Caminos, Saberes, Identidades 9

Lecturas desde las Cartas Anuas

Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica

María Fernanda Crespo y Guillermo Nájera Nájera
(coordinadores)

Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales

LECTURAS DESDE LAS CARTAS ANUAS

Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica

María Fernanda Crespo
Guillermo Antonio Nájera Nájera
(coordinadores)

Caminos, Saberes, Identidades 9

LECTURAS DESDE LAS CARTAS ANUAS

Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica

María Fernanda Crespo
Guillermo Antonio Nájera Nájera
(coordinadores)

Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales

Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica / María Fernanda Crespo, Guillermo Antonio Nájera Nájera (coordinadores). - - Primera edición.- - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.

322 páginas. (Caminos, saberes e identidades ; 9)

ISBN 978-607-8639-64-9

1. Jesuitas – México 2. Cartas Anuas – Hispanoamérica 3. México. Historia colonial.

LCC KGF2919 DC 342.

Primera edición; mayo de 2020

D.R. 2020, María Fernanda Crespo y Guillermo Antonio Nájera Nájera
D.R. 2020, Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Av. Universidad 100, Col. Chamilpa, CP 62209
Cuernavaca, Morelos
publicaciones@uaem.mx
libros.uaem.mx

ISBN: 978-607-8639-64-9

ISBN Caminos, Saberes, Identidades: 978-607-8639-07-6

Diseño de portada: Marina Ruiz Rodríguez.
Cuidado editorial: Jefatura de Producción Editorial del IIHCS/
Dirección de Publicaciones y de Divulgación.

Hecho en México.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons .
Reconocimiento-NoComercial CompartirIgual 4.0 Internacional.

Contenido

Presentación 7

Las cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Siglos XVII-XVIII. Cuatro décadas en la tarea de editar fuentes jesuíticas
María Laura Salinas 9

Identidad narrativa e identidad espiritual en los jesuitas peruanos del siglo XVII
Juan Dejo S.J. 53

Entre Cartas Anuas y documentos oficiales. Un estudio de caso: la llegada de los jesuitas al Perú y la aceptación de doctrinas
Javier González-del-Castillo 71

El servicio personal de los indios de encomienda en los orígenes de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1607-1612
Horacio Crespo 93

Misión: quimeras y realidades al este de los Andes ecuatoriales. 1586-1660
Segundo E. Moreno Yánez 137

La obra del jesuita Samuel Fritz en la región de Maynas. Estrategias misionales vistas a partir de las cartas anuas
Ismael Jiménez Gómez 197

"*Fructus*" de la Compañía de Jesús en las primeras anuas de Nueva España. Educación o evangelización: un falso debate
María Fernanda Crespo 223

Dos mundos distintos en zona de frontera, tepehuanes y jesuitas en la provincia de Cinaloa según las Cartas Annuas, siglo XVI
María Isabel Estrada Torres 259

La creación de una espiritualidad tridentina. Las Misiones interiores de la Compañía de Jesús en Nueva España, fines del siglo XVI-principios del siglo XVII
Guillermo Antonio Nájera Nájera 287

Presentación

Este libro es resultado del Simposio "Las Cartas Anuas: fuente para el estudio de la primera expansión jesuita y la construcción de la frontera hispanoamericana", reunido en el LVI Congreso de Americanistas celebrado en Salamanca, España, en julio de 2018. La idea que impulsó esta convocatoria fue la de subrayar la importancia de una de las fuentes más importantes –y, paradójicamente, más postergadas– para comprender la historia de los jesuitas en el mundo iberoamericano y también comenzar un diálogo entre los especialistas que asistieran al mismo, que esperamos siga su curso en próximos eventos académicos.

El propósito resultó fructífero, pues a la convocatoria respondieron investigadores que trataron temas diversos y en distintas regiones del espacio iberoamericano en los que los jesuitas desarrollaron sus labores. Todos estos trabajos tuvieron como fuente principal las cartas anuas, esos complejos informes elaborados por las distintas provincias jesuitas en América para dar cuenta al general en Roma de cómo se desarrollaban las actividades en esos nuevos espacios, una de las fronteras a las que la Compañía dedicara tanta atención en todo el mundo. La discusión llevada a cabo durante el simposio resultó enriquecedora para todos los participantes y permitió revalorizar una fuente tan importante para comprender la obra de la Compañía de Jesús en la América hispana como lo son las cartas anuas.

Las menciones y citas de las cartas anuas, las formas de transcripción, usos de mayúsculas y minúsculas corresponden a decisiones de los autores que los editores hemos respetado, sin pretensión de uniformar los textos, lo que les hubiera quitado toda su individualidad documental.

Cuernavaca, México, noviembre de 2019.

Las cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Siglos XVII-XVIII. Cuatro décadas en la tarea de editar fuentes jesuíticas

María Laura Salinas
Universidad Nacional del Nordeste / Conicet. Argentina

Las cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay constituyen una inestimable producción testimonial del trabajo y consecuente experiencia evangelizadora de la Compañía de Jesús en las ciudades rioplatenses y paraguayas con diferentes grupos étnicos, entre los que se destacan los guaraníes. Hace aproximadamente cuatro décadas Ernesto Maeder (1931-2015), investigador argentino especialista en el estudio de las misiones jesuíticas del Paraguay, iniciaba la tarea de búsqueda, localización, transcripción y edición de las cartas anuas referidas al mencionado territorio. Su trabajo fue continuador del aporte pionero de otros historiadores que habían iniciado la misma labor a principios de siglo XX. Con interés y una perspectiva permanente de revalorización de estas fuentes, Maeder elaboró un proyecto de publicación de estas cartas con el fin de poner al alcance de investigadores e interesados estas fuentes jesuíticas.

En este capítulo, se presentarán los aportes realizados por dicho historiador y su equipo en la construcción de un proyecto editorial que implicó la publicación de las cartas del siglo XVII y XVIII, así como los enfoques y abordajes para la investigación realizados a partir de la utilización de estas fuentes.

El Simposio sobre cartas anuas desarrollado en el 56° Congreso Internacional de Americanistas en Salamanca ha sido un espacio que favoreció la discusión y el debate y permitió

analizar las dificultades y aciertos en el camino de la realización de dichas ediciones como así también las numerosas preguntas que surgen ante la posibilidad de consultar este vasto corpus documental.

Las cartas anuas como fuentes para la historia

Las cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay constituyen una producción detallada y secuencial de la orden religiosa denominada Compañía de Jesús, fueron redactadas en diferentes ámbitos de evangelización durante los siglos de su tarea de conversión en el Nuevo Mundo y se realizan hasta la actualidad como mecanismo de informes entre los provinciales y sus superiores.

Cabe destacar que los jesuitas iniciaron su labor misional en el ámbito del Río de la Plata a principios del siglo XVII, incursión un tanto tardía si la comparamos con el arribo al espacio americano de otras órdenes religiosas, como la de los franciscanos, mercedarios y dominicos. La creación de la Provincia Jesuítica del Paraguay, escindida de la del Perú, se concretó en 1604 a partir de la decisión del Padre General de la Compañía, Claudio Aquaviva, quien designó al padre Diego Torres como su primer provincial.[1]

La tarea implicó un arduo proceso de organización y consolidación de las misiones en el Itatín, Iguazú Acaray, Guayra y Tape durante las primeras décadas del siglo XVII. Esta labor estuvo teñida de numerosas dificultades como el avance de las *bandeiras* paulistas, entre otras cuestiones y problemáticas, que implicaron el traslado de algunos

[1] El padre Torres Bollo llegó en el año 1607 para ocupar su cargo, acompañado de quince religiosos; se dirigieron a la ciudad de Córdoba, sitio en el cual se estableció la cabecera de la jurisdicción y la sede del padre provincial.

pueblos desde sus lugares primigenios a nuevos territorios. Estas circunstancias dieron como resultado el establecimiento de las reducciones y aglutinamiento en el territorio conformado por los ríos Tebicuary y Paraná, y desde este último hasta el río Uruguay. De los cuarenta pueblos jesuíticos originales, quedaron inicialmente veinte, que se conocieron como los pueblos del Paraná y Uruguay, de acuerdo con su cercanía a cada una de las márgenes de estas corrientes fluviales.

Formación, expansión, fortalecimiento y crecimiento demográfico, son algunas de las características del proceso que experimentaron las misiones en su itinerario, sobre todo durante la primera centuria de su instalación.[2] Ya para el siglo XVIII son notorios los resultados de la empresa misional. Los llamados *Treinta pueblos* (ocho en territorio del Paraguay, quince en el de Argentina y siete en el Brasil) se hallaban en plena consolidación y con una población considerable, aspecto que llamó la atención de historiadores y demógrafos que continúan en la tarea de explicar las dinámicas de estas poblaciones en contextos de reducción.[3]

En la historiografía jesuítica, todo proyecto de edición y publicación de fuentes constituye un aporte significativo para la comunidad científica y los interesados en dicha temática. La Compañía de Jesús se caracterizó por la gran producción de documentos, registros minuciosos de los hechos y del proceso de evangelización que se llevó adelante en los diversos territorios en los que actuaron, como así

[2] MAEDER, Ernesto, *Misiones del Paraguay. Construcción jesuítica de una sociedad cristiano-guaraní. 1610-1768,* Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet / Universidad Nacional del Nordeste, Editorial Contexto, Resistencia, 2013, p. 36.

[3] Ernesto Maeder y Alfredo Bolsi entre otros autores han estudiado en detalle las dinámicas poblacionales en el contexto de las misiones jesuíticas. Ernesto MAEDER y Alfredo BOLSI, *La población guaraní de las Misiones Jesuíticas: evolución y características (1671-1767)*, *Cuadernos de Geohistoria Regional*, 4, 1983, Corrientes, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet-Fundanord, p. 20.

también por las descripciones y noticias generales que efectuaron sobre el aspecto contextual en el que se desarrollaba la labor de la conversión.[4]

En este marco, las cartas anuas de esta Provincia[5] se constituyen en fuentes de valor que otorgan aportes desde diversas perspectivas, especialmente de la obra religiosa y civil desempeñada por los ignacianos en estos territorios. Los informes ofrecen una descripción, en algunos casos puntualizada, que permiten al historiador, antropólogo o al eventual lector, conocer la cotidianeidad de los pobladores de las misiones y ciudades rioplatenses en los períodos que informan las Cartas.

Estos documentos cumplían un rol informativo, tendientes a que los superiores estuvieran comunicados de los logros y vicisitudes de todos los miembros de la Orden, diseminados a lo largo y ancho de los espacios de evangelización. Los provinciales, en este caso, de la Provincia Jesuítica del Paraguay, las remitían al padre Prepósito General que residía en Roma. En estos escritos se informaba en detalle las actividades pastorales llevadas a cabo en los colegios y las residencias de la provincia,

[4] La Compañía de Jesús fue una orden religiosa fundada en 1534 por un grupo de sacerdotes entre los que tuvo gran incidencia Ignacio de Loyola, cuyo nombre originariamente era Iñigo López de Recalde (1491-1556). La orden religiosa fue aprobada por la bula del 27 de noviembre de 1540 firmada por Paulo III. Dado el contexto histórico donde surgió esta orden, el objetivo de llevar a cabo una renovación eclesiástica o contra reforma, estuvo muy presente en los jesuitas que continuaron la labor evangélica de los fundadores.

[5] La Provincia Jesuítica del Paraguay fue creada por el padre general Claudio Acquaviva el 9 de febrero de 1604 e instalada finalmente tres años después, al nombrarse a Diego de Torres Bollo como primer provincial de la provincia jesuítica del Paraguay. Esta organización político institucional abarcaba una jurisdicción que se extendía en los territorios actualmente pertenecientes a la Argentina, Paraguay, Uruguay, un sector de Bolivia, el sur del Brasil y Chile. Este último distrito finalmente fue separado en 1635 y convertido en viceprovincia. La sede del padre provincial se encontraba en la ciudad de Córdoba. Para una mejor comprensión de esta temática véase MAEDER, *Misiones,* 2013, p. 36.

como así también los progresos o retrocesos producidos en la expansión y consolidación de las misiones guaraníticas.

Las denominadas *litterae annuae* en latín[6] ofrecen un recorte de aspectos y datos que se vinculan específicamente a la tarea evangelizadora; no obstante, subyace en ellas, entre otros temas, la rica historia guaraní, para el caso paraguayo, que ofrece lecturas varias e información diversa. Estos documentos conforman un corpus que cubre un amplio espacio temporal ininterrumpido, salvo escasas excepciones, que abarca desde los inicios de la Provincia Jesuítica del Paraguay hasta 1762, año próximo a la expulsión definitiva de los jesuitas de los dominios de la corona hispánica.

Saberes y significados de las anuas en el mundo de la Compañía

Para entender las características de la escritura jesuítica y de su funcionamiento es pertinente tomar en cuenta el sistema jerárquico de gobierno de la Compañía de Jesús, que tenía entre sus bases teóricas el principio de *obediencia*[7] y el de *subordinación*. El primero era el que "delineaba, en efecto, una jerarquía de roles en la cual el general era la cabeza de todo el sistema, seguido por los provinciales, los rectores de los colegios y los otros superiores locales".[8] Con respecto al segundo, San Ignacio sostenía que "era válido en todos los Estados bien regulados, así como en la jerarquía eclesiástica, y que sin él sólo podía reinar el caos".[9]

La suma de estas características inherentes de la Compañía de Jesús hizo que el padre general debiera poseer un conoci-

[6] Su traducción literal al castellano sería "cartas anuales" o "anales", sin embargo, se las conoce como "cartas anuas" o simplemente "anuas".
[7] A este principio se refiere San Ignacio en una de sus cartas más conocidas, la del año 1553. Pavone, Sabina*, Los jesuitas. Desde los orígenes hasta la supresión,* Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2007, p. 21.
[8] Ibídem*,* p. 22.
[9] Ibídem.

miento lo más completo posible de las dificultades que afrontaban todos y cada uno de los jesuitas, sin importar el lugar del mundo donde se encontraran, para poder, a partir de dicho conocimiento, guiarlos y gobernarlos. Por estos motivos, comenzaron a redactarse estos informes regulares, a los que se denominan cartas anuas, que cumplían el rol de medio de comunicación entre el prepósito general, residente en Roma, y los jesuitas en distintas partes del mundo.

Al mismo tiempo, existieron motivaciones externas para la redacción de estos informes: en primer lugar, para emplear sus noticias, tanto las referidas a los progresos y avances en la tarea evangelizadora como también las que detallaban las dificultades que muchos jesuitas vivían en lejanos territorios, a manera de instrumento propagandístico que permitiera despertar el entusiasmo e interés en los jóvenes. Otro de los objetivos que perseguían estas cartas era informar a los amigos y bienhechores de la Compañía con el fin de que estos mantuvieran su benevolencia y ayuda, principalmente económica, con la Orden, al sentirse de cierta forma partícipes con ello de todas las acciones y logros alcanzados en aquellas regiones.[10] De ahí que, a partir de la legislación de 1547, se insista en que estos escritos recojan sólo los hechos edificantes, dejando para la correspondencia privada las restantes cuestiones.[11] En relación a estas particularidades, podemos señalar que pese al carácter edificante señalado que identifica la información existente en estos escritos jesuíticos, no limita las posibilidades de

[10] *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*, Advertencia de Ernesto J. A. MAEDER, Introducción y notas de Hugo STORNI S. J., FECIC, Buenos Aires, 1984, p. 15.

[11] *Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús*, *Documentos para la historia argentina*, *Iglesia.* Tomos XIX *(1609-1614)* y XX *(1615-1627)*, Advertencia de Emilio RAVIGNANI e Introducción del P. Carlos LEONHARDT, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1927-1929, 2 vols. [Edición de Carlos LEONHARDT, S.J.]. También, *Cartas Anuas 1637-1639*, 1984, p. 15.

un abordaje multifacético, enfoques interdisciplinarios y el hallazgo de diversas perspectivas de análisis.

Por otra parte, cabe mencionar que, si bien a estos informes se los designa como "cartas anuas", en la práctica sólo fueron anuales entre 1609 y 1617. En los años sucesivos pueden apreciarse cartas anuas bianuales (las de los periodos 1618-1619; 1626-1627; 1645-1646), trianuales (las que abarcan los años 1632-1634; 1635-1637; 1637-1639; 1641-1643; 1647-1649; 1650-1652; 1652-1654) e incluso algunas otras que abarcan un lapso mayor de tiempo; tal es el caso de las que se atribuye su escritura al padre Pedro Lozano, por ejemplo, que presentamos en este trabajo, correspondientes al decenio 1720-1730 o al lustro 1730-1735. En este sentido, al observar estas características, es manifiesto que durante el extenso período de tiempo que abarca desde 1609 hasta 1762 no encontramos una "regularidad anual" en estos documentos jesuíticos, como indica su nombre. Esta variabilidad en los años de las cartas se debió a factores ineludibles, como los constantes problemas en la administración de los jesuitas, ya que "su redacción dependía del puntual envío del provincial de los informes particulares de cada colegio y de cada misión".[12]

Las mismas, sin duda, constituían un resumen debidamente elaborado por el padre provincial de las noticias que le llegaban de los distintos colegios y misiones. El provincial conocía parte de esa información, no sólo por su intervención en los asuntos principales de gobierno, sino también por las visitas que periódicamente debía realizar a las distintas residencias. Pero la información principal y detallada provenía de las memorias o anuas particulares que le eran remitidas desde cada lugar. El superior de misiones, por su parte, elaboraba su propio informe, en base a su visión de los hechos y la recopilación de las

[12] *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1644*, Introducción de Ernesto MAEDER, *Documentos de Geohistoria Regional*, 13, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2000, p. 7.

cartas de cada uno de los doctrineros. De los primeros tiempos se conoce una cierta cantidad de estos documentos parciales, algunos de los cuales han sido publicados.[13] En ellos el grado de detalle sobre los problemas locales se amplía considerablemente y constituye para el historiador de las misiones una fuente sumamente rica acerca del complejo jesuítico-guaraní.

No obstante, el detalle en las cartas anuas desaparece como consecuencia de la síntesis y generalidades que debía ofrecerse en sus documentos. Pero basta una simple comparación entre la anua del Guayrá que en 1628 redactó Antonio Ruiz de Montoya y el resumen ofrecido por el provincial Durán Mastrilli (1628-1631), o el anua del Paraná y Uruguay del padre Pedro Romero de 1635 y la visión más apagada y genérica del

[13] En la serie Manuscritos de la Colección De Angelis, publicada por la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro se hallan varios testimonios de este tipo. En el volumen I, MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, I, *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Introdução, notas e glossário por Jaime CORTESÃO, Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, Rio de Janeiro, 1951, se hallan anuas del Guayrá de 1628 y de varias reducciones de 1630 y 1631, pp. 259-298; 342-351 y 375-378. En el volumen II, MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, II, *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760*), Introdução, notas e glossário por Jaime CORTESÃO, Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, Rio de Janeiro, 1952, están publicadas las anuas locales de 1614 y 1633, pp. 12-26. En el volumen III, MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, III, *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1549-1641)*, Introdução e notas por Jaime CORTESÃO, Biblioteca Nacional, Divisão de Publicaçãoes e Divulgação, Rio de Janeiro, 1969, hay anuas de 1634 y 1637, pp. 33-95 y 149-152. Finalmente, en el volumen IV, MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, IV, *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Introdução, notas e sumário de Helio VIANNA, Biblioteca Nacional, Divisão de Publicaçãoes e Divulgação, Rio de Janeiro, 1970, hay un grupo aún más considerable; anuas de pueblos de 1627, 1635, 1637, 1661, 1707, 1722, pp. 61-72; 72-74; 80-144; 151-153; 176-207; 235-247; 248-250 y 257-258. En el Archivo General de la Nación, en Manuscritos de la Biblioteca Nacional, se conservan anuas parciales del Colegio de Asunción de 1758-1763 y 1762-1765, Mss. 6337-6338.

provincial Diego de Boroa (1632-1634) para advertir las ventajas de utilizar dichas fuentes.[14]

Durante sus inicios (1608-1612) las cartas anuas fueron redactadas en castellano. No obstante, las del bienio 1613-1614 se escribieron en latín, para volver a redactarse en lengua castellana las pertenecientes a 1615-1616. Para la redacción de las cartas anuas se utilizaron ambos idiomas, lo mismo que para elaborar las de 1682-1688, aunque estos resultaron ser casos inusuales, dado que los textos de 1618 y los subsiguientes se escribieron en lengua latina, a excepción de las de los periodos 1632-1634 y 1641-1643 en las que se volvió a utilizar el idioma castellano. El resto de las cartas anuas pertenecientes al siglo XVIII, tal como menciona Leonhardt, están redactadas en latín.

Consideramos que la consulta a estos documentos con la debida contrastación con otros testimonios escritos es una acción ineludible para aproximarse en algunos aspectos a conocer mejor la historia del Río de la Plata, de las misiones jesuíticas de guaraníes y de la actividad general de la Compañía en estos territorios.

Corroboran la importancia de esta documentación, en el marco de la renovación historiográfica de los últimos tiempos, los constantes aprovechamientos que de las mismas han hecho numerosos investigadores de distintas disciplinas, constituyéndose estos escritos en documentación clave para el abordaje de la historia jesuítico guaraní en el Paraguay y Río de la Plata.[15]

[14] MAEDER, Ernesto, "Las fuentes de información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes", en *Teología*, Tomo XXIV, Número 50, 1987, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, p. 149.

[15] BUFFA, Josefa, "Las Cartas Anuas y su interés onomatológico", en Luis Rodolfo GONZÁLEZ RISOTTO (coord.), *Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Las misiones Jesuítico-Guaraníes y el desarrollo regional platense,* Graphis, Montevideo, 1994. PAGE, Carlos, *El Colegio Máximo de Córdoba según las cartas anuas de la Compañía de Jesús*, Documentos para la Historia de la Compañía de Jesús en Córdoba, 1, Córdoba, 2004. DECKMANN FLECK, Eliane

La trayectoria de la edición de las cartas anuas del Paraguay fue extensa e intermitente. La misma nos remite a la tarea encomiable de historiadores y estudiosos del tema como Emilio Ravignani, Carlos Leonhart, Hugo Storni y Ernesto Maeder, quienes visualizaron en diferentes momentos la importancia de rescatar estas fuentes de los archivos con el objetivo de ponerlas a disposición de un mayor número de investigadores e interesados.[16]

En relación a los documentos originales, debe indicarse que los mismos se encuentran en el Archivo Romano perteneciente a la orden religiosa jesuita. Para la elaboración de las distintas ediciones de las cartas anuas se han utilizado las fotografías de estos documentos que se hallan en el Colegio Máximo de la

Cristina y Tarcila NIENOW STEIN, "Feliz por morrer entre os índios e longe dos remédios humanos. Um estudo sobre as causas de mortes de jesuítas nas Cartas Ânuas da Provincia Jesuítica do Paraguai no século XVII", en *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 1, Nº 1, Enero-Junio 2013. DECKMANN FLECK, Eliane, "Las reducciones jesuítico-guaraníes. Un espacio de creación y de resignificación (Provincia Jesuítica de Paraguay - siglo XVII)", http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/Reducciones.pdf

16 Por ejemplo, *Carta Anua de la Provincia del Paraguay, años 1653-1654*, (segmentos), Introducción de María Florencia AMIGÓ, en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 10, 2001, Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Algunas cartas también fueron publicadas en MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, II, 1952, pp. 120-254. Se debe destacar también el trabajo que vienen realizando otros grupos en la edición de las Anuas: *Carta ânua da Província Jesuítica do Paraguai. 1659-1662*, Organização, introdução e notas Beatriz VASCONCELOS FRANZEN, Eliane Cristina DECKMANN FLECK, María Cristina BOHN MARTINS, Oikos Editora/Editora Unisinos (Universidade do Vale do Rio dos Sinos) /EDUFMG (Universidade Federal de Mato Grosso), Cuiabá, MT-São Leopoldo, RS, 2008; para el caso de la Chiquitania: *Chiquitos en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*, Edición de Javier MATIENZO, Roberto TOMICHÁ, Isabelle COMBÈS y Carlos PAGE, Instituto Latinoamericano de Misionología / Itinerarios Editorial, Colección Scripta Autochtona/ 6, Cochabamba, 2011.

