalización y los jesuitas: ¿una alternativa?". En *La globalización y los jesuitas: orígenes, historia e impactos*, 83-90. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Marzal, Manuel. 1994. *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Vol. 2.
- McCallam, David. 2019. *Volcanoes in Eighteenth-Century Europe: An Essay in Environmental Humanities*. Liverpool/Oxford: Liverpool University Press on behalf of Voltaire Foundation/University of Oxford.
- Medina, José Toribio. 1952. *Ensayo acerca de una mapoteca chilena: homenaje del ejército de Chile a su autor en el centenario de su nacimiento 1852-1952*. Santiago de Chile: Ejército de Chile.
- Meier, Johannes. 2001. "Los jesuitas expulsados de Chile (1767-1839), sus itinerarios y sus pensamientos". En *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, editado por Manfred Tietz con la colaboración de Dietrich Briesemeister, 423-441. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Meier, Johannes. 2010. "P. Bernhard Havestadt (1714-1781): ein Kölner Jesuit als Missionar und Sprachwissenschaftler bei den Mapuche in Chile". En *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich*, editado por Mariano Delgado, 545-550. Fribourg: Academic Press.
- Moreno Jeria, Rodrigo. 2007. *Misiones en Chile Austral: Los jesuitas en Chiloé 1608-1768*. Sevilla/Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Diputación de Sevilla/Universidad de Sevilla, pp. 153-183.
- Muela Ezquerro, Julian, ed. 2013. *Le locus terribilis: topique et expérience de l'horrible*. Bern: Peter Lang.
- Mujica Pinilla, Ramón. 2002. *El barroco peruano I*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Müller, Michael. 2004. "Bernhard Havestadt's 'Chilidügu'. Das literarische Vermächtnis eines Indianermisionars" *Jahrbuch Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen*, 5: 105-129.
- Müller, Michael y Johannes Meier, eds. 2005. "P. Bernhard Havestadt (1714-1781)". En *Jesuiten aus Zentraleuropa ins Portugiesisch- und Spanisch- Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch, vol. 2. Chile (1618-1771)*, 19-127, 191-204. Münster: Aschendorff.
- Oettermann, Stephan. 1980. *Das Panorama. Die Geschichte eines Massenmediums*. Frankfurt: Syndikat.
- Ordaz, Jorge. 2000-2001. "Desastres naturales y catastrofismo en el siglo XVIII". *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, 10-11: 93-106.

- Orrego, Francisco. 2015. "El 'Mundus Subterraneus' de Juan Ignacio Molina o el geólogo como economista". *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 67: 1-14.
- Ozturk, Anthony. 2012. "Interlude: Geo-Poetics: The Alpine Sublime in Art and Literature, 1779-1860". En *Heights of Reflection: Mountains in the German Imagination from the Middle Ages to the Twenty-first Century*, editado por Sean Moore Ireton y Caroline Schaumann, 77-97. Suffolk: Boydell & Brewer.
- Payàs Puigarnau, Gertrudis. 2018. *Los Parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: textos fundamentales*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Petit-Breuilh Sepúlveda, María Eugenia. 2006. *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: la visión de los indígenas*. Madrid: Sílex.
- Pierini, Margarita. 1994. "La mirada y el discurso: la literatura de viajes". En *América Latina: palavra, literatura e cultura*, vol. 2, coordinado por Ana Pizarro, 63-183. São Paulo/Campinas: Memorial/UNICAMP.
- Pimentel, Juan. 2003. "El volcán sublime: Humboldt desde el Chimborazo". En *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*, 181-210. Madrid: Marcial Pons.
- Plessen, Marie-Louise von, ed. 1993. *Sehnsucht: das Panorama als Massenunterhaltung des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/Marburg: Stroemfeld/Roter Stern.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Rojo, Grínor y Carol Arcos, coords. 2017. *Historia crítica de la literatura chilena. Vol. I. La era colonial*. Santiago de Chile: LOM.
- Rondón, Víctor. 2001. "Música y evangelización en el cancionero *Chilidúgú* (1777) del padre Havestadt, misionero jesuita en la Araucanía durante el siglo XVIII". En *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, editado por Manfred Tietz con la colaboración de Dietrich Briesemeister, 557-579. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Schlünder, Susanne. 2022. "Lima 1746: Configurations of Catastrophe and Asymmetric Ecologies". En *Asymmetric Ecologies in Europe and South America around 1800*, editado por Susanne Schlünder y Rolando Carrasco Monsalve, 247-276. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sievernich, Michael. 2007. "Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas". En *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, editado por Karl Kohut y María C. Torales Pacheco, 3-24. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Strasser, Gerhard F. 1996. "Science and Pseudoscience: Athanasius Kircher's *Mundus Subterraneus* and his *Scrutinium... Pestis*". En *Knowledge, Science, and Literature in Early Modern Germany*, editado por G. Scholz Williams y Stephan K. Schindler, 219-240. Chapel Hill/London: University of North Carolina Press.
- Tardieu, Jean-Pierre. 2002. *Les bouches de l'enfer : représentations du volcanisme andin (xvf-xviii siècles)*. Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise-Pascal.
- Vega, Alejandra. 2011. "Memorias del paisaje cordillerano: la travesía de los Andes en la Gobernación de Chile durante el siglo XVIII". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 15/2: 69-87.
- Vega, Alejandra. 2012. "La *Tabula geographica regni Chile* de Alonso de Ovalle". En *Histórica relación del reino de Chile*. Edición facsimilar y estudios, Alonso de Ovalle, 63-70. Santiago de Chile: El Mercurio/Aguilar.

- Vega, Alejandra. 2014. *Los Andes y el territorio de Chile en el siglo XVI. Descripción, reconocimiento e invención*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/ Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Villagrán, Carolina y Miguel A. Videla. 2018. “El mito del origen en la cosmovisión mapuche de la naturaleza: Una reflexión en torno a las imágenes de filu — filoko — piru”. *Magallania*, 46,1: 249-266.
- Zavala Cepeda, José Manuel. 2008. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.