Compañía de Jesús en San Miguel, provincia de Buenos Aires. Así también, en este colegio jesuita se localizan los textos traducidos al castellano de las cartas anuas efectuados por el padre Leonhardt, así como las notas y comentarios realizados al respecto por dicho jesuita.

Las primeras cartas anuas fueron publicadas por Carlos Leonhardt S.J., quien, conjuntamente con Emilio Ravignani, editó en 1927 y 1929, en dos volúmenes, las "Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay de la Compañía de Jesús" en la Colección de Documentos para la Historia Argentina. En el tomo XIX se publicaron siete cartas anuas que cubren un espacio temporal que se extiende desde 1610 a 1615; mientras que en el tomo XX se continuó con la edición de las subsiguientes cartas, pertenecientes a los años 1616, 1617, 1618, 1620, el cuatrienio 1632-1634 y el trienio 1635-1637. Las Cartas de los años 1621 a 1627 y de 1632 a 1634, dado el extravío momentáneo de esta documentación, no pudieron ser editadas. Diversas dificultades, entre las cuales, la falta de recursos económicos no estuvo ausente, impidieron la continuación de las publicaciones de los sucesivos documentos.

No obstante, la iniciativa de editar las anuas fue retomada en 1979 por Ernesto Maeder, quien continuó la labor iniciada por Leonhardt cincuenta años atrás. Maeder, en su rol de director del Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste y el entonces titular de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús, Jorge Mario Bergoglio, firmaron un acuerdo por el cual la Compañía de Jesús se comprometía a facilitar una copia de las cartas anuas traducidas al castellano y anotadas por el padre Leonhardt, mientras el Instituto se ocuparía de la transcripción y posterior publicación de las mismas. Esta tarea fue cumplida con entusiasmo y compromiso por Maeder, sólo alterada en algunos períodos por los obstáculos económicos que implicaron las ediciones. Las publicaciones en este caso fueron las cartas pertenecientes al trienio 1637-1639 y esta

edición preparada por Maeder, quien además realizó una advertencia preliminar a la obra, fue enriquecida con una introducción y notas del padre Hugo Storni S.J. Desde 1984, Ernesto Maeder, como director del Instituto de Investigaciones Geohistóricas, continuó en tierras del nordeste una obra que con tanto acierto se iniciara en el Instituto de Investigaciones Históricas de Buenos Aires.

En 1990, Maeder siguió a cargo de esta labor de edición. En ese año se publicaron las anuas pertenecientes al trienio 1632-1634, editadas por la Academia Nacional de la Historia. Asimismo, en 1996, 2000 y 2007, logró editar las anuas del año 1644,[17] del trienio 1641-1643 y de los periodos 1645-1646 y 1647-1649, respectivamente, en esta oportunidad por el Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI).

Si bien, de este modo, las cartas anuas pertenecientes a la primera mitad del siglo XVII habían logrado ser editadas en diferentes oportunidades y por distintos grupos de investigación, como hemos señalado, el resto de esta documentación había permanecido inédita por bastante tiempo.

No obstante, en los últimos años se ha continuado publicando secuencialmente el restante de las cartas. La tarea fue asumida por un equipo de trabajo perteneciente al Núcleo de Estudios Históricos Coloniales (NEHC) del Instituto de Investigaciones Geohistóricas del Conicet, bajo la dirección de la Dra. María Laura Salinas y con un grupo de becarios y pasantes, egresados y alumnos de la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste que prosiguió con la trascripción y edición bajo el consejo siempre presente de Ernesto Maeder. De este modo, se lograron editar las cartas anuas de 1650-1652 y 1652-1654 en 2008 y de 1658-1660 y 1659-1662 en 2010.

A partir de 2013 se publicaron dos volúmenes que se refieren el primero de ellos a las cartas de los años 1663-1666, 1667-1668, 1669-1672 y 1672-1675 y el segundo a las cartas

[17] Estas cartas de 1644 fueron reeditadas en 2007, por el IIGHI-Conicet.

de 1681-1692, 1689-1692 y 1689-1700. Estas ediciones contaron con el invalorable aporte del CEADUC (Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción), quienes nos permitieron cumplir con la anhelada tarea de publicar la edición completa de las cartas anuas que en esta edición se presentan.

Con respecto a la publicación de las cartas anuas del siglo XVIII, la últimas que se publicaron y a las que haremos referencia en esta ponencia, debe señalarse que la misma fue producto de un trabajo específico y sistemático llevado a cabo por un grupo de investigación perteneciente al NEHC, bajo la guía de la Dra. María Laura Salinas. Julio Folkenand enriqueció el trabajo en virtud de su aporte en la transcripción de una versión de todas las cartas del XVIII y el cotejo con los textos latinos. También este último realizó los índices onomásticos, toponímicos, los índices de capítulos, referencias a pueblos nativos y cronologías. En un trabajo posterior de revisión y corrección de las transcripciones trabajaron Fernando Pozzaglio, Fátima Valenzuela y Ricardo Olivieri. En la transcripción se modernizaron algunos términos para hacer más ágil la lectura, se incorporaron notas al pie con los datos biográficos de los jesuitas y funcionarios o gobernantes de relevancia en el escenario político de la época.[18]

En marzo del año 2015 se produjo el fallecimiento del Dr. Ernesto Maeder, quien también colaboró en numerosas revisiones de las cartas en esta última etapa de trabajo; sus consejos y su perspectiva sobre el trabajo de edición de

[18] Los datos sobre los jesuitas provienen de STORNI, Hugo, *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1980 y sobre gobernantes o eclesiásticos de MAEDER, Ernesto J. A., *Nómina de gobernantes civiles y eclesiásticos de la Argentina durante la época española (1500-1810),* Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1972.

fuentes nos ha guiado en este camino de completar la publicación de las cartas anuas.

El siglo XVIII: las cartas y un contexto convulsionado

La historia de las misiones jesuíticas en la provincia jesuítica del Paraguay atravesó un proceso que incluye diferentes momentos. Una etapa de fundaciones de numerosos pueblos desde principios y hasta mediados del siglo XVII. Un período de invasión de las *bandeiras* paulistas, que se configuraron con amenazas de expediciones salidas desde San Pablo y orientadas al apresamiento de indios, para su venta como mano de obra esclava en Brasil. Estos avances se concretaron desde 1629-1630 hasta mediados de siglo, aunque dejaron de afectar a las misiones desde 1641, por lo que los jesuitas dispusieron el repliegue de los indios y la reubicación de los pueblos orientales al oeste del río Uruguay.[19] Después de la crisis sufrida por las misiones ante el ataque de los paulistas sobrevino una etapa de consolidación de los pueblos y luego de expansión y recuperación de parte del territorio perdido.

Este contexto es descripto en las cartas anuas del siglo XVII; entre los informes sobre el proceso de conversión y los progresos de la evangelización también aparecen en el relato las dificultades que experimentaron jesuitas y guaraníes en la conformación de los pueblos.

El siglo XVIII ofrece un panorama diferente. En un principio prevaleció la conocida visión de que las misiones habían alcanzado su plenitud al finalizar el primer tercio del siglo, perspectiva incluso que es compartida con la cartografía de la época que mostraba el amplio territorio en que se distribuían

[19] Este proceso además de las pérdidas humanas, redujo casi a la mitad a las reducciones. Regiones como el Guayrá, el Iguazú y el Itatín se abandonaron definitivamente, otras como el Uruguay oriental y el Tape, lo fueron temporariamente, aunque habría de pasar mucho tiempo antes que las misiones retornaran a ella.

los treinta pueblos, que según todas las noticias gozaban de estabilidad, paz y con un modelo de evangelización que no se había dado en otros territorios de América.[20]

Esa visión se desarrolla poco a poco en las diferentes cartas, constituyéndose un imaginario compartido sobre la plenitud en las tareas evangélicas, en el número de religiosos y en su infraestructura que se traducía en la consolidación de la Orden en todo el territorio de la Provincia Jesuítica. En las cartas anuas de 1714-1720 se subraya a lo largo de la narrativa el éxito y avance de dichas tareas; de ese modo aparecen algunas referencias de este tipo: "prosperaban las congregaciones y cofradías tanto en fervor como en número";[21] en "las estancias no han decaído su rendimiento sino aumentó el inventario de ornamentos sagrados […]".[22]

Por otro lado, debemos mencionar el número de religiosos que se mantuvo durante estos años lo cual implicaría una cantidad de operarios considerable para desarrollar las tareas en los amplios territorios que constituían la provincia en el Siglo XVIII, un dominio extenso y lejano entre sí. Este número se mantuvo gracias a la llegada de religiosos desde Europa; se señala que en 1717 se produjo el arribo de los padres procuradores Bartolomé Jiménez junto con José de Aguirre y de un séquito de setenta misioneros de diferentes naciones.

En el período que mencionamos, no sólo se visualiza el fortalecimiento de los colegios y misiones, sino que la Orden empieza a ejercer tareas en otros espacios con mayor esfuerzo que en el siglo anterior, manteniendo los principios evangélicos. En ese contexto aparecen las misiones circulares y/o campestres con el fin de acrecentar la cosecha de almas en la

[20] Este cuadro casi idílico sirvió años después para que Ludovico Muratori divulgara esta imagen por toda Europa en 1743 bajo el título de *Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*. MAEDER, *Misiones,* 2013, p. 209.

[21] *Carta Anua. 1714-1720*, foja 341v.

[22] Ibídem, f. 342v.

campaña. Un ejemplo de esto constituye la misión de San Fernando del Valle de Catamarca que en estos años se transformará en un Colegio, para atender a las necesidades de indígenas y españoles.

Es preciso señalar que en las residencias del Chaco, Tarija y Chiquitos no se logran avances numerosos, y aunque en las cartas no quieran dar cuenta de los problemas se alegan y reflejan las dificultades que encuentran en la conversión de los nativos. En este sentido reseñan algunas costumbres e idiosincrasias de las etnias para justificar el poco éxito, definidas como "naciones feroces y con endurecidos vicios y errores" o "gente bárbara y tan hostil a la religión cristiana, con crímenes tan arraigados como la borrachera, la deshonestidad y la crueldad". Por eso mencionan "que el trabajo invertido no ha correspondido con el resultado alcanzado […]".[23]

El florecimiento de la provincia jesuítica encuentra sus primeros síntomas de crisis a partir de la década del veinte, tal como se comenta en algunas líneas de la carta anua de 1720-1730. En ella pesan cuestiones externas y tensiones internas, que concluyeron por provocar una crisis de grandes proporciones. Según esas anuas se visualizan estorbos, epidemias, guerras, crueles persecuciones contra toda esta provincia.[24]

Si reconstruimos dichos estorbos y penurias, hacen referencia a diversos sucesos de naturaleza disímil por su repercusión social y política. En primer lugar se encontrarían los sucesos ocurridos en el Colegio de Asunción, que hacen alusión a la revolución de los comuneros como lo ha considerado la historiografía. En segundo lugar, algunos pormenores producto de rumores y blasfemias vinculados a rivalidades con otras órdenes religiosas, como lo ocurrido en el Colegio de Buenos Aires;

[23] Ibídem, ff. 360-360v-361-361v.

[24] Algunos ejemplos en ibídem, ff 343-347 v. Véase también: SVRIZ WUCHERER, Pedro Miguel Omar, "Un documento inédito del siglo XVIII, El padre jesuita Pedro Lozano y su primera carta anua, 1720-1730", en *Hispania Sacra*, vol. LXV, 131, enero-junio 2013, Instituto de Historia-Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, p. 139.

y por último conflictos a consecuencia del ataque de etnias como el caso de los abipones en Santa Fe que destruyen el colegio. Deberíamos agregar a estas referencias las pestes que hicieron estragos y afectaron al Colegio de Tarija.

Hay elementos que se destacan en el relato, que tienen que ver con el resultado alentador en las misiones de guaraníes con un total de 132.685 sujetos, donde se destaca desde la mirada jesuítica "el destierro de ciertos vicios y el mantenimiento de la paz y las sanas costumbres". También se ensalza la noción de que cada día existen mayores opciones por la formación religiosa y el ingreso a la Compañía, en ese sentido el Convictorio de Córdoba aparece como un aspecto relevante y a destacar.

En la carta anua de 1730-1735 la estabilidad de la Orden está puesta en duda, lo que genera una crisis de confianza en la perduración de la obra misionera, como lo define la historiografía.[25] Esto se observa en la perturbación de la Orden en el Paraguay y en algunos disturbios en distintos colegios como el de Corrientes. Se suman las dificultades que padecía la misión de Lules que representaba en ese momento los restos de la misión de San Esteban de Miraflores por las fugas a las selvas de los indios reducidos y los ataques de las naciones de indios mocovíes y abipones al Colegio de Santa Fe.

La situación era delicada en las misiones del Paraguay y Uruguay, donde las pestes quitaron la vida a 12.933 habitantes de los pueblos de Nuestra Señora de Fe, San Ignacio Guazú, Santa Rosa, Loreto, San Lorenzo, La Cruz y Yapeyú. En otros pueblos se redujeron a 8.292 los sujetos, sumado al abandono de otros tantos para su protección. Según la observación de los padres, los padecimientos surgieron a raíz de la revolución de los comuneros, la que anunció estos males.

[25] MAEDER, Ernesto, "Fuentes para el estudio de las Misiones Jesuíticas guaraníes", en María Laura SALINAS y M. Gabriela QUIÑONEZ (comps.), *Fuentes para la historia social. Nuevas miradas y perspectivas*, Didascalia, Rosario, 2014, pp. 237-258.

Hacia 1730 se reconocen algunos signos que permiten interpretar un tendiente cambio de perspectiva que anuncia un nuevo comienzo considerado como la *restauración del impulso misional* protagonizado por una serie de misioneros de la Compañía de Jesús. En las anuas de 1735-1743 se visualiza su accionar, entre los que aparecen Antonio Machoni, Jaime de Aguilar y Bernardo Nusdorffer. La restauración del impulso misional implica tareas dentro y fuera de la provincia, principalmente se destacan las misiones populares desarrolladas en todas las ciudades, que buscaban el singular provecho de las almas y erradicar las multiformes "costumbres depravadas". Sobre esta temática, las anuas giran dando cuenta de las transformaciones sucedidas en los colegios.

Por otro lado, se produce la vuelta de la Compañía al Paraguay en tanto en las misiones del Paraguay continúan los problemas vinculados a la subsistencia y al hambre, el abandono de los pueblos y las huidas a las selvas. La centralidad del relato se orienta, no obstante, a la configuración de las milicias guaraníes para la lucha contra los comuneros en apoyo y colaboración al gobernador y capitán general del Río de la Plata, Bruno Mauricio de Zabala.

Las últimas dos cartas anuas relatan momentos muy difíciles que experimenta la Provincia Jesuítica del Paraguay, que se producen a partir del Tratado de Límites de 1750 al cual referiremos en próximas líneas.

Las cartas del siglo XVIII atribuidas a Pedro Lozano

De la extensa labor escrita desarrollada por Pedro Lozano[26] nos interesa destacar la redacción de las cartas anuas. Como

[26] Según los datos que aportan diversos estudios que se ocuparon de la vida y obra de Lozano, nació en Madrid en 1697. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1711 a los catorce años iniciando su formación religiosa y hu-

es sabido, las cartas aparecen firmadas por un provincial y suponen el informe detallado por parte del mismo de la situación de la provincia, fundamentalmente en el terreno de la evangelización; sin embargo en diversas oportunidades no eran escritas por dichas autoridades jesuíticas, sino por algún otro miembro de la orden. Quizás en otras oportunidades no tuvo relevancia quien actuó de escribiente, pasando desapercibida su actuación. En el caso de las cartas de 1720-1730, 1730-1735 y 1735-1743, la escritura de las mismas fue atribuida a Lozano y este hecho ha generado ciertas expectativas en cuanto a su producción y elaboración.

Nos preguntamos si dichas cartas denotan el conocido estilo de Pedro Lozano, si es notoria la erudición que se encuentra en sus escritos o bien si estas anuas y sus consabidos fines informativos sobre la labor evangelizadora soslayan la forma de escribir del historiador de la Orden identificable en otros textos de su autoría. La estructura de las anuas, conocida y

manística. Arribó a Buenos Aires en julio de 1714. Para completar su preparación fue destinado a Córdoba donde cursó estudios filosóficos y teológicos desde 1715 hasta 1723. Su ordenamiento sacerdotal parece haber ocurrido en 1721. Concluida su formación, fue destinado al Colegio de Santa Fe, en cuya casa se desempeñó entre 1724 y 1730 como profesor de latinidad y prefecto de la Iglesia y de la Congregación de negros e indios de la misma. En 1730, el 15 de agosto hizo su profesión en el templo de ese colegio. Allí comenzó sus primeros trabajos históricos. Inicialmente se ocupó de traducir del italiano *La relación historial de las misiones de indios que llaman Chiquitos*, etc., que se había editado en Madrid en 1726 y cuyo tema era de interés para la Provincia del Paraguay, a cuya jurisdicción pertenecían. Al mismo tiempo es posible que haya comenzado a escribir su estudio referido a la evangelización del Gran Chaco. Una nota necrológica inserta en las cartas anuas de 1750-1756 del Padre Provincial José Isidoro Barreda, brindó la primera biografía de Lozano. Estudios posteriores debidos a Andrés Lamas en 1873 y más tarde monografías del padre Carlos Leonhardt en 1925 y Guillermo Furlong en 1930, ofrecieron más datos sobre su vida. Recientemente se ocupó de él: CARGNEL, Josefina G., "Pedro Lozano S. J., un historiador oficial", en *Projeto História*, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História, 35, Julho/Dezembro, 2007, Pontificia Universidad. Católica de São Paulo, pp. 315-332.

respetada estrictamente durante los años de elaboración, no salió de sus esquemas principales en el siglo XVII, centuria que hemos trabajado con mayor asiduidad en relación a las anuas; sólo se diferencian en términos generales por las preocupaciones específicas de cada provincial y en función de ello dan importancia a uno u otro tema en sus extensos informes, pero subyace en casi todas o en buena parte de ellas el carácter descriptivo y edificante.

Guillermo Furlong, con respecto a las cartas de 1730-1735, menciona una posible escritura por parte de Lozano en un principio, y supone que luego los superiores debieron pasarlas a otro sujeto, quien a decir de este autor, "supo redactar las noticias con un estilo más fluido y elegante, sin las asperezas y durezas que se advierten en Lozano".[27] Asimismo no duda de la autoría de las de 1720-1730 a las cuales considera la obra primeriza del historiador de la Orden, ni de las de 1735-1743.[28]

Consideramos oportuno problematizar sobre estas observaciones de Furlong, identificando ciertos momentos en la escritura de Lozano, en función de los sucesos de su vida y el contexto en el que escribió. El Lozano de las primeras cartas es un joven que apenas pasaba los veinte años, entendemos que existieron cambios que influyeron en su escritura y en su forma de ver la realidad, una vez que comenzó a vincularse con el territorio americano y compenetrarse con el escenario, las dificultades y la vida de la Compañía en el espacio rioplatense.

No dejaremos de lado las indicaciones de la Compañía acerca de la escritura, y el contexto en el que se escriben

[27] FURLONG S. J., Guillermo, *Escritores coloniales rioplatenses. Pedro Lozano, S.J., y sus "Observaciones a Vargas" (1750)*, Librería del Plata, Buenos Aires, MCMLIX, p.122.

[28] Furlong nos remite a Carlos Leonhardt quien atribuye estas cartas a Pedro Lozano y afirma que "no son autógrafas estas cartas, pero el estilo y el espíritu de las mismas, comprueban sobradamente ser Lozano su autor. Estas Anuas son las más voluminosas que se hayan escrito, en el estilo difuso usado por Lozano en la Historia de la Compañía", ibídem, p. 127.

las cartas jesuíticas. También la costumbre extendida acerca de que quien firma no escribe las cartas. Esto no es sino parte de la práctica natural de la época, la escritura del texto en manos de un anónimo y la firma de algún personaje relevante.[29]

Por otro lado, debe tomarse en cuenta la expansión de la Compañía a pueblos guaraníes marginales que incrementaban las distancias, al igual que dificultaban una comunicación fluida con las autoridades provinciales de la Orden residentes en Córdoba. Como ejemplo de lo difícil de las comunicaciones hacia mediados del siglo XVIII, podemos decir que el viaje fluvial que unía a las ciudades de Asunción y de Santa Fe demoraba con buenas condiciones de navegación varios meses. Debemos pensar en lapsos mayores de tiempo para unir distancias semejantes de manera terrestre. De esta manera, tendremos una vaga idea de lo dificultoso de las comunicaciones, tanto fluviales como terrestres, hacia mediados del siglo XVIII en estas regiones.[30]

En las cartas correspondientes al período 1720-1730, en lo que se refiere a la rúbrica podemos suponer que fue firmada por quien ejercía por entonces el cargo de provincial de la Provincia Jesuítica del Paraguay: Jerónimo de Herrán, quien estuvo en el provincialato entre los años 1729-1733. La carta anua del período posterior (1730-1735) fue rubricada por el entonces padre provincial Jaime de Aguilar (1733-1738). Debemos recordar la rúbrica de estos informes continuaba siendo una atribución correspondiente al padre provincial.

[29] Recordemos los *Monumenta Ignaciana*, de siete mil cartas editadas en 11 volúmenes, sólo unas pocas están escritas por Ignacio de Loyola, cf. MORALES, Martín, "La respiración de ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica", en Guillermo WILDE (Introducción, compilación y edición), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Editorial SB, Colección Paradigma indicial, Serie Historia de la religión, Buenos Aires, 2011, pp. 31-32.

[30] VELÁZQUEZ, Rafael Eladio, "Navegación paraguaya en los siglos XVII y XVIII", en *Estudios Paraguayos*, vol. I, núm. 1, 1973, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Asunción, p. 64.

Esta carta anua escrita por el padre Lozano está dirigida al padre Francisco Retz, vicario general de la Compañía, residente en Roma, y expone inicialmente una descripción de la Provincia Jesuítica del Paraguay durante esos años. El conjunto de datos que se ofrece sigue la estructura de anuas anteriores: diez colegios, una casa de noviciado, un convictorio y 39 residencias misionales.

Con respecto a la de 1735-1743, aunque se desconoce la datación del documento por ausencia de los últimos folios, se puede precisar que fue redactada en Córdoba del Tucumán en 1743 a instancias del provincial Machoni, aunque fue firmada con probabilidad por su sucesor el viceprovincial Arroyo.[31] También se refiere a los colegios, misiones populares en las ciudades, misiones rurales y misiones de guaraníes.

En principio hay que tener en cuenta que más allá de no haber firmado esta producción coincidimos en que es posible que la escritura haya sido realizada por el historiador de la Orden. Quienes se han ocupado de estudiar a Lozano[32] y sus diferentes momentos, señalan que estas cartas anuas se distinguen por su riqueza temática en comparación con las otras de períodos anteriores. Existen interesantes indicios que nos llevan a identificar la escritura y /o dirección de Pedro Lozano.

En la narrativa se diferencian las numerosas descripciones de cada hecho informado, relatos minuciosos y condiciones eruditas para referirse los sucesos de una década completa sintetizando los hechos descriptos. En tanto, son frecuentes los datos concernientes a las reducciones, que no son comunes en otras anuas, en donde aparecen precisiones acerca de las poblaciones indígenas, el número de habitantes, que nos dejan

[31] En la copia latina falta la última parte del documento, mientras que en la traducción de Leonhardt se ha extraviado la primera parte correspondiente a los epígrafes I al XIV de la primera parte.

[32] FURLONG, *Escritores*, 1949. LEONHARDT S. J., P. Carlos, "El P. Pedro Lozano (S.J.), historiador rioplatense. Nuevas noticias para su biografía", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Año III, N° 23, enero-marzo de 1925, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, pp. 201-232.

ver un interés por ofrecer informaciones puntuales. Se observan también descripciones de los grupos indígenas, de sus costumbres y sus relaciones con la Compañía de Jesús.

Teniendo en cuenta su condición de "cronista concienzudo" que procuró ordenar el desarrollo histórico en el caso de otras obras[33] como señala la historiografía, es posible observar ese orden en el desarrollo de las cartas, las cuales manifiestan un relato claro y ordenado. No obstante el modelo de anua, presente en estos escritos en determinados momentos soslaya al historiador que escribe para seguir el estricto mandato de los informes acerca de la marcha de la evangelización en estos territorios. Notamos cierta adecuación a los moldes impuestos por la escritura de la época y de la Compañía. No olvidemos que en la época moderna la escritura era el medio de comunicación más práctico en medio de las grandes distancias y en este caso específico, no debemos perder de vista para qué fueron escritas estas cartas.[34]

Las referencias a sucesos sobrenaturales, que en las obras históricas de su autoría son notorias y quitan cierto mérito a su trabajo de historiador, en estas cartas forman parte de la acostumbrada narración, ya que todas ellas están cargadas de este tipo de ejemplos edificantes, en los que se mezcla lo divino y lo terrenal.

Estas cartas dan cuenta de un período complejo en la historia de la Provincia Jesuítica del Paraguay, no obstante el relato es ordenado, secuencial y sujeto estrictamente a las normas impuestas por la Compañía en lo que se refería a los escritos con fines informativos y edificantes.

33 MAEDER, Ernesto, "Estudio preliminar", en Pedro LOZANO, *Historia de la Conquista de las provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, Tomos I y II, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 2010, I, p. 25.

34 Al respecto véase: BOHN MARTINS, María Cristina, "Jesuitas na América do Sul: prácticas missionarias, escrita política", en Luiz Felipe VIEL MOREIRA (coord.), *Instituições, Fronteiras e Política na História Sul-Americana*, Juruá Editora, Curitiba, 2007, p. 45.

Siguiendo el análisis previo, se vuelve necesaria una mención más detallada sobre las características y temáticas propias de las anuas atribuidas a Lozano. Si nos detenemos en una cuestión formal, encontraremos que las dos primeras cartas presentan elementos similares en detrimento a la última cuya organización es diferente e incluso se va a recurrir a una diferenciación en capítulos de la información a tratar.

De ese modo, las Anuas de 1720 y 1730 individualizan los pormenores y sucesos de cada colegio,[35] considerando en cada uno de ellos las misiones o incursiones desarrolladas hacia otros espacios y, en un segundo plano, aparece el tratamiento de las misiones de indios, tomando a la del Paraguay, Uruguay, Chiquitos, Chaco y Tarija.

La anua de 1735 rompe con la estructura planteada anteriormente y se organiza en siete capítulos dedicados uno de ellos a los colegios en general; a las misiones populares que se desarrollaron en las ciudades; las misiones campestres; la vuelta de la Compañía de Jesús al Paraguay; las misiones del Paraguay y Uruguay; las misiones de Chiquitos y la misión de lules, chiriguanos y otras recién fundadas. Esta forma elegida

[35] En las cartas de 1645-1646 y 1647-1649 firmadas por Juan Bautista Ferrufino, se inicia también el relato por los colegios y luego se refiere a las reducciones; en las de 1650-1652 firmadas por Francisco Vázquez de la Mota se refiere primero a las reducciones y luego a los colegios y las de 1652-1654 firmadas por Lorenzo Sobrino primero a los colegios y luego a las reducciones. Como se puede observar la estructura se mantiene, sólo con estos cambios. Véase: *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1645-1646 y 1647-1649*, Introdución de Ernesto J. A. MAEDER, Documentos de Geohistoria Regional, 14, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2007; *Cartas Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1650-1652 y 1652-1654*, Introducción de María Laura SALINAS, Documentos de Geohistoria Regional, 15, Instituto de Investigaciones Geohistóricas- Conicet, Resistencia, 2008. Véase: SALINAS, María Laura, "Jesuitas, guaraníes y encomenderos en Paraguay según las Cartas Anuas (1645-1649)", en VIEL MOREIRA, *Instituições*, 2007.

es considerada como la más ordenada y clara para el relato en la introducción de las anuas.

Desde otro ángulo, podríamos considerar los períodos tratados teniendo en cuenta que dos de las anuas reflejan momentos extensos de tratamiento que superan la periodicidad anual o bianual, tan frecuente en estos documentos.[36] En la primera, se exponen diez años en los cuales los disturbios y pesares son los factores que impidieron el cumplimiento de la normativa. De esa forma, en el mismo documento se presenta la justificación a esta situación irregular, se mencionan epidemias, guerras y crueles persecuciones de las cuales fueron objeto; hechos que en conjunto provocaron que no "sobrara tiempo para escribir cartas más prolijas". En la anua de 1735-1743 se hace referencia al hecho de que han pasado ocho años sin enviarse el oficio al prepósito general por lo cual se elabora teniendo en cuenta los aspectos más importantes sucedidos en la provincia en el período.

Una observación tendiente a los temas desarrollados en las anuas en su conjunto, podría considerar que Lozano presenta una visión general de la Provincia Jesuítica del Paraguay durante este período, al igual que lo hacen otras anuas, con lo cual pueden observarse algunos datos significativos como ser el número de jesuitas que vivían en estos territorios durante esos años, el incremento que experimentó su cifra en ese período,[37] al igual que problemas que

[36] Existen dos cartas anuas que abarcan un período mayor de diez años, exactamente once años, y son las de 1681-1692 y las de 1689-1700, *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay*: *1681-1692, 1689-1692*, *1689-1700*, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Introducción de María Laura SALINAS, Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC), Asunción, 2013. Carlos A. Page ha publicado fragmentos de las mismas en su obra dedicada al colegio Máximo de Córdoba, véase PAGE, *Colegio*, pp. 234-269.

[37] Pasan de doscientos cuarenta y seis a trescientos veinte debido al regreso de los padres procuradores de Europa con setenta y cuatro nuevos sacerdotes.

afectan a la totalidad de la provincia, como ser la demora de las expediciones de Europa.

Otro aspecto que se mantiene en las tres anuas corresponde a las defunciones de padres de la Compañía durante estos años. El padre Lozano destaca a lo largo de su narración las cualidades de cada uno de los fallecidos como ser su fe, humildad, perseverancia, sencillez y obediencia a sus superiores entre otras que distingue, y que a través de su relato los erige en dignos ejemplos para los padres más jóvenes de la Compañía. Este modelo es propio de la Orden, no sólo con un fin de recordar hombres virtuosos sino como una inspiración a nuevas generaciones que llegarán de Europa o se incorporarán a la Compañía de la misma América.

Las tres presentan ciertas características a destacar, los temas similares que comparten, en intrínseca vinculación con el contexto político al que refieren. De esa forma, en la carta de 1720-1730, sobresale el tema de los Comuneros al referirse al colegio de Asunción, que aparece considerado como un acontecimiento notable. En los sucesos relevantes a los otros colegios, por ejemplo, se optan por referencias a los padres difuntos y algunos hechos edificantes que demuestren el camino en la fe y el celo apostólico. También se pueden encontrar algunos datos sobre las campañas militares contra los "bárbaros", en el caso de Córdoba hacen referencia a los abipones.

En la carta de 1730-1735, nuevamente se indican los sucesos ocurridos en Asunción, específicamente las consecuencias del asalto al Colegio de Asunción y los detalles de estas circunstancias. "Quedó esta casa religiosa sacrílegamente profanada y abandonada y faltó poco para que el colegio fuese destruido totalmente", señala que pudieron salvar los libros de la biblioteca y los ornamentos sagrados, puestos en seguridad con anterioridad por los residentes del colegio.[38] Se relacionan estos sucesos al caso del Colegio de Corrientes que

[38] *Carta Anua. 1735-1743*, f. 52.

menciona que fue atacado por los mismos problemas que perturbaron el colegio de Asunción.[39]

Es interesante observar cómo se dan ejemplos de los castigos divinos que recibieron quienes se habían amotinado en Asunción. "[…] cayó pronto el castigo de Dios sobre los principales cabecillas del motín. Uno se cortó la lengua por un descuido, el cual había sido uno de los más petulantes en insultar a la Compañía […]. Más patente era el castigo público y universal de toda esta región por una gran carestía de víveres, y por las grandes discordias entre sí".[40] Estos ejemplos son muy similares a otras situaciones experimentadas por los jesuitas en Asunción; por ejemplo en el momento de la expulsión del siglo XVII, por el Obispo Fray Bernardino de Cárdenas, se hacen referencia a este tipo castigos por haberse opuesto a la Compañía.[41]

La carta de 1735-1743, la más extensa que se conserva, como las dos anteriores fue dirigida por Lozano –quien para 1743 permanecía asignado a la labor de cronista de la provincia–, aunque el copista o amanuense del documento "era poco versado en el latín" por lo que el texto está "cada vez más plagado de faltas ortográficas y trastornos de palabras".[42] Esta carta abarca la mayor parte del provincialato de Aguilar (1733-1738) y los dos períodos siguientes de los provinciales San Martín (1738-1739) y Machoni (1739-1743).

La centralidad de esta carta es la cuestión del regreso de la Compañía a Asunción, hecho que implicaba considerar los pormenores realizados por el gobernador de Buenos Aires y las diferentes autoridades políticas y eclesiásticas. Desde ese mismo ángulo, se analiza y considera el correlato de la revolución de los comuneros y su impacto en las misiones jesuíticas del Paraná y Uruguay, que se ven envueltas en terribles

[39] Ibídem.
[40] Ibídem.
[41] Véase *Carta Anua. 1650-1652 y 1652-1654*, 2008.
[42] Referencia de Leonhardt. Notas de la traducción de las anuas, p. 143. Cf. *Chiquitos*, 2011, p. 210.

desgracias. Por un lado, la formación y movilización de las milicias guaraníes como fuerza militar en contra del avance de los rebeldes y, por otro, las consecuencias de la guerra vinculadas a la miseria por falta de trabajo agrícola.

Para concluir este análisis, debemos señalar que en las tres anuas encontramos referencia a las misiones evangelizadoras emprendidas desde los distintos colegios. Las cuales proliferan en un contexto de restauración de los principios misionales a partir de 1730, a causa de que el "[…] celo apostólico de nuestros Padres no se puede contener en la estrechez de la ciudad […]",[43] y es por ello que se llevan a cabo constantes misiones rurales o también llamadas "campestres" con dos padres jesuitas que recorrían el distrito correspondiente al menos durante dos meses; y que a partir de su accionar lograron suplir la falta de párrocos de vastas regiones circundantes a los colegios de la orden.

Por otro lado, se encuentran las expediciones de carácter netamente militar emprendidas y en las que tuvieron participación de algunos jesuitas; tal es el caso de las organizadas desde la ciudad de Córdoba como la del año 1721 que exploró el gran río Pilcomayo y en la cual participó el padre Gabriel Patiño,[44] o las expediciones realizadas durante tres años seguidos contra los abipones, en las cuales tres padres de la Compañía se desempeñaron como capellanes militares encargándose de predicar y confesar a los soldados, y prestar los demás ministerios de la Compañía.

[43] *Carta Anua. 1720-1730*, f. 11.

[44] Ibídem, f. 4 v. Con respecto al padre Gabriel Patiño, debemos decir que nació el 1 de noviembre de 1662 en Asunción (Paraguay). Ingresó a la Compañía el 16 de junio de 1682 en Paraguay. Sus primeros votos los efectuó el 18 de junio de 1684, la ordenación sacerdotal el 26 de octubre de 1692, con el obispo Azcona; su cuarto voto lo profesó el 15 de agosto de 1699, en Corrientes (Argentina). Falleció el 30 de junio de 1729 en Córdoba (Argentina).

En lo que concierne a la tarea de los colegios de la Compañía, Lozano hace referencia al florecimiento en este decenio de los estudios literarios en la Universidad de Córdoba. Expone que muchos han alcanzado el grado de Maestro en Filosofía y veintiocho el de Doctor. Esta situación es destacada gratamente por el obispo del Tucumán a través de una carta, que Lozano cita en estas anuas y que data del 20 de abril de 1729, donde expresa que "[…] bajo la sabia dirección de la Compañía florece […] esta Universidad de Córdoba [...]. En ella están a gran altura los estudios literarios, recibiendo los estudiantes más aptos los grados académicos".[45] Por su parte, el colegio de Asunción afrontó graves problemas como consecuencia de los inicios de la revolución comunera, sin embargo, logró tras ellos abrir una escuela de primeras letras y otra de gramática que se llevaban adelante con gran solicitud, permitiendo el regreso de los antiguos discípulos que tuvieron que frecuentar, "mal de su agrado" las escuelas de otras órdenes religiosas dada la expulsión de los jesuitas, y de su colegio, de esta ciudad.[46]

Con todos estos datos que nos brinda Lozano podemos observar las diversas situaciones que vivieron cada uno de los colegios de la orden hacia esos años; transmite sobre todo la labor evangelizadora, educativa y cultural que llevaban a cabo. Entre estas últimas, podemos destacar la constante mención a lo largo del relato de los graves efectos producidos por pestes y epidemias en las regiones cercanas a los colegios de Córdoba, Buenos Aires, La Rioja, Santa Fe y Tarija.[47] Además, en el caso de la región cercana a este último colegio, se agrega otro problema: la amenaza constante de los portugueses, quienes desde Brasil buscaban apoderarse de indios para ser empleados como esclavos.

[45] *Carta Anua. 1720-1730*, f. 15.
[46] Ibídem, f. 23v.
[47] Ibídem, ff. 6, 15v., 32, 37v., 40v., 42v. y 46.

No obstante lograron ser rechazados, por medio de una gran batalla, pero no si generar consecuencias negativas para la Compañía en esas regiones.

La revolución de los comuneros

Debemos destacar, brevemente, los acontecimientos acaecidos en el Colegio de Asunción durante estos años. En el período analizado, en la ciudad de Asunción se asiste a la conocida Revolución de los comuneros, la que tuvo dos momentos: uno entre 1721-1724, y tras un período de tensa paz, otro que se desata entre 1731-1735.

A esa primera etapa de este movimiento hace referencia la carta anua del decenio 1720-1730; en ella se sitúa una disputa entre un grupo de élite local y la Compañía de Jesús por el mercado de la yerba y el control de la fuerza de trabajo de los indígenas de las reducciones. Y una segunda versión de los acontecimientos brinda la Anua de 1735-1743.

Se menciona la disconformidad de una parte de la población, que acompañó la ilegalidad de la designación de Diego de los Reyes Balmaceda como gobernador. Frente a esta situación la Audiencia de Charcas decidió el envío del juez José de Antequera y Castro como juez pesquisidor. Antequera probó los cargos contra Reyes de Balmaceda, razón por la que fue sustituido. Se relata la designación como gobernador de Antequera y la posterior formulación de una serie de cargos contra los jesuitas. Finalmente sus enemigos lograron la expulsión de Asunción de la Compañía y de su colegio.

Los jesuitas recurrieron entonces al virrey del Perú, quien depuso en el mando a Reyes de Balmaceda por un corto período para luego reemplazarlo por Baltasar García Ros. Los asunceños se levantaron contra esta medida arbitraria, que además desobedecía la disposición de la Audiencia de Charcas, y este conflicto terminaría de manera sangrienta con el

enfrentamiento armado sobre el río Tebicuary, donde el ejército leal de la Corona, compuesto por milicias guaraníes, fue derrotado en 1724 por los asunceños. Todos estos sucesos son descriptos por estas anuas de manera minuciosa; pero, cabe aclarar, que se omite la gran derrota de Tebicuary, lo cual refleja claramente cierto grado de subjetividad del relato del padre Lozano.[48]

Las Cartas Anuas de 1750-1756

La Carta Anua 1750-1756 fue escrita y firmada por el provincial José Isidoro Barreda y abarca el período de su gobierno de la provincia jesuítica del Paraguay.[49] Dicha carta refleja un período clave en la historia de la provincia, como fue la ejecución del Tratado de Límites de 1750 acordado entre las coronas de España y Portugal que no sólo perjudicaría en lo material a los pueblos comprendidos en la "Línea divisoria", sino que puso en juego la continuidad de los jesuitas al frente de la conducción del resto de las doctrinas.

A pesar de que la anua mantiene la estructura de analizar los sucesos de los colegios y posteriormente considerar la vida interna de las misiones, sean de guaraníes y de otros, en ella se observa un análisis pormenorizado de los sucesos que acontecen en las misiones de Paraná y Uruguay. Este aspecto tiñe al relato de sucesos políticos, apreciaciones personales y juicios de valor para el futuro nada promisorios para la Orden y sus pueblos. La primera aseveración se formula en el inicio del apartado y refleja la siguiente idea: "Se perderán pronto, dije, las misiones de guaraníes e insisto esta es mi persuasión".[50]

[48] Ibídem, ff. 17-22 v.

[49] El Padre José Isidoro Barreda fue provincial del Paraguay desde el 14 de noviembre de 1751 al 10 de agosto de 1757.

[50] *Carta Anua de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1750- 1763*, f. 114v.

Por otro lado, en el documento hay una clara orientación tendiente a definir el estado actual de los treinta pueblos, reflejando el número de neófitos que superaba las 100 mil almas y el futuro incierto que generaban preocupación y tristeza para el provincial. En ese sentido, sostiene: "¡Con cuanto dolor mío tengo que declarar tal triste estado de las cosas y con cuantas lágrimas estoy escribiéndolo!".

En un segundo momento, se presentan los diferentes procesos que van transcurriendo, desde "el acta del negocio de trasmigración de los 7 pueblos",[51] la llegada de los comisarios reales, el inicio de la trasmigración, los tumultos en San Nicolás y San Miguel, los pueblos agredidos como San Lorenzo, San Luis y San Borja, y los enfrentamientos militares que se suceden como consecuencias.

En un tercer momento, se destacan las acciones llevadas a cabo durante el proceso en el que participó el comisario real de España, el jesuita Luis Lope Altamirano, enviado al Río de la Plata "para encargarse del negocio de las misiones" excluyendo de éste a todos los sujetos de la provincia, munido con la potestad de despedir de la Compañía a quién se entrometiera en el asunto. Por tal motivo, el padre Barreda se ocupó en describir, desde la perspectiva del observador (a diferencia de los informes, acostumbrados en las cartas anteriores), los hechos y consecuencias que se sucedieron por la disposición real que convulsionaría la organización y honra de su provincia, debido que la orden de ejecución lo apartaba de la escena y le impedía la conducción operativa de sus súbditos.

La conmoción en los guaraníes se fue incrementando en la medida que el comisario real se aproximaba a las misiones y al verificar que los plazos acordados para la cesión se acelera-

[51] Los pueblos comprometidos eran San Nicolás (4.724 bautizados), San Luís Gonzaga (3.783), San Lorenzo (2.091), San Miguel (6.229), San Juan Bautista (3.892), Santo Ángel (5.417), Santo Tomé Apóstol (2.499), San Francisco de Borja (3.232). Total 26.997. Fuente: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Paraq. Hist.*, tomo 13, f. 115.

ban inusitadamente. Por tal razón dejaron sin efecto la logística proyectada por sus misioneros para la mudanza, en pos de la construcción de una resistencia armada para enfrentar a quienes pretendieran llevar adelante el Tratado. Finalmente Lope Altamirano no llegó a su destino ni pudo dar cumplimiento a su misión y el padre Barreda al ver que con sus ruegos no conseguía nada de los indios, entregó la conducción de los siete pueblos, y de todo aquel que hiciera causa común con los sediciosos, al gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui, quién declaró la guerra a los guaraníes e inició sus campañas militares junto con el ejército lusitano al mando de Gómez Freire en 1754 y 1756. Las consecuencias fueron el desbande de más de 15.000 indios de los siete pueblos, la pérdida de sus iglesias, casas y estancias, sumado al caos reinante en el resto de las doctrinas del Paraná y de la banda occidental del Uruguay.

Desde otro ángulo, se presentan en forma breve algunas consideraciones sobre los otros territorios de la Provincia. En ese sentido se sitúan las referencias sobre las recientes fundaciones en el Chaco Occidental con los indios mataguayos, tobas y chiriguanos, a lo que se le suma los breves comentarios sobre los inicios de la construcción de la frontera del río Salado –en el interior del Chaco– con la fundación del pueblo de Miraflores de indios lules y omoampas y el de Valbuena con una parcialidad de isistines.

Por otro lado, se describe los progresos de los pueblos de San Javier de mocovíes y los de San Jerónimo, San Fernando y Concepción de indios abipones, todos ellos asentados en la margen occidental del río Paraná. Presenta también el estado floreciente de los siete pueblos fundados en la región de Chiquitos y sobre las excursiones que hacían sus misioneros y los indios entre sus pares para acrecentar los pueblos que para 1755 contaban con 18.000 neófitos.

Resulta interesante destacar la referencia de la carta a los estudios académicos que comenzaron a dictarse en Buenos Aires a partir de 1756 y las misiones que desde la provincia

del Paraguay se daban en el Perú, a pedido del obispo de La Paz y del gobernador de la provincia de Chichas.

La Carta Anua 1756-1762

El período de gobierno del provincial Pedro Juan Andreu, autor de esta carta, estuvo secundado con la presencia del visitador padre Nicolás Contucci (1760-1765) que procedente de Chile fue enviado por el general de la Orden con la misión de observar el estado general de la provincia luego de los sucesos acaecidos en el último sexenio. Al igual que la carta anterior se divide ésta en tres partes, en donde refiere el progreso de los colegios, misiones y hace un resumen de la vida, virtudes y muerte de algunos sujetos, entre los que se destacan Pedro Antonio Artigas, Sebastián de San Martín y Bernardo Nusdorffer.

Aún para 1761 se ocupaban los misioneros y guaraníes en restablecer –por motivo de haberse anulado el Tratado de límites– los pueblos orientales desbaratados en 1756, mientras que ambas coronas comenzaban un enfrentamiento bélico por la posesión de Colonia de Sacramento y San Pedro de Río Grande. En la conducción del conflicto es destacable la gestión del gobernador de Buenos Aires Pedro de Cevallos, que con su ejército y milicias guaraníes rescató estos dominios para la Corona española, lo cual permitió que se trazara definitivamente la controvertida línea fronteriza.

Para defender esta demarcación se adentraron los jesuitas del Paraguay, luego de las paces acordadas con el gobernador Jaime Sanjust, a los dominios de los Mbayas, que no eran otros que los belicosos guaycurúes, cuyo hábitat eran las márgenes orientales del río Paraguay desde Asunción hasta Xarayes. Entre ellos se fundó el pueblo de Nuestra Señora de Belén y desde allí se proyectaba hacer otro intento por abrir camino con los chiquitos. De la parte de estos "catecúmenos"

–que para 1761 sumaban 20.866 almas ubicados en diez pueblos– extendían sus dominios hacia las tierras bajas en las márgenes occidentales del río Paraguay en cuyo avance sometieron a los guaycurúes de ese lado del río y establecieron un baluarte en el pueblo del Sagrado Corazón.

Otra comunicación con chiquitos, como expresa el provincial Andreu, se estaba abriendo desde el Chaco, en donde él mismo había desarrollado por muchos años su labor, como continuador de Antonio Machoni, en la tarea de expandir la acción apostólica en esa región. Para esa fecha se estaba consolidado la frontera del río Salado con pueblos de distintas parcialidades sacadas del río Bermejo y en las riberas occidentales del río Paraná se aseguraron los pueblos de mocovíes y abipones; todo lo cual daba por resultado 57 doctrinas, con las cuales la Provincia Jesuítica del Paraguay estaba a punto de cerrar el círculo que comunicaba sus dominios como lo había pergeñado su fundador y primer provincial Diego de Torres Bollo en los años iniciales del siglo XVII.

TRATADO DE MADRID Y SUS CONSECUENCIAS

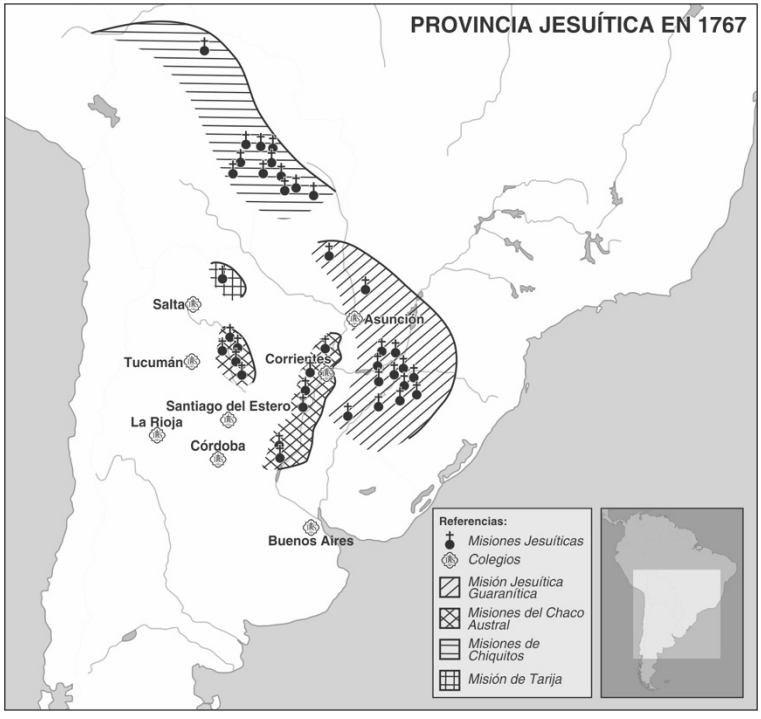
Uno de los temas que es abordado en las cartas anuas es la consecuencia para las misiones jesuíticas que tuvo la implementación del Tratado de Madrid de 1750, que ocasionó eventualmente un conflicto armado entre los guaraníes y las milicias hispano-portuguesas. Con el fin de poder solucionar la cuestión de límites entre sus colonias, las coronas hispánica y lusitana firmaron un tratado por el cual, en lo que refiere al ámbito del Río de la Plata, se comprometían a intercambiar o permutar, de ahí el otro nombre con el que se lo conoció, posesiones territoriales. Portugal se comprometía a devolver Colonia del Sacramento a España, mientras que ésta, en compensación, cedería las misiones orientales de guaraníes.

Las cartas anuas narran detenidamente el impacto que tuvo entre los guaraníes la orden taxativa del rey español de abandonar sus pueblos y tierras de labranza y entregársela a sus "encarnizados enemigos" los portugueses. El texto describe minuciosamente de qué modo se va incubando la rebelión de los guaraníes, dejando en claro abiertamente el escritor que la orden jesuita, lejos de alentar la oposición de sus neófitos, cargo que debió enfrentar entre sus opositores, trabajaron incansablemente por lograr la paz y armonía con el objetivo de cumplir y hacer cumplir lealmente las órdenes del monarca español, pese a los obstáculos que se fueron presentando en el desarrollo del conflicto. El conflicto armado es relatado con detalle, al punto de mencionar los lugares por donde los ejércitos cruzan, las armas que se implementan por ambos grupos, las vicisitudes y problemas acaecidos. El relato tiene la función de realizar una defensa tenaz del accionar de la Compañía de Jesús, aduciendo que la rebelión no se produjo por su instigación, sino que fue producto del malestar de los guaraníes obligados a transmigrar y dejar sus pertenencias, a la insidia de los portugueses y al mal entendimiento por parte de algunos funcionarios de la Corona.

En la carta los jesuitas se posicionan del lado del rey, como es de esperar en proclamados súbditos, sin embargo se animan a emprender una subrepticia defensa de los guaraníes señalando que los mismos fueron empujados a revelarse por múltiples problemas externos, por su incomprensión de la situación y por su naturaleza bárbara. Destacan su devoción sincera a Dios, a la Iglesia y a sus dogmas adoctrinados por la Compañía de Jesús, lo que le permite un sincero arrepentimiento y una final obediencia, tras la derrota en la guerra.

Otra cuestión que menciona abiertamente, con el fin de refutarlo, es el de la denominada "fábula sobre el reino jesuita" en el Paraguay, según la cual, la Compañía de Jesús había instaurado un gobierno propio, gobernado por Nicolás I y acuñado, inclusive, moneda de su reinado, cuya noticia circulaba

en Europa y había llegado a oídos del rey de España. Lo destacable del relato son las noticias que brinda al respecto, ya que menciona su origen, su intención y hasta el modo en que se tergiversaron las informaciones con el motivo de volverse creíble, pese a sus incoherencias y contradicciones.



FUENTE: Elaboración propia en base a Ernesto MEADER y Ramón GUTIÉRREZ, *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, Resistencia, 1995.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

En este artículo pretendimos realizar un recorrido por la historia de un proyecto de edición de fuentes: las *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay de los siglos XVII y XVIII*. Hicimos

foco en las últimas editadas del siglo XVIII hasta la de 1762, última antes de la expulsión de los jesuitas.

Al igual que todos los documentos, las cartas anuas poseen la característica de presentar una marcada subjetividad, acorde a la mentalidad religiosa de su narrador y a las directivas de la Compañía en cuanto a la escritura de documentos públicos. Esto insta a los investigadores a tomar ciertos recaudos a la hora de su tratamiento como fuentes históricas, ya que la intencionalidad apologética que poseen estas memorias condiciona el relato de los hechos históricos vividos.

No obstante, esto no quita importancia y trascendencia a esta documentación, ya que teniendo en cuenta los objetivos que persiguen estos relatos, los cuales se relacionan con ensalzar y destacar los triunfos de la Compañía en tierras hispanoamericanas, se pueden obtener informaciones útiles para la reconstrucción histórica. Ricos detalles aportan los provinciales con respecto a la evolución o retroceso de las misiones de guaraníes, las construcciones edilicias, los distintos misioneros que en cada uno de ellas actuaron; así también brindan datos sobre las actividades económicas desempeñadas por los indígenas de las misiones. Con respecto a los colegios diseminados en la dilatada provincia paraguaya también es significativa la información que brindan las cartas, pudiéndose observar los cambios y ciertos hechos sobresalientes que ocurrieron en los colegios jesuíticos. Las que pertenecen al siglo XVIII poseen abundante información sobre el contexto político convulsionado por el Tratado de Madrid y sus consecuencias, la revolución de los comuneros y la evolución de la evangelización en el Chaco.

REFERENCIAS SOBRE LAS CARTAS ANUAS DEL SIGLO XVIII

1700-1713: Este período presenta una laguna en la secuencia de las anuas. Es posible que contribuyera a ello, como lo interpretaba el padre Leonhardt, la Guerra de Sucesión (1702-

1714) que había cerrado la comunicación con los dominios ultramarinos. Se corresponde con las gestiones del segundo mandato del provincial Lauro Núñez (1702-1705), Gregorio Cabral (dos meses del año 1706), Blas de Silva (1706-1709) y del visitador Antonio Garriga (1709-1713).

1714-1720: Esta carta escrita en latín se encuentra el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Paraquariae historia*, tomo 9, ff. 333 a 376v. Su texto está incompleto, faltándole el capítulo dedicado a las misiones guaraníes. No tiene firma, ni data. Abarca el período de los provinciales Luis Roccafiorita (1713-1717) y Juan Bautista de Zea (1717-1719).

1720-1730: Esta carta escrita en latín se conserva en el Archivo Nacional de Múnich (ANM) Jesuitas 283, 57 folios. En el Colegio del Salvador de Buenos Aires existe una copia digital de la misma. No tiene data ni firma de autor y su texto está incompleto. Comprende la gestión de los provinciales Luis Roccafiorita (segundo mandato 1722-1726), Ignacio de Arteaga (1726-1727), Lorenzo Rillo (1727-1729) y parte del gobierno de Jerónimo de Herrán (1729-1733).

1730-1735: Dicha carta se encuentra en Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Paraquariae historia*, tomo 13, ff. 43 a 87. No registra destinatario y está firmada por el P. Jaime de Aguilar, provincial de 1733-1738.

1735: También se conserva esta carta en Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Paraquariae historia*, tomo 10, ff. 1 a 383v. No lleva firma de autor, ni lugar ni fecha de ejecución. También su texto está incompleto. Narra acontecimientos que se extienden hasta 1745, por lo tanto esta carta se corresponde con las gestiones de los provinciales Jaime de Aguilar, Sebastián de San Martín (1738-1739), Antonio Machoni (1739-1743), Pedro de Arroyo (concluye el año 1743) y Bernardo Nusdorffer (1743-1747).

1750-1756: Esta carta se encuentra en Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI),, *Paraquariae historia*, tomo 13, ff. 109-

162. La carta está datada y firmada en Córdoba del Tucumán por el provincial José Isidoro Barreda (1751-1757).

1756-1762: Esta carta está firmada y datada en Córdoba del Tucumán el 20 de agosto de 1763 por el provincial P. Pedro Juan Andréu (1761-1766) y se conserva en Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Paraquariae historia*, tomo 13, ff. 178 a 189v.

CARTAS ANUAS

CARTAS anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, *Documentos para la historia argentina*, *Iglesia.* Tomos XIX *(1609-1614)* y XX *(1615-1627)*, Advertencia de Emilio RAVIGNANI e Introducción del P. Carlos LEONHARDT, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1927-1929, 2 vols.

CARTAS Anuas de la Provincia del Paraguay. 1637-1639, Advertencia de Ernesto J. A. MAEDER, Introducción y notas de Hugo STORNI S. J., FECIC, Buenos Aires, 1984.

CARTAS Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1644, Introducción de Ernesto MAEDER, *Documentos de Geohistoria Regional*, 13, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2000.

CARTAS Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1645-1646 y 1647-1649, Introdución de Ernesto J. A. MAEDER, Documentos de Geohistoria Regional, 14, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet, Resistencia, 2007.

CARTAS Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1650-1652 y 1652-1654, Introducción de María Laura SALINAS, Documentos de Geohistoria Regional, 15, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-. Conicet, Resistencia, 2008.

CARTA Anua de la Provincia del Paraguay, años 1653-1654, (segmentos), Introducción de María Florencia AMIGÓ, en *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 10, 2001, Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 177-233.

CARTA ânua da Província Jesuítica do Paraguai. 1659-1662, Organização, introdução e notas Beatriz VASCONCELOS FRANZEN, Eliane Cristina DECKMANN FLECK, María Cristina BOHN MARTINS, Oikos Editora/Editora Unisinos (Universidade do Vale do Rio dos Sinos) /EDUFMG (Universidade Federal de Mato Grosso), Cuiabá, MT-São Leopoldo, RS, 2008.

CARTAS Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: *1681-1692, 1689-1692*, *1689-1700*, Introducción de María Laura SALINAS, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC), Asunción, 2013.

CHIQUITOS en las anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767), Edición de Javier MATIENZO, Roberto TOMICHÁ, Isabelle COMBÈS y Carlos PAGE, Instituto Latinoamericano de Misionología / Itinerarios Editorial, Colección Scripta Autochtona/ 6, Cochabamba, 2011.

BIBLIOGRAFÍA

BOHN MARTINS, María Cristina, "Jesuitas na América do Sul: prácticas missionarias, escrita política", en VIEL MOREIRA, *Instituições,* 2007.

BUFFA, Josefa, "Las 'Cartas Anuas' y su interés onomatológico", en Luis Rodolfo GONZÁLEZ RISOTTO (coord.), *Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Las misiones Jesuítico-Guaraníes y el desarrollo regional platense,* Graphis, Montevideo, 1994, pp. 177-188

CARGNEL, Josefina G., "Pedro Lozano S. J., un historiador oficial", en *Projeto História*, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História, 35, Julho/Dezembro, 2007, Pontificia Universidad. Católica de São Paulo, pp. 315-323.

DECKMANN FLECK, Eliane, "Las reducciones jesuítico-guaraníes. Un espacio de creación y de resignificación (Provincia Jesuítica de Paraguay - siglo XVII)".
http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/Reducciones.pdf

DECKMANN FLECK, Eliane Cristina y Tarcila NIENOW STEIN, "Feliz por morrer entre os índios e longe dos remédios humanos. Um estudo sobre as causas de mortes de jesuítas nas Cartas Ânuas

da Provincia Jesuítica do Paraguai no século XVII", en *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 1, Nº 1, Enero-Junio 2013, pp. 24-43.

FURLONG S. J., Guillermo, *Escritores coloniales rioplatenses. Pedro Lozano, S.J., y sus "Observaciones a Vargas" (1750)*, Librería del Plata, Buenos Aires, MCMLIX.

LEONHARDT S. J., P. Carlos, "El P. Pedro Lozano (S.J.), historiador rioplatense. Nuevas noticias para su biografía", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Año III, N° 23, enero-marzo de 1925, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, pp. pp. 201-232.

MAEDER, Ernesto y Alfredo BOLSI, *La población guaraní de las Misiones Jesuíticas: evolución y características (1671-1767)*, *Cuadernos de Geohistoria Regional*, 4, 1983, Corrientes, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet-Fundanord.

MAEDER, Ernesto y Ramón GUTIÉRREZ, *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, Resistencia, 1995.

MAEDER, Ernesto, "Estudio preliminar", en Pedro LOZANO, *Historia de la Conquista de las provincias del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán,* ts. I y II, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 2010.

MAEDER, Ernesto, "Fuentes para el estudio de las Misiones Jesuíticas guaraníes", en María Laura SALINAS y María Gabriela QUIÑONEZ (comps.), *Fuentes para la historia social. Nuevas miradas y perspectivas*, Rosario, Didascalia, 2014, pp. 237-258.

MAEDER, Ernesto, "Las fuentes de información sobre las misiones jesuíticas de guaraníes", *Teología*, Tomo XXIV, Número 50, 1987, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, pp. 143-164.

MAEDER, Ernesto, *Misiones del Paraguay. Construcción jesuítica de una sociedad cristiano-guaraní. 1610-1768*, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet / Universidad Nacional del Nordeste, Editorial Contexto, Resistencia, 2013.

MAEDER, Ernesto, *Nómina de gobernantes civiles y eclesiásticos de la Argentina durante la época española (1500-1810),* Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1972.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, I, *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*, Introdução, notas e glossário por Jaime CORTESÃO, Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, Rio de Janeiro, 1951.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, II, *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760*), Introdução, notas e glossário por Jaime CORTESÃO, Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, Rio deJaneiro, 1952.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, III, *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1549-1641)*, Introdução e notas por Jaime CORTESÃO, Biblioteca Nacional, Divisão de Publicaçãoes e Divulgação, Rio de Janeiro, 1969.

MANUSCRITOS DA COLEÇÃO DE ANGELIS, IV, *Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, Introdução, notas e sumário de Helio VIANNA, Biblioteca Nacional, Divisão de Publicaçãoes e Divulgação, Rio de Janeiro, 1970.

MORALES, Martín, "La respiración de ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica", en Guillermo WILDE (Introducción, compilación y edición), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Editorial SB, Colección Paradigma indicial, Serie Historia de la religión, Buenos Aires, 2011, pp. 29-52.

PAGE, Carlos, *El Colegio Máximo de Córdoba según las cartas anuas de la Compañía de Jesús*, Documentos para la Historia de la Compañía de Jesús en Córdoba, 1, Córdoba, 2004.

PAVONE, Sabina*, Los jesuitas. Desde los orígenes hasta la supresión,* Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2007.

SALINAS, María Laura, "Jesuitas, guaraníes y encomenderos en Paraguay según las Cartas Anuas (1645-1649)", en VIEL MOREIRA, *Instituições*, 2007.

STORNI, Hugo, *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1980.

SVRIZ WUCHERER, Pedro Miguel Omar, "Un documento inédito del siglo XVIII, El padre jesuita Pedro Lozano y su primera carta anua, 1720-1730", en *Hispania Sacra*, vol. LXV, 131, enero-junio

2013, Instituto de Historia-Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, pp. 139-159.

VELÁZQUEZ, Rafael Eladio, "Navegación paraguaya en los siglos XVII y XVIII", en *Estudios Paraguayos*, vol. I, núm. 1, 1973, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Asunción.

VIEL MOREIRA, Luiz Felipe (coord.), *Instituições, Fronteiras e Política na História Sul-Americana*, Juruá Editora, Curitiba, 2007.

Identidad narrativa e identidad espiritual en los jesuitas peruanos del siglo XVII

Juan Dejo S.J.
Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima

Contexto

La historia de la Compañía de Jesús se encuentra al interior de una tradición historiográfica que hasta no hace mucho se encontraba entre dos fuegos. Uno, era el de los que asumiéndose como católicos, evitaban una postura crítica hacia la institución eclesial o, en el mejor de los casos, intentaban difundir una imagen de la Iglesia en los aspectos más positivos que ella había tenido a lo largo de la historia; otro rasgo era que entendían que su discurso era asimilable por un público al que presuponían como igualmente confesional. Del otro extremo, una historiografía más crítica asumía su posición desde la leyenda negra de los errores de la Iglesia, perfilando sus análisis por una lectura habitada por prejuicios no siempre sometidos a la autocrítica.

En este tira y afloja del análisis histórico de los procesos eclesiales la Compañía de Jesús, además, ha atravesado un camino particular debido a su propia leyenda negra. En este espectro de visiones, muchas de ellas cargadas de subjetividad en pro o en contra de la institución, urge deconstruir los modelos de análisis para entender mejor los distintos procesos de gestación de modelos sociales y políticos que se instauraron con la Iglesia, lo mismo que con la Compañía de Jesús. Una relectura de las fuentes se hace necesaria para reformular los procesos de socialización y de intervención en los procesos culturales de la sociedad colonial en que estuvieron involucrados los jesuitas. A este respecto una nueva digresión parece producirse en la historiografía local: muchos de los análisis que estudian la Compañía de Jesús lo hacen solo desde su comprensión como institución de la sociedad civil cuyos mecanismos sociales, políticos o económicos se pueden entender

solamente por sus interacciones con otras esferas de la sociedad y su lógica intramundana. En otras palabras, se deja de lado lo que la institución dice acerca de sí misma, lo cual puede llevar a análisis sesgados.

El avance de la secularización en los países menos desarrollados económicamente, puede generar en algunos sectores de la academia el mismo fenómeno que ocurrió desde tiempos de la Ilustración en los países desarrollados: la crítica a las instituciones religiosas y sus creencias, sin atención a un soporte analítico igualmente crítico y fundamentado en el conocimiento de la racionalidad religiosa y espiritual, merma las posibilidades de una discusión basada en argumentos y no en reacciones emotivas, ayudando a una mejor comprensión del fenómeno de la presencia eclesial católica en la historia del Perú, en el caso concreto.

Es este el trasfondo de este artículo, que busca retornar a las fuentes de la Compañía de Jesús desde una lectura contemporánea, interdisciplinaria y crítica, con la intención de entender el modo en que esta institución procede a definirse a sí misma desde el discurso espiritual en el contexto de su historicidad. Por lo general, desde la perspectiva institucional, solemos dar por supuesto lo que dicen los textos de los jesuitas del XVI y XVII dejando de lado el modo como lo dicen y los formatos a través de los que manifiestan sus discursos. En ese sentido, la hermenéutica histórica mediante el análisis de los discursos así como de la estética de los artefactos religiosos (íconos, instrumentos de contemplación y de práctica espiritual, elementos decorativos, arquitectura) debe ser una herramienta fundamental para elaborar un mejor desmontaje de sus elementos y entender mejor el modo en que los jesuitas fueron realizando su labor en medio de la situación colonial.

Desde este contexto de interpretación, mi ponencia se va a desarrollar en dos niveles: el análisis textual del corpus de las cartas anuas de la provincia del Perú, de modo especial en una lectura de larga duración desde fines del siglo XVI a fines

del XVII, y la interpretación de este corpus desde el modelo de interpretación temporal que realiza Paul Ricoeur en su teoría de la identidad narrativa.[1] La hipótesis de trabajo intenta entrecruzar estos dos niveles para proponer que en el espacio de la realidad peruana y el trabajo con indígenas, los discursos sobre la misión realizada –cuyos lectores eran fundamentalmente los mismos jesuitas– fueron intentando reforzar la autopercepción espiritual de los jesuitas como "contemplativos en la acción". Dicho de otro modo, el relato repetitivo de conversiones de indígenas en las misiones fue gestando una identidad narrativa que, a la vez, ayudó a la autodefinición de la identidad espiritual de los jesuitas en el espacio de la misión.

ANTECEDENTES

¿Por qué los jesuitas tendrían que necesitar definirse si se supone ya contaban con todo un arsenal de documentaciones que daban por sentado quiénes eran? La respuesta no la voy a adelantar, pero tiene que ver con los antecedentes que quiero reseñar brevemente antes de entrar en detalle.

Cuando San Ignacio percibe que tiene una "misión" que cumplir, es cuando se ve acompañado de nueve jóvenes entusiastas universitarios reunidos en París, con quienes decide ponerse al servicio de las necesidades de una Iglesia por entonces en crisis, por el avance de los reformistas luteranos. En medio de un horizonte incierto, deciden dar inicio a una sociedad en común que ponen bajo el nombre del mismo Jesús, sin necesariamente sentir que estaban formando una congregación religiosa en el sentido tradicional. Lo que tenían claro era la movilidad a la que estaban llamados: el sentido de urgencia y de incesante acción es lo que pone en camino un tipo de vida religiosa que salió totalmente del cuadro tradicional.

[1] RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, vol. 3, *Le temps raconté*, Seuil, Coll. "L'ordre philosophique", Paris, 1985.

Eran clérigos porque formaban parte del régimen clerical al que se encontraba adscrita la universidad; sin embargo, ellos van a agregar una figura nueva a la de "clérigo regular" que de suyo ya era una novedad: la de la ausencia de coro. Este hecho que se suele mencionar como una característica más, tendrá efectos definitivos en el modo cómo la institución se consideraba a sí misma.

La vida religiosa desde sus orígenes se considera como una comunidad de oración y esta se definía en la cotidiana reunión de todos los miembros para cantar en coro las oraciones dirigidas a Dios. Hacia el siglo XIV las técnicas espirituales y las oraciones comienzan a difundirse fuera de los monasterios y aparece una piedad laica conocida como la *devotio* moderna. La vida religiosa se siguió asociando a la regularidad de la práctica en coro de las oraciones de la llamada "liturgia de las horas" y he aquí que la nueva orden fundada por Ignacio de Loyola deja de lado el coro bajo el pretexto de estar dispuestos a la movilidad de la misión.

Esto ocasionó que no todos los nuevos jesuitas que se fueron incorporando en gran número luego de fundada la orden entendieran este tránsito. Entre el año de su fundación –1540– y la muerte de San Ignacio en 1556, la orden ya contaba con mil miembros. Justamente en esos mismos años San Ignacio ya había nombrado como delegado especial al padre Jerónimo Nadal para encargarse de difundir las constituciones, que no son otra cosa que el "modo de proceder" de los jesuitas. Parte importante tenía que ver con temas de identidad y esta pasaba por el modo en que ellos se percibían espiritualmente. Uno de los temas recurrentes era cómo practicar la contemplación, un tema esencial en aquellos tiempos y muy difundido por los manuales de oración. La duda de los jóvenes jesuitas era cómo decirse a sí mismos religiosos si sus prácticas espirituales no tenían en cuenta ninguna práctica conocida hasta entonces en las otras órdenes religiosas; a esto debe sumarse que todo el siglo XVI fue testigo del fruto del movimiento místico que venía dándose con la reforma del Carmelo, gracias a Santa Teresa

y San Juan de la Cruz; no era poca la influencia que las corrientes del "recogimiento" ejercían sobre los miembros de una nueva orden que no ejercían estas prácticas. Dicho en pocas palabras, la identidad espiritual de los jesuitas no fue clara para las nuevas generaciones que se iban sumando a una institución cuya novedad residía en dos nociones complementarias: la misión y su universalidad.

Es por ello que Jerónimo Nadal dedicó parte de su tarea de difusor de las constituciones a propagar las claves de la identidad jesuita. En ese proceso le pone nombre: "Contemplativos en la acción". Paralelamente se va difundiendo la memoria de San Ignacio como alguien que "encontraba a Dios en todas las cosas". Estas definiciones no pueden tomarse de manera aislada como una mera teoría de la espiritualidad que instituye la nueva orden. Está estrechamente ligada a su identidad dinámica y desligada de la regularidad conventual de todas las anteriores órdenes religiosas. La dificultad residía en que, hasta entonces, las más altas cumbres de la espiritualidad católica habían sido alcanzadas en la quietud de una concentración quieta y recogida, alejada de todo movimiento. Esa es la concepción tradicional de la "contemplación". Llegar al oxímoron de "contemplativos en la acción" inauguraba una nueva forma de definir la práctica religiosa y espiritual que no necesariamente quedaba clara para todos. Si la opción de vida consagrada a Dios implicaba la posibilidad de salvar el alma mediante la unión con Dios era porque la condición de posibilidad para lograrlo era dada por el alejamiento del mundo y la eventual reclusión de los practicantes. ¿Cómo iba a ser posible esta unión fuera de esos parámetros?

La misión como relato de afirmación identitaria

En la raíz de la identidad jesuita se encuentra pues una tensión que debe considerarse esencial de la auto-percepción de la institución y de cada uno de sus individuos. Poco se ha insistido

en el carácter intrínsecamente paradójico, para la práctica espiritual, de la definición de "contemplativos en la acción". Lo que me interesa reseñar en esta parte de mi exposición es una descripción muy somera del modo en que evolucionan los relatos sobre las acciones apostólicas jesuitas en el territorio peruano desde su llegada hacia 1568 y durante el siglo XVII y con el discurso implícito que transmite su espiritualidad. Posteriormente pasaré a procesar estos discursos en el contexto de la idea de la construcción de su identidad en función de la narrativa que es procesada en las cartas anuas.

Las cartas anuas del siglo XVI dan cuenta de la continuidad que significa la misión en el Perú respecto de su modelo europeo. En ese sentido, se intenta reseñar la manera en que los jesuitas en el Perú están cumpliendo lo que se espera de ellos: expandir la fe cristiana de manera intensiva, en apoyo del clero local. El lugar del jesuita no es el convento, sino el desplazamiento mismo. Utilizando una imagen de Michel de Certeau, el lugar del jesuita es el no-lugar. La atopía antes que la utopía.[2] Ese "no lugar" es el que ya está prefigurado en la tensión tal y como lo he mencionado líneas atrás, que sitúa al jesuita en la constante interrogante de cómo hacer para ver a Dios (ser contemplativo) en medio de la acción.

Al hablar de "misiones" en el vocabulario jesuita, debemos tener claro que hay varias acepciones que debemos precisar. Las misiones por antonomasia para los jesuitas eran el desplazamiento propio de su identidad, desde la fundación de la orden. La estabilidad simbolizada por los colegios y que llegó a ser muy importante como modo de equilibrio en la sostenibilidad tanto económica como espiritual, no tenía el sentido de la movilidad misma para la autopercepción particular de los jesuitas en tanto religiosos. En consecuencia, las llamadas "misiones volantes", "temporales" o "itinerantes" deben entenderse como la esencia de la función e identidad del jesuita.

[2] DE CERTEAU, Michel, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, Gallimard, Collection Bibliothèque des Histoires, Paris, 1982, p. 10.

Es esto lo que ha comprendido Aliocha Maldavsky en el importante trabajo que realizó hace algunos años al estudiar los desplazamientos misioneros jesuitas en el Perú del XVI y XVII y que le llevaron a plantear la audaz hipótesis de una vocación "incierta" a las misiones, al constatar a fines del XVI e inicios del XVII, un declive en las misiones salidas del Colegio San Pablo.[3] Las razones son varias: una serie de informaciones relacionadas con el centralismo de Lima y su paulatina "sedentarización" y urbanización; las polaridades existentes entre jesuitas que temen el incremento de las misiones y el deterioro del gobierno institucional y, por último, la aparición de un latente rechazo de los jesuitas nacidos en las urbes acomodadas de Perú al manejo de lenguas indígenas. Todos estos factores hacen posible sospechar que la misión no fue necesariamente una prioridad asumida por todos los jesuitas por igual. El análisis de Maldavsky me parece convincente y creo que abona en beneficio de lo que quiero demostrar aquí: el recurso de tipo "autobiográfico" de las cartas anuas es un mecanismo que pretende reducir las distancias entre la identidad original de la institución y la amenaza a dicha identidad que, como bien observa Aliocha Maldavsky, remecían las bases de lo que se entendía por el carisma propio de los jesuitas, figurado en las misiones volantes.

Una lectura detenida de las cartas anuas en comparación con un análisis de los mecanismos institucionales puede arrojar un poco más de luz sin necesariamente desestimar la hipótesis de esta autora. Esto además nos ayuda a ver más modos de entender la idea de "misión" en el espacio jesuita peruano. En primer lugar, si bien es cierto que simbólicamente las misiones volantes son importantes para la representación que la Compañía tiene de sí misma, más importante que ello es la

[3] MALDAVSKY, Aliocha, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Universidad Antonio Ruiz de Montoya / Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC-Madrid), Colección Universos Americanos, 8, Sevilla-Lima, 2012.

idea de dinamicidad o movilidad anexa a la idea de "hacer fruto", es decir de la eficacia de la misión con el logro de conversiones. En otras palabras, debe entenderse la misión como fundamentalmente ligada a su carácter de "frontera". Es decir, la misión por antonomasia es ir allí donde peligre la salvación. Los jesuitas pues se enfocaban prioritariamente en las avanzadas apostólicas que implicaba el abrir nuevos frentes. En ese sentido, el Colegio San Pablo fue de a poco convirtiéndose en el principal centro de operaciones de la Compañía en el Perú y este proceso, que Maldavsky detecta como de declive, creo debe entenderse como un descentramiento del enfoque de la mirada para observar lo que estaba sucediendo ya en otras partes del país, en los distintos espacios que los jesuitas iban abriendo en sus incursiones. A más tiempo de establecimiento, la coordinación con la población indígena ya se demostraba organizada en y desde el colegio San Pablo y, por lo tanto, se tenía que pasar a otro modelo de trabajo, ya no exploratorio, sino de cierta manera "sedentario".

Ahora bien, no por no seguir desplazándose hacia lugares alejados por periodos al año, el jesuita dejaba de "hacer misión". Es el caso por ejemplo del colegio del Callao, del cual se menciona en la carta anua del año 1607 que es una "continua misión del colegio san Pablo" ya que se van cada ocho días tres de los que viven en el colegio a "ejercitarse en los ministerios de la Compañía".[4] Lo cual demuestra que simbólicamente los jesuitas perciben que la movilidad física hacia espacios exteriores los vincula a su vocación en su singularidad específica. Pero hay un factor más: está suerte de estabilidad al interior del colegio San Pablo dada por la cuasi certeza de que el cometido de convertir a poblaciones aborígenes de las periferias de Lima estaba cumplido, revelará su fragilidad con el descubrimiento de las llamadas "idolatrías". Sobre esto retornaré luego.

Así, el declive detectado por Maldavsky de las misiones del colegio San Pablo no sería realmente tal, sino el proceso

[4] Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI), Perú, 13, f. 36v.

mismo de la evolución de la misión jesuita en el Perú en el contexto de su expansión. Por ello prefiero pensar esta situación como algo no necesariamente excepcional, sino como parte del desafío de una institución que se encuentra esencialmente en una definición de sí que es paradójica. En efecto, la sedentarización de los colegios amenaza a la institución, pero también al jesuita individual con la tentación de un tipo de inmovilidad o sedentarismo que no es lo propio de su identidad. Este tipo de constatación sólo puede entenderse desde el modo en que el jesuita entiende su identidad espiritual.

Es precisamente en este momento de expansión de la provincia a la vez que de "estabilización" de la misma que hay que leer, por ejemplo, las distintas opiniones respecto del modo en que se estaban llevando las misiones temporales. Las autoridades en las cartas que intercambian, manifiestan diferentes puntos de vista al respecto. Maldavsky cita las dos posiciones encontradas más o menos al mismo tiempo, de Nicolás Durán Mastrilli y Diego Álvarez de Paz en 1601. El primero entonces se encontraba en Juli, mientras que el segundo en el colegio del Cusco. Ambos se quejan de exactamente lo contrario: el uno, de la necesidad de misioneros y de que ya no querían ser misioneros los jesuitas (enviados desde la política central dada en Lima), el otro de que todos querían salir en misión descuidando temas de gobierno. El uno lo dice en Juli, donde la realidad era precisamente esa: se requería más mano de obra y probablemente el provincial no se decidía a enviarle más gente; el rector del colegio del Cusco veía, por el contrario, que la mayor parte de jesuitas de su colegio se la pasaban en las misiones itinerantes o volantes, ya que obviamente la región del Cusco contaba con una población indígena requerida de evangelización mucho mayor y no podía lidiar con ello, pues los jesuitas tenían esa misión como su principal objetivo.

Sea como fuere y en ambos casos, el tema de la misión como constante movilidad y el de la dedicación a la población

aborigen no deben ser entendidos como meras funcionalidades sino como reales dilemas espirituales para la identidad del jesuita. En última instancia, ambas posiciones buscan definir qué es lo realmente esencial para la identidad espiritual de los jesuitas peruanos.

Por eso creo que nuestro análisis debe tomar en cuenta las cartas anuas pues en ellas se encuentra de manera implícita una directiva de índole espiritual pues no cesa de mostrar la continuidad del ideal jesuítico de realizar desplazamientos en el país en sus misiones temporales pues en ellas se realiza la esencia de su identidad. Si a esto se agrega el rol igualmente fundamental de la conversión de los "indios gentiles", lo que tenemos es un género que con el paso del siglo XVII (es decir, con la creciente "amenaza" de estabilidad) va afirmando cada vez más el interés por simbolizar las misiones como correlato intrínseco a su organización y por ende, de su identidad espiritual.

Por ello se comprende que la supuesta inmovilidad de los jesuitas del colegio San Pablo hacia misiones "exteriores" o alejadas de la ciudad, se revitalizaría al momento de descubrirse las "idolatrías" que desde la segunda década del XVII comienzan ya a tener incluso descripción y relato propio en las cartas anuas. Pasados unos años de efervescencia, y hacia el segundo cuarto del siglo XVII, el colegio San Pablo vuelve a una situación de cierta "sedentarización" que, repito, no implica la salida de la intensidad apostólica. En la introducción a la carta anua de 1627, el provincial manifiesta que

> […] por ahora no hay conversiones de nueva gentilidad como acá se desea y yo procuro con esperanza de nuevas entradas a provincias de indios gentiles, lo que se trabaja con los indios ya convertidos con muchos esclavos venidos de Etiopía, gente harto necesitada de nuestro cuidado y a quien la Compañía ayuda con toda su industria, con muchos españoles, y hombres de otras naciones, es de mucha gloria de Dios.[5]

[5] ARSI, Perú, 14, Carta anua de 1627, f. 92.

Lo que prima pues, es la idea de frontera relacionada con la "gentilidad"; el interés de los jesuitas está puesto en la conversión; su motivación es asegurar la salvación de los indígenas. El trabajo posterior correspondería a los curas y doctrineros locales. En ese sentido, la motivación está dada por cubrir al menos esa primera etapa pues ese es el sentido prioritario de sus misiones. Por ello las campañas contra las idolatrías, no es que den el pretexto al colegio de Lima para el retorno a las misiones volantes, sino que se presentan como una ocasión auténtica y legítima de reiniciar un proceso de conversión que se descubre había sido muy frágil.

En efecto, a medida que se recorren los años se va afianzando en los relatos de las actividades realizadas por cada obra (en concreto, colegios) el rol de las misiones que salen de cada una de ellas. En las cartas anuas de la década, sobre todo, del '30 en adelante, el discurso de las misiones a los pueblos de indígenas cuenta ya con apartados más explícitos y en algunos casos con el detalle de las excursiones de hallazgo de idolatrías en distintas regiones: Lima, Huancavelica, Huamanga o Cusco. La carta anua de 1632, por ejemplo, es la primera en la que en la introducción a la presentación de todas las obras, se dedica un especial apartado a este tema. En ella el autor da cuenta de la duplicidad (o complementariedad que escapa a su percepción) de los cultos cristiano e indígena entre los nativos y cómo a su juicio ello es resultado del maltrato que ocasionan los curas y corregidores a los indígenas, lo que lleva "Como ovejas descarriadas y aún como fieras despechadas a precipitarse por las peñas de su antigua infidelidad".[6]

Sin duda, el descubrimiento de las idolatrías debió generar en los jesuitas un efecto complejo: por un lado la conciencia de que debían cuidarse de creer que el proceso de evangelización indígena no tenía retrocesos, como he mencionado anteriormente, y de otro lado, el refuerzo en su organización, de las misiones volantes que debían mantenerse al mismo tiempo

[6] ARSI, Perú, 15, Carta Anua de 1632-34, f. 24.

que el asentamiento y afianzamiento de los colegios como centros de operaciones que asegurasen esa dinámica. Más que un incremento de los relatos de las misiones, hacia fines del siglo XVII vemos la articulación de dichos relatos de misiones a regiones indígenas, como un *leitmotiv*, al final de la información dada de cada obra apostólica.

No creo sin embargo que el diagnóstico de Maldavsky sea inadecuado respecto a indagar por la dificultad que implicaba para los jesuitas, especialmente los criollos, el aceptar las misiones entre indígenas; es necesario aun profundizar los análisis sobre el modo en que los criollos se autopercibían respecto de la población indígena y si efectivamente buscaban distanciarse de ellos a nivel de las representaciones sociales. Pero al nivel de su autopercepción como religiosos, el dilema o la tensión no cambió, pues de otro lado el refuerzo del indio como un personaje susceptible de santidad, también fue fortaleciéndose en las cartas anuas (el ejemplo más conspicuo es el de Francisco de Altamirano en su *Historia de la Provincia del Perú*, de 1714). Veamos este punto antes de llegar a nuestro esbozo de conclusión.

La labor pastoral con indígenas como mediación para la plenitud espiritual del jesuita

Es importante indicar que las cartas anuas que se van escribiendo desde el segundo cuarto del siglo XVII tienden a detallar las conversiones y roles de los indígenas de manera más protagónica, sin que ello merme las constantes referencias a las actividades pastorales entre los españoles o criollos en contextos urbanos. Lo que quiero decir es que las cartas anuas desean resaltar no sólo el carácter esencial de las misiones como desplazamientos sobre todo hacia espacios de fronteras, sino además el rol fundamental de los indígenas en la dedicación apostólica de los jesuitas.

De esta manera, a la tensión contemplación / acción, presente desde el principio de la orden para efectos de la autocomprensión espiritual de los jesuitas, se agrega una nueva variable que los textos irán estableciendo como principal *leitmotiv* de sus descripciones y relatos: los indígenas adquieren virtudes con celeridad y estar cerca de ellos en busca de su "salvación" es ocasión de un encuentro con Dios a través de este apostolado.

El hecho de que las descripciones sobre las virtudes de los indígenas a quienes se convierte en cristianos ejemplares lleguen a ser abundantes no debe pasarse por alto, ya que puede avalar la hipótesis de Maldavsky respecto de un sector de la provincia jesuita peruana que toma sus distancias del ministerio con indios (aunque no necesariamente del interés por "misionar" como podría inferirse erróneamente) y para quienes se volvía importante insistir en la idea del beneficio espiritual que esta labor producía. Así, se contrarrestaba la incomodidad de dedicarse a ellos o, en el mejor de los casos, el desinterés por esta misión.

Pero hay otra cara de la realidad subyacente a esta encrucijada que quiero resaltar: que los relatos mencionen con creciente intensidad los indígenas convertidos, muchos de ellos rescatados de las garras de los engaños del demonio y muchos otros siendo comunicadores de misteriosas visiones trascendentes, era una manera de transmitir la certeza de que la misión –sobre todo la misión con indígenas– era la posibilidad de un encuentro con Dios. En otras palabras, a la angustia espiritual de no saber cómo lidiar con la práctica espiritual en medio de la intensidad apostólica –que se sumaba la de considerar en poco el que esta se realizara entre indígenas–, el relato de las muchas gracias que espiritualmente podía conseguir el misionero en medio de tantas fatigas y entre indígenas permitía imaginar que ese contexto era el ideal para, finalmente, ver a Dios a través de dos mediaciones: la ascesis que implicaba ese trabajo apostólico y la convicción de tener un resultado casi inmediato de la "salvación de las almas" de los indígenas lo que implicaba a su vez, la salvación de la propia.

Conclusión: la dialéctica entre el cambio y la continuidad como identidad narrativa en las cartas anuas

Ricoeur dice que la identidad de un sujeto o una comunidad histórica es indesligable de lo que él/ella dicen de sí. El nombre responde pues a una biografía, al curso de una narración. Citando a Arendt, responder a la pregunta "quién" es contar la historia de una vida. Y ello implica hablar de la acción desplegada en la historia. La historia hace que el sujeto o la comunidad no puedan ser idénticos a sí mismos: hay algo que los dinamiza. Por ello la identidad no puede ser esencialista sino dinámica ya que ella sobre todo de modo más evidente, la comunidad, se perfila a lo largo de la historia. Nunca mejor aplicadas las palabras de Ricoeur al proceso de auto comprensión que van haciendo los jesuitas en el Perú de su propia identidad:

> […] la diferencia de la identidad abstracta de la mismidad, la identidad narrativa constitutiva de la ipseidad (del sí mismo) puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida. El sujeto aparece entonces constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida. Como el análisis de la autobiografía lo verifica, la historia de una vida no cesa de ser reconfigurada por todas las historias verídicas o ficticias que un sujeto cuenta de sí mismo: está reconfiguración hace de la vida misma un tejido de historias contadas.[7]

Si la identidad relacionada con el conocimiento de sí mismo en el caso de los jesuitas, implicaba desde el momento de su fundación espiritual una constante examinación de sí mismo, ello pasaba por el relato de sus propias acciones, más allá de si fuesen algunas sazonadas de ficción o de retórica.

Las cartas anuas son edificantes precisamente porque infunden del espíritu originario del carisma jesuita a la vez que lo van contextualizando en medio de las variaciones propias de la historia. Mediante la constante repetición de los relatos (cada vez más parametrados estilísticamente) de "misiones"

[7] Ricoeur, *Temps*, 1985, p. 443.

como constantes "salidas" de la estabilidad de los colegios, a la par que las extensas narraciones de indígenas experimentando exitosas conversiones van afirmando su identidad a la comunidad auditora. Los jesuitas terminan por reconocerse en lo que ellos dicen de sí mismos a través de las historias que ellos narran de sus acciones. Así, comunicaban a los interlocutores que esas precisas acciones, ese "modo de proceder", conducía indefectiblemente a la unión con Dios, del modo en que San Ignacio lo vivía, es decir, como un contemplativo en la acción. En otras palabras, si los jesuitas no tenían propiamente manuales de oración, los relatos de las cartas anuas servían como una propedéutica a la comprensión de la intensa misión de salvación como etapa purgativa que preparaba el alma para una unión con Dios que podía vivirse desde ya en medio de esa acción, gracias a la inmediata convicción de estar conduciendo las almas a su salvación. De esta manera, el relato, aquello que los jesuitas decían de sí mismos a través de la descripción de sus acciones (i.e., de las misiones que realizaban), iba entretejiendo la trama de su propia identidad como religiosos. Contar sus historias, contarse y relatarse entre ellos la biografía institucional –que son los relatos de las cartas anuas–, les permitía asimilar o integrar las aparentes variaciones que no siempre encajaban en aquello que las documentaciones oficiales les decían que debían ser y, en consecuencia, las fueron integrando en el mapa más amplio del relato de una "salvación" de los prójimos así como de sí mismos, que era, a fin de cuentas, el fin universal que la institución fundada por el santo de Loyola había buscado desde el principio.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI), Perú, 13-16.

EGAÑA, Antonio de (ed.), *Monumenta Peruana*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Roma,1954-1986, vols. I-VIII.

ACQUAVIVA S.J., Claudio, "Carta sobre la práctica de la oración y de la penitencia en el Instituto", (1599/90),[8] en *Cartas de los PP. Generales*, Oña, Imp. privada, 1917.

ARRIAGA, Pablo Joseph de, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Estudio preliminar y notas de Bernabé Cobo S.J.,Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Historia del Nuevo Mundo, Sevilla, 1890 [1653].

BIBLIOGRAFÍA

COEMANS S.I., Augustus, "Duo emendanda in collectione 'Epistolarum Praepositorum Generalium'", en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Año IV, 1935, 1, pp. 124-126.

DE CERTEAU, Michel, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, Gallimard, Collection Bibliothèque des Histoires, Paris, 1982.

DEJO S.J., Juan, *Mística y espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y en Paraguay del siglo XVII*, Universidad Antonio Ruiz de Montoya / Biblioteca Nacional de Perú / Fondo Editorial, Lima, 2018, 2 vols.

MACCORMACK, Sabine, "Grammar and Virtue: The Formulation of a Cultural and Missionary Program by the Jesuits in Early Colonial Peru", en O'MALLEY S.J., John, Gauvin Alexander BAILEY, Steven J. HARRIS, T. Frank KENNEDY S. J.(eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, Toronto, 2006, p. 576-601.

MALDAVSKY, Aliocha, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) / Universidad Antonio Ruiz de Montoya / Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC-Madrid), Colección Universos Americanos, 8, Sevilla-Lima, 2012.

[8] El padre Coemans ha mostrado que por error esta carta ha sido fechada en 1599, COEMANS S.I., Augustus, "Duo emendanda in collectione 'Epistolarum Praepositorum Generalium", en *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Año IV, 1935, 1,pp. 125-126.

MATEOS S. J., Francisco (ed.), *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, Tomo I, *Historia general y del colegio de Lima*,ed. preparada por F. Mateos S.J., Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1944.

RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, vol. 3, *Le temps raconté*, Seuil, Coll. "L'ordre philosophique", Paris, 1985.

Entre Cartas Anuas y documentos oficiales. Un estudio de caso: la llegada de los jesuitas al Perú y la aceptación de doctrinas

Javier González-del-Castillo
Universidad Autónoma de Madrid

Las cartas anuas son fuentes históricas muy importantes e indispensables para la reconstrucción de la labor cultural y evangelizadora realizada por la Compañía de Jesús en los territorios del Perú. La problemática de estas cartas es que presentan una gran carga subjetiva. Sin embargo, esta fuente documental resulta de gran trascendencia para el conocimiento de la evangelización y la extirpación de idolatrías, así como el mundo en general de las reducciones jesuíticas.

Una de las premisas de Ignacio de Loyola era la de conservar para la Compañía de Jesús las características del primitivo grupo fundacional generando de esta manera la necesidad de mantener un conocimiento mutuo entre los jesuitas, pese a estar alejados físicamente. Además, el propio sistema de gobierno que poseía la Compañía implicaba que el padre general debía recibir las noticias más completas posibles de todos y cada uno de los jesuitas sin importar el lugar del mundo donde se encontraran, para poder guiarlos y gobernarlos en ese servicio de su Señor y de sus hermanos. Por estos motivos es que surgen las cartas anuas.

Respecto de las cartas anuas es necesario apuntar que son correspondencias de los relatos que el provincial recibía de sus superiores de las misiones. Contienen una vasta información sobre casas, obras, personas y actividades. Corresponden a un lapso de tiempo de un año o de varios años. En principio, la emisión de estas cartas anuas era responsabilidad de los superiores provinciales, quienes las firmaban y enviaban a Roma. Comparten el género de cartas edificantes, pues seleccionan los hechos que se cuentan.

El objetivo principal de este trabajo es el de contrastar los aportes historiográficos de dichas fuentes con otras fuentes del período, principalmente con documentos oficiales que se encuentran en el Archivo de Indias de Sevilla. De esta manera, se pretende estudiar el gran valor de las cartas anuas no sólo como indispensables fuentes históricas sino también como nexos de información muy importantes entre las actividades evangelizadoras de los jesuitas en el Perú y el padre general de la Compañía. Por otro lado, se pretende indagar acerca de la correspondencia de los datos proporcionados en estas cartas con otros datos oficiales.

Para situar el contexto de esta investigación se puede afirmar que la exploración de Perú comenzó con dos viajes de Pizarro en los que constató la existencia de un Imperio. Una vez nombrado Pizarro gobernador de Nueva Castilla, ultimó los preparativos para un tercer viaje, donde según la cláusula 26 de la Capitulación de Toledo de 26 de julio de 1529 debía incluir religiosos.[1]

Francisco de Xerez, secretario de Pizarro, relató en 1534, que fueron 180 hombres y 37 caballos los que se desplazaron en ese viaje.[2] En una Real Cédula de 19 de octubre de 1529 aparecen los nombres de seis dominicos: Alonso Burgalés, Pedro de Yepes, Tomás de Toro, Pablo de la Cruz, Vicente Valverde y Reginaldo de Pedraza, que habrían acompañado a Pizarro en este tercer viaje.[3] Esta información fue algo contradictoria durante mucho tiempo para diversos autores que debatieron sobre el número de dominicos que embarcaron. Sin embargo, se puede confirmar su viaje si atendemos a otros

[1] *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, Segunda serie, Tomo 9, *Documentos legislativos,* vol. II, Real Academia de Historia, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1895, p. 407.

[2] XEREZ, Francisco de, *Verdadera relación de la Conquista de Perú,* según la primera edición impresa en Sevilla en 1534, Colección de libros raros ó curiosos que tratan de América, tomo 1, Tip. J. C. García, Madrid, 1891, p. 32.

[3] Archivo General de Indias (AGI), Lima, 565, L.1, ff. 66r-66v.

dos documentos: un viático fechado el 16 de octubre de 1529 en el que menciona de nuevo a los seis frailes que acompañaron a Pizarro[4] y una libranza de 40 ducados del tesorero Santiago Suárez de Castilla, fechada el 6 de diciembre de 1529 en que nuevamente aparecen los nombres de estos seis dominicos.[5] En dicho viaje se constata además la presencia de ciertos clérigos, como el vicario del ejército, Padre Juan de Sosa.[6] Según la crónica de Diego de Trujillo de 1571, tres quedaron en Panamá y tres partieron con Pizarro: Pedraza, Valverde y Yépez. Pedraza y Yépez murieron al poco tiempo, y tan sólo quedó fray Vicente de Valverde.[7]

La conquista se realizó en una doble vertiente: la hispanización de los indios por un lado y su evangelización por otro. El punto de inicio de la evangelización se puede considerar el de noviembre de 1532, cuando fray Vicente de Valverde realizó el requerimiento en forma ante el inca Atahualpa, al que intentó obligar por boca del intérprete Filipillo a prestar obediencia al rey de Castilla y a abrazar la religión cristiana. La reacción del fraile ante el desprecio con que el inca arrojó el libro ofrecido, parece que provocó la indignación e incitación al grupo de españoles que con él se encontraban, señalando este momento, en líneas generales, el inicio de la conquista.[8]

[4] AGI, Lima, 565, L.1, ff.61r-61v.

[5] AGI, Contratación, 4675, f. 135.

[6] LÓPEZ DE CARAVANTES, Francisco, *Noticia general del Perú* [1630-1631], Estudio preliminar Guillermo Lohmann Villena, edición Marie Helmer con la colaboración de José María Pérez-Bustamante de Monasterio, Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días (continuación), vols. 292-293, 295-298, Atlas, Madrid, 1985, 6 vols., I, p. 43.

[7] TRUJILLO, Diego de, *Relación del descubrimiento del Reyno del Perú* [1571], Edición y prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 1948, p. 45.

[8] CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Parte primera de la chronica del Perú. Que tracta la demarcacion de sus prouincias: la descripcion dellas. Las fundaciones de las nueuas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas*, En casa de Martin Montesdoca, Seuilla, 1553.

Treinta y ocho años después, el día 1 de abril de 1568, entraba en Lima la primera expedición de misioneros jesuitas enviada por el entonces padre general Francisco de Borja. Sin embargo, fue bastante tiempo antes, todavía en vida de San Ignacio de Loyola (1491-1556), cuando se había comenzado a tratar el establecimiento de la Orden en el Perú.[9] El 10 de marzo de 1555, cuando don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, fue designado como Virrey, Gobernador, Capitán General del Perú y Presidente de la Real Audiencia de Lima[10] manifestó su deseo de llevar con él a dos padres.[11] Ante esta petición, el P. Francisco de Borja concedió el beneplácito para la realización de tal empresa, que contaba con la aprobación de San Ignacio de Loyola, según consta en una carta escrita por su secretario, el P. Juan de Polanco al P. Francisco de Borja.[12]

El mismo P. Francisco de Borja dejó en Córdoba una instrucción al provincial de Andalucía, P. Miguel de Torres, con fecha 21-27 de febrero de 1555 para los dos jesuitas que iban a marchar a Perú. Estos dos jesuitas saldrían de entre tres nombres: Andrés Hurtado, Juan Xuárez y Marco Antonio de Fontova.[13] En una carta posterior, fechada el 23 de marzo de 1555, del P. Francisco de Borja a Ignacio

[9] VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú,* Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1963, 4 vols., I, p. 17.

[10] AGI, Lima, 567, L.8, ff. 1r-1v.

[11] "Hispalenses Socii Sociis Salmanticensibus. Hispali 27 februarii 1555", Epistolae Mixtae 938, en MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU [EPISTOLAE MIXTAE], *Epistolæ mixtæ ex variis Europæ locis ab anno 1537 ad 1556 scriptæ. Nunc primum a patribus Societatis Iesu in lucem editæ*, Tomus Quartus (*1554-1555*), Excudebat Augustinus Avrial, Matriti, 1900, la mención del pedido del Marqués de Cañete en p. 564.

[12] *Cartas de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, Imprenta de la V. é Hijo de D. E. Aguado, Madrid, 1889, 6 vols., Tomo V, p. 201.

[13] S. Francisci Borgiae epistolae, "Patri Michele Turriano. Cordobae 21-27 februarii 1555", Epist. 86, en MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU [MONUMENTA BORGIA], *Sanctus Franciscus Borgia, Quartus Gandiae Dux et Societatis Jesu Praepositus Generalis Tertius,* Tomo III, *1539-1565*, Typis Gabrielis Lopez del Horno, Matriti, 1908, p. 193.

de Loyola, confirma el nombre de los padres que en principio irían a Perú: Fontova y Suárez.[14]

Este primer proyecto fue frustrado debido a que el cupo de religiosos concedidos por el Consejo de Indias al virrey estaba ya completo y Francisco de Borja no dispuso sacar la licencia extra en Valladolid que el propio virrey Andrés Hurtado de Mendoza indicó como vía alternativa.[15] En esta misma epístola de 26 de febrero de 1556 aparecen unas palabras que muestran la tristeza del P. Francisco de Borja al comentárselo a San Ignacio al escribir "y así se quedó la yda, quia nondum venerat hora eorum". Sin duda, fue el Consejo de Indias el que frustró la entrada de la Compañía en el Perú.

El segundo proyecto fue promovido por don Diego López de Zúñiga y Velasco, conde de Nieva y virrey del Perú, sucesor del marqués de Cañete. El P. Francisco de Borja informaba al P. Diego Laínez el 21 de febrero de 1559 de dicha circunstancia:

> He sabido que han hecho virrey del Perú al señor conde de Nieua, que es vno de los deuotos que tiene la Compañía, y la pidió mucho y desseó para Galicia quando fué proueydo por virrey allí. Aora creo que ha de hazer grande instancia, y que será inexcusable esta missión, si V. P. no ordena otra cosa: porque parece haber gran necessidad de la Compañía en aquellas partes, según lo afirman quantos de allá vienen.[16]

Efectivamente el conde de Nieva suplicaba y pedía con instancia a algunos Padres de la Compañía:

> Somos á 15 de Junio, y offrécese dezir a V. P. que el señor conde de Nieva, visrey que va a las Indias del Perú, á suplicado a S. A., y pedido con instancia a la Compañía, que le den algunos Padres della para esta jornada; y esto mesmo pide vn oidor que va con S. Sria.; de donde creemos muy probablemente que S. A. nos mandara enviar

[14] S. Francisci Borgiae epistolae, "Patri Ignatio de Loyola. Placentia 23 martii 1555", Epist. 88, en ibídem, III, p. 201.
[15] S. Francisci Borgiae epistolae, "Patri Ignatio de Loyola. Ascalone 26 februarii 1556", Epist. 103, en ibídem, III, p. 255.
[16] S. Francisci Borgiae epistolae, "Patri Jacopo Lainio. Vallisoleto 22 februarii 1559", Epist. 158, en ibídem, III, p. 436.

> gente; y siendo assí, al Padre prouincial y á my a parecido que vayan seis, los quatro sacerdotes y dos legos, y que los sacerdotes (siendo de los que lo piden y efficazmente lo dessean) sean muy escogidos, para poner firme fundamento desta minima Compañía en partes tan habitadas de españoles y principales, como es el reyno del Perú.[17]

Ante esta solicitud, el P. Francisco de Borja comentaba el 16 de junio de 1559 al nuevo padre general de la Compañía tras la muerte de San Ignacio, Diego Laínez, el propósito de enviar a seis miembros de la Compañía, cuatro sacerdotes y dos legos. Los padres escogidos fueron Damián Rodríguez, Jerónimo Ruiz del Portillo, Pedro Martínez y Gaspar de la Fuente. Nuevamente este viaje no se realizó sin que se sepan las causas,[18] aunque es probable que se debiera a la política del Consejo de Indias con respecto a las órdenes religiosas.[19]

El 19 de enero de 1565 falleció el P. Diego Laínez, segundo general de la Compañía de Jesús, y los padres reunidos en Roma en Congregación General eligieron al P. Francisco de Borja como nuevo general de la Compañía. Con fecha 8 de abril de 1565 el obispo de Popayán, Agustín de Coruña, escribía al P. Francisco de Borja informando de que había solicitado al rey y al Consejo de Indias la licencia necesaria para conducir a su diócesis a miembros de la Compañía de Jesús, por lo que le solicitaba formalmente la concesión de dos docenas de jesuitas para la Florida y el Perú. Por primera vez se venció la resistencia del Consejo de Indias y la reticencia a que una cuarta Orden se incorporara a la evangelización de las Indias.[20]

[17] S. Francisci Borgiae epistolae, "Patri Jacopo Lainio. Vallisoleto 9-16 junii 1559", Epist. 174, en ibídem, III, pp. 501-502.

[18] VARGAS UGARTE, Rubén, *Los Jesuitas del Perú (1568-1767)*, s.p.i., Lima, 1941, p. 3.

[19] MATEOS, Francisco "Primera expedición de misioneros jesuitas al Perú", en *Missionalia Hispanica*, 2, 1945, Madrid, p. 52.

[20] S. Francisci Borgiae epistolae, "Episcopus Popayenensis. Patri Francisco Borgiae. Matrito 8 aprilis 1565", Epist. 290, en [MONUMENTA BORGIA], *Sanctus*, 1908, III, pp. 785-787.

La petición oficial fue realizada por el propio rey Felipe II, que solicitó a Borja jesuitas para la Florida y el Perú por la Real Cédula de 20 de febrero de 1566:

> La primera vez que pasaron los de la Compañía fue por Cédula de 20 de febrero deste año, en que se encargó a los Provinciales destos Reynos que embiasen 24 religiosos a las Indias a donde les fuese señalado, i esta fue la primera vez que se trató dellos.[21]

Otra magna cédula de Felipe II a Borja abría las puertas de par en par a la Compañía para la evangelización americana, siendo así la quinta orden tras las de San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y la Merced, aunque sobre esta Real Cédula hay algunas controversias.[22] El padre general escogió para esta empresa a un total de ocho jesuitas, dos de cada provincia.[23] De ellos, Jerónimo Ruiz de Portillo fue nombrado provincial para todas las Indias, con fecha 16 de marzo de 1567, como confirmaba el P. General Borja al Comisario General, P. Antonio de Araoz:

> Si, ultra de la Florida, se ubiesen de imbiar luego á otra segunda parte, será necessario que este segundo lugar tenga tanbien una cabeça de los que fueren, que no solamente tenga uirtud y letras, pero prudentia de gouierno, que pueda quedar en absentia del P. Portillo, el qual ua desde luego nombrado prouincial de [a]quellas partes, con auctoridad en aquellas partes donde se allare.[24]

[21] *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, Segunda serie, Tomo 16, *Índice general de los papeles del Consejo de Indias,* vol. III, Ángel Altolaguirre y Duvale y Adolfo Bonilla y San Martín (eds.), Real Academia de Historia, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1924, pp. 239-240.

[22] MATEOS, Francisco "Primeros pasos en la evangelización de los indios (1568-76)", en *Missionalia Hispanica*, núm.10, 1947, p. 69.

[23] ASTRAIN, P. Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España,* Tomo II, *Laínez .- Borja 1556-1572*, Est. Tip. "Sucesores de Rivadeneyra", Madrid, 1905, p. 305.

[24] S. Francisci Borgiae epistolae, "Patri Antonio Araozio. Roma 16 martii 1567", Epist. 562, en MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU [MONUMENTA BORGIA], *Sanctus Franciscus Borgia, Quartus Gandiae Dux et Societatis*

Antes de embarcar se reunieron y se alojaron en Sevilla en el Colegio de la Compañía, donde recibieron las debidas provisiones concedidas por el rey en espera de embarcar a 22 de abril de 1567:

> Al P. Portillo y a Domingo Saez de Bracamonte y Padre Miguel de Fuentes i P. Llovet y Francisco de Medina de la Compañía de Jesús 286 reales y medio que montan 9741 maravedís que hubieron de auer por su comida y entretenimiento los días que estubieron en el colegio de su orden de la dicha ciudad de Seuilla aguardando a se embarcar para yr a las provincias del Piru [...].[25]

Aunque con los meses de demora del embarque se concedieron nuevas provisiones.[26]

Los ocho jesuitas iban a lanzarse a la mar el 24 de octubre de 1567, pero debido a una tempestad debieron aguardar ocho días más. Definitivamente partieron del puerto de San Lúcar de Barrameda el 2 de noviembre de 1567, tras ocho días más de espera debido a una tempestad:

> Quae bona grato decorabat lumine in ore nunquam non placido, ac sereno amabilis comitas, & modestia persuavis. Iam stabant in Sancti Lucae portu mox conscensuri; cum inhorruit subito mare: gravisque coorta tempestas per octo perpetuos dies tetrum in modum defaeviit [...].[27]

Jesu Praepositus Generalis Tertius, Tomo IV, *1565-1568*, Typis Gabrielis Lopez del Horno, Matriti, 1910, p. 447.

[25] AGI, Contaduría, 300, nº1 f. 14.

[26] Ibídem, ff. 16, 19 y 21.

[27] SACCHINO, Francisco, *Historiae Societatis Iesu pars tertia sive Borgia*, Typis Manelsi Manelsij, Romae, 1649, p. 147. La cita: "Esta bondad que destacaba con grata luz en la costa nunca no apacible y serena era una muy agradable moderación y amable benevolencia. Ya estaban en el puerto de San Lúcar quienes habrían de embarcar en seguida, cuando aquélla súbitamente erizó el mar: una severa y sobrevenida tempestad durante ocho días seguidos desató su furor a modo aterrador [...]". Traducción del latín de María Fernanda Crespo, ed.

Arribaron a Cartagena la víspera de Navidad, el 23 de diciembre de 1567.[28] El día 3 de enero volvieron a embarcarse en Cartagena hasta Nombre de Dios. Desde allí fueron a pie hasta Panamá. A instancia del presidente de la Audiencia Alonso Arias de Herrera, se quedaron allí el P. Alonso Álvarez, gravemente enfermo, junto con el hermano Francisco de Medina que permaneció con él para cuidarle. El resto de los miembros de la Compañía embarcaron el 21 de febrero de 1568 rumbo al Callao, donde arribaron el 28 de marzo de 1568,[29] junto al primer novicio que conocieron en Panamá y que admitieron como coadjutor, el carpintero de origen portugués Alonso Pérez. Un tiempo después, hizo su aparición en el Callao el hermano Medina, que anunció la muerte del P. Antonio Álvarez.

En una Real Cédula con fecha 30 de noviembre de 1568, se cometía al virrey Francisco de Toledo para que se erigieran colegios de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y de la Compañía en los sitios donde les conviniera.[30] La respuesta del General Francisco de Borja no se hizo esperar, y escribió el 9 de diciembre de 1568 al rey Felipe II:

> Yo, en nombre desta mínima Compañía, y como más que ninguno obligado, beso los pies de Vuestra Magestad por acordarse de mandarnos y emplearnos en cosas de su real servicio, para el qual siempre nos hallará dispuestos conforme a nuestras flacas fuerzas, como lo deven los leales siervos y vasallos a su natural Señor, y reconocemos particularmente la señalada merced que Vuestra Magestad nos haze en mandarnos hazer collegios y casas en aquellas partes, donde los religiosos decentemente se puedan recoger, y hazerse seminario para mejor cumplir en su officio.[31]

[28] ASTRAIN, *Historia,* 1905, II, p. 307.
[29] VARGAS UGARTE S.J., *Jesuitas,* 1941, p. 4.
[30] AGI, Patronato, 189, r. 20.
[31] "Pater Franciscus Borgia. Philippo II, Hispaniarum Regi. Romae 9 decembris 1568", Doc. 55, MONUMENTA PERUANA I *(1565-1575*), Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 75, Monumenta Missionum, vol. VII, Antonius de Egaña (ed.), Romae,1954, pp. 241-242.

La falta de sacerdotes en las doctrinas de indios fue detectada rápidamente por el P. Diego Sáez de Bracamonte al poco de llegar al Perú, en una carta fechada en Lima, el 21 de enero de 1569:

> Casi todos estos Reinos ay sin doctrina, porque como son tan grandes, para cada cien mill indios no ai un sacerdote, aunque entren los frailes, porque se hallan más de dos millones de indios en estos alderredores e ay infinitos pueblos de a mill indios sin clérigo ni fraile que les doctrine, donde niños mueren sin baptizmo […].[32]

Sin duda, Felipe II se hizo eco de estas observaciones, y junto con las halagüeñas noticias que comenzaban a llegar sobre la eficacia y buen hacer de la Compañía en el Perú, el monarca solicitó al P. Francisco de Borja veinte jesuitas más, como se extrae de la carta fechada a 9 de diciembre de 1568, entre el P. Francisco de Borja y el P. Diego de Avellaneda:

> Por esta solamente se pretende auisar á V. R. cómo la magestad cathólica del rey N. Sr. me[ha] enbiado a mandar que se prouean de la Compañía veinte personas, para que uayan al Perú con el señor virey D. Francisco de Toledo, mostrando el zelo que tiene del diuino seruicio y acrescentamiento espiritual para el bien de aquellas almas tan necessitadas de doctrina.[33]

Pronto se fueron despertando nuevas vocaciones en el Perú, y según el Catálogo de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús, a principios del año 1569 el número de miembros de la Compañía en tierras peruanas ascendía a un total de treinta miembros: cinco padres, un predicador de Sevilla y

[32] "Pater Didacus de Bracamonte. Patribus ac fratribus Societatis Iesu. Lima 21 Ianuarii 1569", Doc. 57, en ibídem, I, p. 260.
[33] S. Francisci Borgiae epistolae, "Patri Didaco de Avellaneda. Roma 9 decembris 1568", Epist. 686, en [MONUMENTA BORGIA], *Sanctus*, 1910, IV, p. 679.

veintidós hermanos, otro más a prueba, y otro que es el secretario de la Audiencia.[34] Paralelamente, la segunda petición formulada por el rey Felipe II fue atendida por la Compañía, que envió a otros diez jesuitas que fueron puestos a disposición del monarca, llegando al Callao el 7 de noviembre de 1569. Según Jouanen el número de miembros de la Compañía a principios de 1570 ya ascendía a cuarenta y cuatro.[35]

El primer año de los jesuitas en el Perú supuso una toma de contacto con el mundo indígena, como se desprende de la primera carta anua, que escribió el padre provincial, para comentar al padre general los sucesos acaecidos en el Perú. En esta primera carta, el P. Portillo delegó en el P. Diego de Bracamonte, primer Rector del Colegio de Lima, la relación de los sucesos dirigidos al padre general Borja. También se da relación de los primeros métodos evangelizadores que se están llevando a cabo y se relata cómo, entre los ministerios de predicar y confesar, los padres comenzaron a visitar las escuelas de los niños y a predicar la doctrina en las calles.

Los esfuerzos de la Compañía en el Perú se centraron con empeño en la conversión de los naturales. Los jesuitas intentaron fomentar la comunión allá donde se asentaron. Importante en esta labor de conversión fue la creación de colegios. En el año 1568, prácticamente a su llegada, fundaron en Lima unos estudios de latín y humanidades. En el año 1571 fundaron colegios en el Cuzco y, posteriormente, en La Paz, Potosí, Arequipa y Quito. Desde el principio se ocuparon de escuelas primarias para extender su acción apostólica, tanto para niños como para personas mayores.[36]

[34] "Catalogus Provinciae Peruanae Societatis Iesu. Ineunte anno 1569", Doc. 58, en MONUMENTA PERUANA I, 1954, pp. 278-284.

[35] JOUANEN S.I., José, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*, Tomo I, *La viceprovincia de Quito 1570*-1696, Editorial Ecuatoriana, Quito, 1941, p.13.

[36] MATEOS, Francisco "Escuelas primarias en el Perú del XVI", en *Missionalia Hispanica*, VIII, núm. 24, 1951, p. 592.

La presencia de la Compañía de Jesús en el Perú supuso un cambio en el método evangelizador que hasta entonces desarrollaban las diferentes órdenes. La estructura de la Compañía se basaba en un rígido centralismo, además de imponer una férrea disciplina a sus miembros.[37] Una de las razones por las que la Compañía tuvo disensiones con el virrey D. Francisco de Toledo fue de carácter misional. Al llegar los primeros jesuitas al Perú mostraron un absoluto rechazo al sistema de evangelización que constituían las doctrinas. Allí en Perú, los jesuitas utilizaron el método de las misiones volantes: en cuanto se asentaron en Lima y en cuanto pudieron entenderse con los naturales comenzaron sus correrías apostólicas por los pueblos vecinos.[38]

A partir de 1570 el virrey Francisco Álvarez de Toledo intentó reorganizar por completo el territorio andino, alterando la organización territorial indígena y su organización vertical característica. El modelo propuesto se basaba en las villas y municipios españoles, y la fundación de los pueblos de indios facilitaba el cobro del tributo y la mita minera. Las razones de esta reubicación respondían al principio político de policía.[39] Virreyes anteriores a Toledo, como Pedro de La Gasca, y el gobernador Lope García de Castro, intentaron sin éxito la concentración de la población andina, fue el virrey Francisco de Toledo el que lo llevó a cabo a gran escala.[40]

37 ARMAS MEDINA, Fernando de, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, LXXV, Sevilla, 1953, p. 45.

38 BAYLE, Constantino, "La comunión entre los indios americanos", en *Missionalia Hispanica*, I, núm.1, 1944.

39 LECHNER, J, "El concepto de policía y su presencia en la obra de los primeros historiadores de Indias", en *Revista de Indias*, XLI, núm. 165/166, Julio-Diciembre de 1981, Madrid, pp. 395-409.

40 COELLO DA ROSA, Alexandre, "Espacios de exclusión, espacios de poder: la reducción de indios de Santiago del Cercado a la Lima colonial (1568-1590)", en Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos (coords.), *Estudios sobre América: siglos XVI-XX. Actas*

El tema de la aceptación de doctrinas de estos pueblos de indios fue el que originó mayores discusiones y necesitó de mayores adaptaciones. Existía gran tensión entre las formas de llevarse a cabo las doctrinas en el Perú y las exigencias internas de la Compañía. La pugna se centró principalmente entre misiones y doctrinas. En una carta fechada en Lima el 21 de enero de 1570, el P. Ludovico López escribe al P. Borja:

> En la pasada avisé a V.P. el peligro que avía en las dotrinas y que no convenía admitirlas. Agora […] entendí que V.P. ordenaba se admitiesen con ciertas condiciones. Lo que se me ofrece al presente es que, si fuesse posible, no se admitiessen por ninguna via [...]. [41]

Ante la presión del virrey D. Francisco de Toledo, dos doctrinas fueron aceptadas por parte de la Compañía a modo de experimento: Huarochirí y Santiago del Cercado. En carta fechada en Lima a principios de 1571, el P. Juan Gómez escribió al general Borja informando sobre la decisión que había tomado el P. Provincial, de que la Compañía se encargase de una doctrina de unos indios serranos en un repartimiento llamado Guadachirí.[42]

El virrey Francisco de Toledo comunicó al P. General Francisco de Borja la orden para la aceptación de la doctrina del Cercado en Lima:

> Don Francisco de Toledo, mayordomo de Su Magestad, su Visorrey. Governador y Capitán General destos Reinos y Provincias del Pirú. 1. Presidente de la Audiencia y Chancillería real que reside en la Ciudad de los Reyes, etc. Por cuanto por convenir así al servicio de Dios nuestro señor, bien y conservación de los naturales que residen en la Ciudad de los Reyes en asientos corales, y rancherías, e de los que a ella bienen a servir y a hazer mita,

del Congreso Internacional de Historia de América, Asociación Española de Americanistas, Sevilla, 2005, pp. 1507-1520.

41 "Pater Ludovicus Lopez. Patris Francisco Borgiae. Lima 21 Ianuarii 1570", Doc. 71, en MONUMENTA PERUANA I, 1954, p. 365.

42 "Pater Ioannes Gomez. Patri Francisco Borgiae. Lima ineunte anno 1571", en ibídem, I, pp. 410-417.

> mandé que se reduxesen e poblasen un pueblo que de nuevo se a fundado cerca de la dicha Ciudad de los Reyes, para que se redujesen a él y se pudiese entender mejor en su doctrina y conversión. La execución de lo qual cometí al dotor Cuenca, oidor de Su Majestad en la Real Audiencia y Chancillería que reside en la dicha ciudad; y para enseñar la doctrina a los dichos naturales, proveí y mandé que estubiesen en el dicho pueblo dos Padres de la Compañía de Jesús, sacerdotes, y un Hermano lego.[43]

Efectivamente, la doctrina de Huarochirí fue aceptada por el P. Ruiz del Portillo pero su labor era más difícil en comparación con la de Santiago del Cercado, ya que existían setenta y siete *ayllos*.[44] La misión tenía por objeto una verdadera labor de reducción, agrupando las setenta y siete parcialidades en un número de poblaciones mucho menor que facilitase la asistencia religiosa y social de los indios.[45] Anello Oliva en su Historia del Reino del Perú de 1598, da muestras de la seriedad con que la compañía se tomó esta misión:

> […] de solos diez saçerdotes que auía de la compañia en el Peru se dedicaron çinco a esta doctrina deellos fue el uno, de los del primer viage el Padre Diego de Bracamente, y tres de los del segundo, que fueron el Padre Alonso de Barzana, el Padre Hernan Sanches y el Padre Sebastian Amador, y el quinto que fue uno de los que auían entrado en la compañia en Lima llamado Christoual Sánchez, que fue el que diximos arriba auer sido canónigo del Cuzco y para que se acudiesse con mayor comodidad y mas enteramente a la enseñança y doctrina de los yndios fueron con los nombrados otros quatro que no eran Saçerdotes. Los dos para attender a las cosas domesticas de cassa y los otros

[43] "Franciscus de Toledo, Prorex. [Cuzco] 5 martii 1571]", Doc. 87, en ibídem, I, pp. 434-435.

[44] CARCELÉN RELUZ, Carlos "Los jesuitas en su primera misión: Huarochirí, siglo XVI", en *Anuario*, 2003, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Talleres Gráficos Tupac Katari, Sucre, pp. 111-133.

[45] ECHÁNOVE S. J., Alfonso,"Origen y evolución de la idea jesuítica de 'reducciones' en las misiones del Virreinato del Perú", en *Missionalia Hispanica,* XII, núm. 34, 1955, Madrid, p. 116.

> dos para catequizar y enseñar la doctrina predicando a los yndios por saber la lengua de la tierra con perfecçion, importaron mucho para este ministerio […].[46]

Sin embargo, la Compañía conservó poco la doctrina de Huarochirí, que fue abandonada en 1572, quedando a cargo de curas seculares o clérigos, además de algunos otros sacerdotes regulares, pero en menor cantidad. A la muerte del P. Francisco de Borja en 1572, es el vicario general, el P. Juan de Polanco, quien pregunta a diversos padres acerca de la doctrina de Huarochirí. En una carta con fecha 12 de diciembre de 1572, enviada por el P. Polanco al P. Jerónimo Ruiz del Portillo, se advierte de que la doctrina tomada fuera de Lima (Huarochirí) va en contra de la Compañía, y pide se avise al arzobispo, para que envíe religiosos o curas seglares a la mencionada doctrina, así como los miembros de la Compañía debían regresar de inmediato al Colegio de Lima.[47]

No sucedió lo mismo con la doctrina de Santiago del Cercado, que fue mantenida por la Compañía. Era una doctrina más accesible que se encontraba en los arrabales de la Ciudad de los Reyes.[48] Sin embargo, los jesuitas seguían renegando de las doctrinas porque estimaban que peligraba la vida religiosa del sacerdote debido a la soledad y a la libertad. Asimismo, los

[46] OLIVA, Anello, *Libro primero del manuscrito original del R. P. Anello Oliva S.J. Historia del reino y provincias del Perú, de sus Incas Reyes. Descubrimiento y Conquista por los españoles de la corona de Castilla con otras singularidades concernientes a la Historia*, Escrito en 1598; y publicado, después de tres siglos, por Juan F. Pazos Varela y Luis Varela Orbegoso, Impr. y Libr. de S. Pedro, Lima, 1895, sobre Huarochirí en pp. 199-200, cita p. 200.

[47] "Pater Ioannes de Polanco, Vic. Gen. Patri Hieronymo Ruiz de Portillo. Roma 12 Decembris 1572", Docs. 104 y 105, en MONUMENTA PERUANA I, 1954, pp. 494-502.

[48] RODRÍGUEZ Q., David, "Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado", en *Investigaciones Sociales*, Año IX, Núm. 15, 2005, pp. 133-152, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales, Lima.

camaricos y otras ofrendas indígenas podrían inducir ala codicia y, además, se dependía de gobernadores y obispos.[49]

La Ley I, del Libro VI, Título III, promulgada por Felipe II el 1° de diciembre de 1573, de la Recopilación de Leyes de Indias de 1680 hacía hincapié en el método de las reducciones como el mejor método para evangelizar a los indígenas:

> Con mucho cuidado, y particular atención se ha procurado siempre interponer los medios mas convenientes para que los Indios sean instruidos en la Santa Fé Católica, y Ley Evangélica, y olvidando los errores de sus antiguos ritos, y ceremonias, vivan en concierto, y policía, y para que esto se executasse con mejor acierto se juntaron diversas veces los de nuestro Consejode Indias […] y por haverse reconocido la conveniencia de esta resolucion por diferentes ordenes de los señores Reyes nuestros predecessores, fue encargado, y mandado á los Virreyes, Presidentes, y Gobernadores, que con mucha templanza y moderación executassen la reducción, población, y doctrina de los Indios, con tanta suavidad, y blandura, que sin causar inconvenientes diesse motivo á los que no se pudiessen poblar luego […].[50]

Pero para la Compañía, una cosa fue la teoría y la ley, y otra la realidad. La primera Congregación Provincial que celebraron los jesuitas en el Perú comenzó el 16 de enero de 1576.[51] La Congregación estuvo presidida por el padre José Acosta, que llegó al Perú ese mismo año en la tercera expedición de jesuitas desde la Península, y en dicha reunión estuvo también presente el visitador Juan de la Plaza, que propuso al padre provincial Acosta un debate acerca de la evangelización de los indios, misión para lo que allí había acudido la Compañía. El 18 de enero de 1576 el padre Acosta, en el seno de esta Primera Congregación Provincial, propuso cuatro posibles

[49] "Actas de la Primera Congregación Provincial del Perú. Cuzco 11 de Diciembre de 1576", MONUMENTA PERUANA II *(1576-1580)*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 82, Monumenta Missionum, vol. XIII, Antonio de Egaña (ed.), Romae, 1958, pp. 54-102.

[50] *RECOPILACIÓN de Leyes de los Reynos de las Indias*, Tomo Segundo, Julián de Paredes, Madrid, 1681.

[51] "Actas", MONUMENTA PERUANA II, 1958, p. 57.

métodos para la evangelización de los indios: aceptar doctrinas con cura parroquial de indios, que era como hasta entonces se había hecho en el Perú; la utilización de las misiones volantes según las costumbre de la Compañía; el establecimiento de residencias con asiento fijo, pero sin colegios y sin tomar las parroquias; la fundación de colegios e internados para hijos de curacas e indios nobles.[52] A pesar de las diversas opciones barajadas, los padres opinaron que deberían tomar las doctrinas como mejor método para evangelizar a los indios por lo que debían pedir dispensas a Roma, al nuevo padre general Everardo Mercuriano, quien desde el 22 de abril de 1573 era el sucesor de Francisco de Borja, fallecido el 30 de septiembre de 1572.[53]

Quedaron aprobados como métodos de evangelización permitidos las misiones volantes a indios, el establecimiento de colegios y residencias en sitios muy poblados de indios, tomando doctrina y cura de almas, con la condición de residir muchos en una casa y no vivir solos desparramados por los pueblos. El padre José Acosta determinó aceptar la doctrina del Juli y fundar una residencia para atender a los numerosos indios de la región. La fundación se realizó en junio de 1577. Acosta mandó a ella al padre Diego Martínez como superior, y a los padres Alonso de Bárcena, Diego de Bracamonte y Pedro de Añazco, consiguiendo la conquista de grandes territorios y reduciendo a los indígenas.[54] Apenas llegados a Juli los misioneros abrieron una escuela. Cuando el padre general supo de la fundación de Juli no sólo aprobó el hecho, sino que mandó fundar otras residencias de indios con las mismas reglas y condiciones, donde pudiesen vivir con los misioneros

[52] MATEOS, "Primeros pasos", 1947, p.16.

[53] O´NEILL S.I., Charles E. y Joaquín María DOMÍNGUEZ S. I. (Directores), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Institutum Historicum, S.I. / Universidad Pontificia Comillas, Roma - Madrid, 2001, Tomo II, pp. 1605-1614.

[54] TORRES SALDAMANDO, Enrique, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia,* Imprenta Liberal, Lima, 1882, p. 6.

juntos.[55] La novedad era el nuevo procedimiento empleado y su influencia formativa en los misioneros jesuitas. Este fue el punto de partida para las futuras fundaciones guaraníticas de reducciones jesuíticas.

Sin lugar a dudas, las cartas anuas son fuentes históricas muy importantes e indispensables para la reconstrucción de la labor cultural y evangelizadora realizada por la Compañía de Jesús en los territorios del Perú. Sin embargo, para lograr el máximo provecho de las mismas se hace necesario su contrastación con otras fuentes. En cuanto a la interpretación del contenido de las cartas anuas para el periodo estudiado de la historia del Perú podemos concluir en que poseen una denotada subjetividad, lo que obliga a tomar precauciones a la hora de tomarlas como fuentes históricas ya que la intencionalidad apologética del remitente condiciona el relato de los hechos históricos vividos.

Esta circunstancia no disminuye la importancia y trascendencia de esta documentación ya que se pueden obtener datos muy útiles, que en el caso estudiado se corresponden con los datos que arrojan otros documentos oficiales como reales cédulas, provisiones, etc. Al margen de las disquisiciones interpretativas anteriormente apuntadas, la descripción del Perú presente en estas misivas hace mención a poblaciones indígenas y su organización, a la vida misional, la lucha contra las idolatrías y otra serie de acontecimientos relevantes para los misioneros jesuitas.

Han existido interesantes debates historiográficos durante mucho tiempo acerca de la utilidad y los aportes de estos documentos específicamente apologéticos, sin embargo, para este caso de estudio, los datos proporcionados en estas cartas anuas se corresponden con otras crónicas del periodo, así como los datos de diversas fuentes oficiales del periodo, localizadas principalmente en el Archivo de Indias de Sevilla.

[55] JOUANEN, *Historia,*1941, pp. 33-34.

Archivo General de Indias. AGI.
Contaduría, 300, nº 1 f. 14, 16, 19 y 21.
Contratación, 4675, f.135.
Lima, 565, L.1, ff. 61r-61v.; ff. 66r-66v.; L.8, ff.1r-1v.
Patronato, 189, f. 20r.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU [EPISTOLAE MIXTAE], *Epistolæ mixtæ ex variis Europæ locis ab anno 1537 ad 1556 scriptæ. Nunc primum a patribus Societatis Iesu in lucem editæ*, Tomus Quartus *(1554-1555)*, Excudebat Augustinus Avrial, Matriti,1900, pp. 554-565.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU [MONUMENTA BORGIA], *Sanctus Franciscus Borgia, Quartus Gandiae Dux et Societatis Jesu Praepositus Generalis Tertius,* vol. III, *1539-1565*, Typis Gabrielis Lopez del Horno, Matriti, 1908.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU [MONUMENTA BORGIA], *Sanctus Franciscus Borgia, Quartus Gandiae Dux et Societatis Jesu Praepositus Generalis Tertius,* vol. IV, *1565-1568*, Typis Gabrielis Lopez del Horno, Matriti, 1910.

MONUMENTA PERUANA I *(1565-1575*), Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 75, Monumenta Missionum, vol. VII, Antonius de Egaña (ed.), Romae, 1954.

MONUMENTA PERUANA II *(1576-1580*), Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 82, Monumenta Missionum, vol. XIII, Antonio de Egaña (ed.), Romae, 1958.

CARTAS de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, Imprenta de la V. é Hijo de D. E. Aguado, Madrid, 1889, 6 vols.

COLECCIÓN de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar, Segunda serie, Tomo 9, *Documentos legislativos,* vol. II, Real Academia de Historia, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1895.

COLECCIÓN de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar, Segunda serie, Tomo 16, *Índice general de los papeles del Consejo de Indias,* vol. III,

Ángel Altolaguirre y Duvale y Adolfo Bonilla y San Martín (eds.), Real Academia de Historia, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1924.

RECOPILACIÓN de Leyes de los Reynos de las Indias, Tomo Segundo, Julián de Paredes, Madrid, 1681.

BIBLIOGRAFÍA

ARMAS MEDINA, Fernando de, *Cristianización del Perú (1532-1600),* Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, LXXV, Sevilla, 1953.

ASTRAIN, P. Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España,* Tomo II, *Laínez - Borja 1556-1572*, Est. Tip. "Sucesores de Rivadeneyra", Madrid, 1905.

BAYLE, Constantino, "La comunión entre los indios americanos", en *Missionalia Hispanica*, I, núm.1, 1944.

CARCELÉN RELUZ, Carlos, "Los jesuitas en su primera misión: Huarochirí, siglo XVI", en *Anuario*, 2003, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Talleres Gráficos Tupac Katari, Sucre, pp. 111-133.

CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Parte primera de la chronica del Perú. Que tracta la demarcacion de sus prouincias: la descripcion dellas. Las fundaciones de las nueuas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas estrañas-dignas de ser sabidas*, En casa de Martin Montesdoca, Sevilla, 1553.

COELLO DA ROSA, Alexandre, "Espacios de exclusión, espacios de poder: la reducción de indios de Santiago del Cercado a la Lima colonial (1568-1590)", en Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos (coords.), *Estudios sobre América: siglos XVI-XX. Actas del Congreso Internacional de Historia de América*, Asociación Española de Americanistas, Sevilla, 2005.

ECHÁNOVE S. J., Alfonso,"Origen y evolución de la idea jesuítica de 'reducciones' en las misiones del vicerreinato del Perú", en *Missionalia Hispanica,* XII, núm. 34, 1955, Madrid, pp. 95-144.

JOUANEN S.I., José, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*, Tomo I, *La viceprovincia de Quito 1570-*1696, Editorial Ecuatoriana, Quito, 1941.

LECHNER, J, "El concepto de policía y su presencia en la obra de los primeros historiadores de Indias", en *Revista de Indias*, XLI, núm. 165/166, Julio-Diciembre de 1981, Madrid.

LÓPEZ DE CARAVANTES, Francisco, *Noticia general del Perú*, Estudio preliminar Guillermo Lohmann Villena, edición Marie Helmer con la colaboración de José María Pérez-Bustamante de Monasterio, Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días (continuación), vols. 292-293, 295-298, Atlas, Madrid, 1985, 6 vols.

MATEOS, Francisco, "Primera expedición de misioneros jesuitas al Perú", en *Missionalia Hispanica*, 2, 1945, Madrid, pp. 41-108.

MATEOS, Francisco, "Primeros pasos en la evangelización de los indios (1568-76)", en *Missionalia Hispanica*, núm.10, 1947.

MATEOS, Francisco, "Escuelas primarias en el Perú del XVI", en-*Missionalia Hispánica*, VIII, núm. 24, 1951.

O´NEILL S.I., Charles E. y Joaquín María DOMÍNGUEZ S. I. (Directores), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Institutum Historicum, S.I. / Universidad Pontificia Comillas, Roma - Madrid, 2001, Tomo II.

OLIVA, Anello, *Libro primero del manuscrito original del R. P. Anello Oliva S.J. Historia del reino y provincias del Perú, de sus Incas Reyes. Descubrimiento y Conquista por los españoles de la corona de Castilla con otras singularidades concernientes a la Historia*, Escrito en 1598; y publicado, después de tres siglos, por Juan F. Pazos Varela y Luis Varela Orbegoso, Imprenta y Librería de S. Pedro, Lima, 1895.

RODRÍGUEZ Q., David, "Los jesuitas y su labor evangelizadora en la doctrina de Santiago del Cercado", en *Investigaciones Sociales*, Año IX, Núm. 15, 2005, pp. 133-152, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales, Lima.

SACCHINO, Francisco, *Historiae Societatis Iesu pars tertia sive Borgia*, Typis Manelsi Manelsij, Romae, 1649.

TORRES SALDAMANDO, Enrique, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia,* Imprenta Liberal, Lima, 1882.

TRUJILLO, Diego de, *Relación del descubrimiento del Reyno del Perú* [1571], Edición y prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 1948.

VARGAS UGARTE S.J., Rubén, *Los Jesuitas del Perú (1568-1767)*, s.p.i., Lima, 1941.

VARGAS UGARTE S.J., Rubén, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú,* Imprenta de Aldecoa, Burgos, 1963, 4 vols.

XEREZ, Francisco de, *Verdadera relación de la Conquista de Perú,* según la primera edición impresa en Sevilla en 1534, Colección de libros raros ó curiosos que tratan de América, tomo 1, Tip. J. C. García, Madrid, 1891.

El servicio personal de los indios de encomienda en los orígenes de la Provincia jesuítica del Paraguay. 1607-1612

Horacio Crespo
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

> […] a costa de los indios de cuyo cuero salen todas las correas […]
> Don Francisco de Toledo, Virrey del Perú, Carta a S.M. Felipe II, Cuzco, 1° de marzo 1572.[1]

> Estos dos pecados [violar la libertad natural y no pagar el jornal a los indios] reinan setenta años ha, desde que se fundó esta tierra, en tanta codicia y agravio de indios, que los hacían esclavos y los daban, vendían y jugaban por moneda, poniendo a los indios junto a la mesa del juego, y por moneda cada uno su indio, o uno ponía un indio y otro una moneda, contra la libertad del indio jugado, y llevábalo el que ganaba para tener un esclavo más, como si jugaran un negro comprado por su plata.
>
> Padre Diego González al padre asistente Nicolás Almazán, Asunción, 13 de Marzo 1612, *Paraquaria Hist.*, I, n. 18.[2]

La creación del Colegio de Córdoba en 1613, futura Universidad, es el logro institucional más duradero de la presencia jesuita en la región del Tucumán y la obra más trascendental en su proyección secular.[3] El asunto a considerar en este trabajo

[1] *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, Tomo IV, Publicación dirigida por Don Alberto Levillier, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1924, p. 69.

[2] Citado en Astrain, P. Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Tomo IV, *Aquaviva (segunda parte) 1581-1615*, Administración de Razón y Fe, Madrid, 1913, p. 648.

[3] Acerca de la fundación de la Universidad de Córdoba y el papel que en ese acontecimiento tuvieron el Obispo de Tucumán, Fray Fernando de Trejo y Sanabria, y los jesuitas, particularmente el entonces provincial padre Diego de Torres Bollo, se desarrolló a lo largo de siglos un rico debate historiográfico, cf. Crespo, Horacio, "Un pasado disputado. Origen, tradición e identidad en la historiografía de la Universidad Nacional de Córdoba", en Daniel Saur y Alicia Servetto (coords.), *Universidad Nacional*

es el del contexto de esa fundación en el panorama general de la gestión de la recientemente erigida provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús, constituida entre 1604, fecha de la decisión de crearla tomada por el general Aquaviva, y 1607, cuando asumió definitivamente el primer provincial, el padre Diego de Torres Bollo, después de las dilaciones provocadas por los disconformes jesuitas de Lima. Una impresión ponderada de lo expresado tanto en las cartas anuas del período como en la comunicaciones del prepósito general de la Compañía con los provinciales y otros corresponsales de la orden –tanto del padre Claudio Aquaviva como, luego de 1615, del padre Muzio Vitelleschi– , y también en las fuentes de la historiografía tradicional jesuita, esclarece que el asunto primordial en estos primeros tiempos de la provincia *Paraquaria* es el de la atención espiritual a los indígenas y sus modalidades, como el objetivo fundamental de los religiosos ignacianos. Esta dedicación a la asistencia evangélica motivó fuertes enfrentamientos con los encomenderos, y generó fricciones también con algunas autoridades, al poner los iñiguistas la acérrima oposición al servicio personal de los indios de las encomiendas en el centro de sus prédicas y acción pastoral, lo que derivó en una situación muy difícil para ellos en algunas ciudades del Tucumán –especialmente en Santiago del Estero, la capital de la gobernación y asiento del Obispado, y también aunque menos virulenta en Córdoba y otras poblaciones–, en Asunción y en ciertas localidades del Paraguay y, en menor grado, en Santiago de Chile. La orientación a seguir en este espinoso asunto generó recias tensiones y desacuerdos entre el primer provincial, el padre Torres, con su sucesor Pedro de Oñate nombrado en 1615, y también involucró a los generales Aquaviva y Vitelleschi. En estos años, la cuestión del Colegio de Córdoba, su fundación, organización y dotación –aunque no carente por cierto de importancia y

de Córdoba. Cuatrocientos años de historia, Tomo I, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2013, pp. 33-58.

atención para los actores– aparece como subordinada respecto de aquel otro problema cardinal. En la correspondencia entre el general, el provincial y otros miembros de la comunidad ignaciana se encuentran numerosos testimonios de esta conflictiva trama, abiertos o entre líneas, velada en el relato historiográfico tradicional basado principalmente en la obra del padre Pedro Lozano.[4]

El padre Acosta y la vocación misional jesuita en el Perú

La renovación de la historiografía acerca de la Compañía de Jesús efectivizada en las últimas décadas revalorizó pero también se interrogó acerca de la cuestión de las misiones en América, no ya desde la perspectiva apologética, tal como la manejaron los historiadores de la Orden restaurada durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, sino en el contexto más complejo de la política de los generales jesuitas en relación con el mundo imperial de Felipe II y los sucesivos monarcas de la casa de Austria, los intereses más universales de la Santa Sede y los específicos de la corporación. Debe agregarse que también las actuales preguntas deben articularse teniendo en

[4] Esta correspondencia, vista unilateralmente desde los generales romanos pero que de todos modos permite inferir muchas cuestiones y puntos de vista de los corresponsales en América, es una de las mayores aportaciones recientes a la historiografía de la presencia temprana de los jesuitas del sur del continente: MORALES S.J., Martín María (ed.), *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series, Vol. 1, Universidad Pontificia Comillas / Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid - Roma, 2005. Importantes para documentar estas diferencias de opinión, especialmente con el padre Torres, citando sin exhaustividad: Documento 217, Carta del general al padre Pedro de Oñate, Provincial, p. 145; Documento 235, Carta del general al padre Juan Pastor, 1617, p. 157; Documento 237, Carta del general al padre Juan Bautista Ferrufino, 1617, p. 158; Documento 243, Carta del general al padre Pedro de Oñate, Provincial, pp. 164-166.

cuenta el perfil propio de cada generalato y cada sumo pontífice, y las relaciones entre ambos y que, por cierto, todo debe entenderse dentro del marco de la Reforma Católica asumida a partir de las conclusiones del Concilio de Trento.[5]

La Compañía de Jesús encarnó el nuevo espíritu reformista sancionado en Trento, evidenciado entre otros registros por el ardiente espíritu misional creado por san Francisco Javier en la India y en Japón, y luego desarrollado en China, Indochina y, por supuesto, en América, extenso campo de acción de esta vocación evangelizadora unida a la consolidación de las fronteras imperiales, tal como tempranamente lo señaló Bolton en un trascendente artículo.[6] Este camino de misiones fue abierto en el Perú por el padre Joseph de Acosta –enviado en 1572 por el general Francisco de Borja a Lima–, quien fue provincial jesuita entre 1576 y 1581 y acompañó, a veces contradictoriamente, el proceso organizativo institucional del virrey Francisco de Toledo, con quien se envolvió en una final confrontación.

Acosta colaboró estrechamente con el arzobispo limeño Toribio de Mogrovejo en el diseño de la institucionalización eclesial en América del Sur y fue protagonista principal en el planteamiento y diseño de las características fundamentales de la misión jesuítica en América. En el año inicial de su gobierno convocó la primera congregación provincial, reunión clave para lanzar la agenda evangelizadora ignaciana y reglar sus prácticas

[5] FABRE, Pierre Antoine, "Les premiers temps de la misión américaine de la Compagnie de Jésus à l'époque du généralat de Francisco de Borja", en Santiago LA PARRA & María TOLDRÁ (eds.), *Francesc de Borja (1510-1572), home del Renaixement sant del Barroc. Actes dei Simposi Internacional. Francisco de Borja (1510-1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco. Actas del Simposio Internacional* (Gandia, 25-27 d'octubre - València, 4-5 de novembre de 2010. Gandía, 25-27 de octubre - Valencia, 4-5 de noviembre de 2010), CEIC Alfons el Vell / Institut Internacional d'Estudis Borgians / Acción Cultural Española, Gandía, 2012, pp. 341-343; 347-349.

[6] BOLTON, Herbert E., "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *The American Historical Review*, Vol. 23, Issue 1, October 1917, pp. 42-61.

específicas en la materia y para debatir la controvertida cuestión de los colegios de indios nobles y la admisión en el sacerdocio de mestizos y criollos, de lo que Acosta fue propugnador y defensor cabal. Fue también asesor teológico y "figura emblemática" del Tercer Concilio Provincial del Perú, convocado y regido por el arzobispo Mogrovejo y reunido en 1582-1583, fundamental en la organización de la iglesia en el ámbito de América del Sur y para la formulación de la normativa y la práctica de la evangelización indígena, la confección de un catecismo unificado, la adopción de las lenguas vernáculas para la prédica, la regulación de la administración de los sacramentos y la extirpación de la idolatría, la primacía de la evangelización en la labor de los obispos y la necesidad de sus visitas pastorales, junto con la capacitación de los clérigos.[7] En los postulados y decisiones del Tercer Concilio Provincial se reconocen claramente tres vertientes: el reformismo tridentino de Toribio de Mogrovejo, el proyecto evangelizador americano del padre Acosta y la herencia de consolidación institucional del virrey Toledo.

La mencionada renovación historiográfica relacionada con la Compañía de Jesús también abrió paso a una revisión de la acuciante preocupación teológica presente en el texto fundamental de Acosta *De procuranda indorum salute* (terminado en 1576, publicado en Salamanca en 1588),[8] que varios siglos después se ha insertado en el paradigma evangelizador y pastoral

[7] LÓPEZ LAMERAIN, Constanza, "El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú", *Intus-Legere Historia*, Año 2011, Vol. 5, N° 2; la importancia de Acosta en la reunión en p. 58.

[8] MILLÁN ARROYO S.J., Simón, "El P. José de Acosta, S.J. (1540-1600) y la educación de los indios de América", *Theologica Xaveriana,* N° 108, Pontificia Universidad Xaveriana, Bogotá, pp. 353-372. El autor señala que el libro de Acosta sufrió "una serie de vicisitudes en el proceso de publicación, debido a la resistencia de la censura oficial que intenta y logra mitigar la agresividad y acritud de las denuncias sobre comportamientos y hechos de la conquista y represión llevada a cabo contra los indios", p. 354, censura que también se ensañó pasado un siglo y medio con la *Historia* del padre Lozano, como veremos más adelante.

de la teología de la liberación y que asimismo tiene derivaciones en los temas de la corriente de estudios decoloniales, aunque todavía no hayan sido desplegadas con amplitud, en particular una comparación más en profundidad de las experiencias coetáneas de Felipe Guamán Poma de Ayala y la de Acosta.[9] En *De procuranda* el pensador jesuita fundamentó una antropología natural positiva respecto de los indígenas, quienes para él son "ingeniosos, humildes, amantes de los buenos sacerdotes, obedientes, despreciadores del fausto y las riquezas, y lo que a muchos parece extraño, constantes cuando una vez han recibido la fe y la virtud seriamente y de corazón".[10] Considera a la educación como la llave de la evangelización, y al igual que sus seguidores pocos años después en Tucumán y Chile estima que la principal dificultad para la evangelización radica en la codicia y la violencia de los conquistadores en su trato con los indígenas. Asimismo, no acepta que pueda permitirse la esclavización, muerte o aniquilación de los bárbaros en guerra. Sin embargo, se presenta en Acosta un elemento fundamental de conciliación con el sistema colonizador español, ya que pese a negar la esclavitud de los indios acepta la encomienda y esto lo aleja de las posiciones mucho más radicales en la materia que sostendrán sus continuadores en la región del Tucumán. La noción práctica fundamental para la evangelización sostenida por el padre Acosta es que los misioneros aprendan las lenguas locales, se traduzcan los catecismos a dichos idiomas y se funden escuelas para la catequesis y la enseñanza en general, tal como lo estableció el Tercer Concilio Provincial de Lima.

[9] GARCÍA CASTELLÓN, Manuel, "*De Procuranda Indorum Salute*: salvación y liberación del indio en José de Acosta, S.J.", en *Inti*, n° 39, Primavera de 1994, University of Connecticut, Storrs. Otro comentario significativo del tratado *De procuranda indorum salute*: VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Simón, "El padre José de Acosta", *Thesaurus*, Tomo XLIV, Núm. 2, 1989, pp. 389-428.
[10] ACOSTA, José de, *Predicación del Evangelio en las Indias* [*De Procuranda Indorum Salute*], Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999, Libro I, Cap. XVIII, http://www.cervantesvirtual.com.

La experiencia de Juli, en las orillas del lago Titicaca, una misión asentada en 1576 a instancias de Acosta como provincial jesuita del Perú, ha sido calificada por la historiografía como una "misión-piloto", simiente de la excepcional experiencia histórica de las reducciones del Paraguay, Moxos y Chiquitos, Tarija, Tucumán y el Chaco y también ensayo inicial de un modelo distintivo de la evangelización jesuita entre los indios que luego adquirió universal relevancia. Las implicancias de esta experimentación misionera y el modelo de pueblo de reducción jesuítico no sólo ha sido objeto de notable atención historiográfica, sino que suscitó las influyentes reflexiones acerca de los desarrollos de la modernidad capitalista, el *ethos* barroco y las proposiciones respectos a una modernidad alternativa propuestas por el filósofo Bolívar Echeverría.[11] Recientemente, sin embargo, la práctica real en la experiencia de la misión de Juli ha sido cuestionada en sus supuestas excelencias como efectivamente fundacional del modelo misional jesuita, y reconsiderada más bien como un campo de pruebas y ensayos sobre el que las misiones paraguayas se construyeron evitando o superando sus errores y deficiencias. De esta manera la ejemplaridad de Juli habría sido en un sentido experimental, de aprendizaje, y lo que la historiografía jesuita habría hecho posteriormente fue idealizarla al dibujar un excelso "ejemplo" inicial, imaginado sobre la base de lo que realmente aconteció posteriormente en el territorio de Guayrá y otros (tampoco exento de idealización propagandística), o sea una proyección retrospectiva.[12]

[11] MORELLO S. J., Gustavo, "Catolicismo y modernidad latinoamericana. Una lectura desde Bolívar Echeverría", en Horacio CRESPO, Andrés KOZEL, Alexander BETANCOURT (coordinadores), *¿Tienen las américas una historia común? Herbert E. Bolton, las fronteras y la "Gran América"*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos - Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, México, 2018, pp. 531-579.

[12] GONZÁLEZ, Ricardo, "El Juli jesuítico ¿*Modelo* misional o *Proyección* historiográfica?", *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 2, N° 1, 2014, pp. 85-99.

De todos modos, la experiencia de Juli marcó profundamente a muchos de sus participantes a lo largo de décadas y fue referencial, formando una fuerte corriente de opinión fervorosamente vinculada a la actividad misionera y la empatía con los indígenas y su sufrimiento en la sujeción a los encomenderos, y de rechazo y repulsa a los abusos y explotación resultantes de la situación de conquista. Esta militancia indigenista se encontraba alentada también primariamente por la vocación misionera presente decididamente en la mayoría de los jesuitas que se trasladaba a América y dibujaba con fuertes trazos el modelo de práctica deseada por ellos, que encontraba su plena realización en la evangelización de gentiles y en las pruebas, riesgos y emociones que comportaba, el exaltado servicio "para mayor gloria de Dios" y hasta la posibilidad de un martirio glorioso.

El primer provincial de Paraguay, el padre Diego de Torres Bollo, fue rector de Juli entre 1582 y 1586, experiencia que influyó en toda su concepción misional y en el protagonismo y radicalismo de la orientación que dio en la provincia a su cargo respecto de la cuestión del servicio personal de los indígenas de encomienda, la promoción de intensos desarrollos evangelizadores en el sur de Chile, los valles calchaquíes, Chaco y Paraguay, cuya exaltación fue tal que finalmente desembocó en tensiones con el siguiente provincial, el padre Pedro de Oñate, e inclusive las insinuadas hasta con el general Claudio Aquaviva y su sucesor en 1615 Muzio Vitelleschi, ya mencionadas. Como bien dice Morales, el padre Torres dejó impreso en su modo de gobierno que la finalidad principal de la acción jesuítica tal como la definiera la primera congregación provincial del Perú de 1576 y la plasmara el libro de José de Acosta *De procuranda indorum salutem*, era la salvación de los indios. En la carta anua de 1609, Torres afirma que los incipientes frutos de la provincia son la consecuencia del compromiso con los principios de *De procuranda*…, ese "tratadillo que V.P. ha enviado (de procuranda nobis indorum salute) que hizo un

padre de esta provincia" le dice a Aquaviva, y que todos los religiosos a su cargo leen –le solicita al general que se imprima para "los nuestros que están en la Indias" –, y que como resume Morales del texto de la anua, las "bendiciones que la joven provincia recibía eran consecuencia de esta exclusividad del trabajo con el indio y el poco trato que los jesuitas dedicaban a los españoles".[13] Que *De procuranda*… fuese indicado como guía de la acción jesuita en Perú por el general Aquaviva es una muestra de su estilo sagaz de conducción de la orden, teniendo en cuenta las complejas relaciones, dificultades y desconfianza que Acosta se había granjeado con él en un momento político muy problemático de la gestión del padre Claudio como jefe de los jesuitas y sus relaciones con el papa y el rey Felipe II en los iniciales años de la década de 1590, aunque luego hubiese recobrado la confianza de su superior.

El inicio de la Compañía de Jesús en el Perú está atravesado de escrúpulos respecto a la licitud de la conquista y del comportamiento y las fortunas de los españoles allí, y estos resquemores fueron el punto de partida de un camino muy nutrido de controversias y conflictos con encomenderos, algunas autoridades de gobierno y eclesiásticas (incluido el virrey Toledo, y algunos gobernadores) y otros actores coloniales, en los que intervino hasta la Inquisición enjuiciando a algunos jesuitas, situación que se proyectó y prolongó durante las siguientes décadas en el Tucumán, Chile y Paraguay. Ya en 1568 el padre Bartolomé Hernández, convocado a pasar al Perú como confesor del virrey Francisco de Toledo, escribió al general Francisco de Borja:

[13] "Primera carta, del P. Diego de Torres, desde Córdoba del Tucumán. 16 de Mayo de 1609", en *DOCUMENTOS para la historia argentina*, Tomo XIX, *Iglesia. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*, [Edición de Carlos Leonhardt, S.J.] Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1927, p. 5; MORALES (ed.), *A mis manos*, 2005, p. 48*.

> […] y según me an escrito para ser confesor del virrey don Francisco de Toledo; y ame dado mucha pena ofrecérseme esta ocasión en la cual me parece que estoy obligado a representar a V.P. las dificultades que en ello siento; y por ser negocio tan grave y cosa que me parece que importa no sólo para mi quietud, sino también para mi salvación, he determinado representarlo, confiando en la mucha charidad y entrañas paternales que Nuestra Señora dado a V. P. para con sus hijos […]. Supuesto esto, sepa V.P. que yo desde que oí en Salamanca la Theología y oí tratar la materia de las cosas de las Indias del Rey despaña, y el trato con que entraron en ella los que en ellas están, y el que tienen los que allá tienen repartimientos y rentas de Indias, y los que de allá an traído haciendas, yo entendí entonzes de mis Maestros, que fue fray Domingo de Soto y fray Pedro de Sotomayor y de otros muy doctos, que avían entrado con muy mal trato; y los que tenían hazienda de allá y la traían adquerida con aquel trato, que la tenían con mucho peligro de sus conciencias. Y así lo determinaron en lo que leían y en muchos casos particulares, en los cuales yo les consulté. Y en particular tengo muy en la memoria un consejo que me dió fray Domingo de Soto, como muy mi padre y maestro, con quien yo tenía mucha amistad, consultándole si absolvería una persona que avía traído hazienda de Indias; y el consejo fue éste: Padre, tome mi consejo, y huya de estos indianos, si no quiere correr peligro de su alma. Desde aquellos tiempos y consejo, siempre me ha quedado grande temor de aquel género de gente; y por esta causa grande aversión a esta misión destas Indias […].[14]

Hernández dice a Borja que sólo la "sancta obediencia" lo llevará al Perú, "y meterme en negocios que según mi conciencia y opinión de lo que he estudiado, y de lo que he oído a mis maestros son tan peligrosos". Texto revelador de la aversión que ciertas sensibilidades y pareceres erigía contra los métodos y fortuna de los indianos hasta llegar a la angustia

[14] "Pater Bartholomaeus Hernandez Patri Francisco Borgiae, Matrito 28 Novembris 1568 - Romam", Doc. 50, en MONUMENTA PERUANA I *(1565-1575)*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 75, Monumenta Missionum, vol. VII, Antonius de Egaña (ed.), Romae, 1954, pp. 228-229.

por peligrar la salvación, y de la influencia de la escuela salmantina en el cuestionamiento de la licitud de la conquista y el justo título de soberanía española en las Indias.[15]

En 1574 el padre Juan de la Plaza, nombrado visitador de la orden en el Perú, intercambió con el general Mercuriano pareceres respecto del problema de la licitud de la conquista. En carta enviada desde Sevilla expresa a su superior "tengo cada día más dificultad" con este asunto, "ay cosas que no se pueden tolerar con buena consciencia, y no se pueden remediar ni hablar en ellos sin escándalo y sin provecho", al punto tal que de acuerdo a la lógica providencialista que comparte con todos sus compañeros el padre Plaza entiende que un naufragio sufrido en el inicio del viaje hacia las Indias y la necesidad de regresar a España para un segundo embarque fue una "disposición de Nuestro Señor" para tener tiempo de consultar al general respecto a las angustiosas dudas que lo asaltaban respecto a la presencia de los españoles en el Perú.[16]

[15] Debe señalarse aquí la importancia de las lecciones en la Universidad de Salamanca acerca de los títulos de legitimidad de la conquista de las Indias por los reyes de España, que constituyen la llamada escuela de Salamanca, y cuya más inmediata repercusión fue la aceptación de su influencia por el propio fray Bartolomé de las Casas. Estas lecciones tienen su punto culminante en *De indis* (1539) de Francisco de Vitoria donde primero cuestiona los títulos a la posesión de América por parte de España, aunque luego acepta las realidades de la acción colonizadora como legítima, lo que crea un escenario ambiguo donde puede desarrollarse la deseada evangelización. Esta tradición salmantina de defensa del indígena se ha desarrollado a lo largo de siglos en múltiples vías y formas y continúa vigente en la actualidad; las posiciones jesuitas en el Tucumán del temprano siglo XVII participan de ella con filiación directa y plena conciencia, siendo esto evidente en el padre Diego de Torres. Un trabajo pionero en marcar la importancia y continuidad secular de esta corriente indigenista: FRIEDE, Juan,"Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI", *Revista de Historia de América,* N° 34, Diciembre 1952, pp. 339-41, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

[16] "Pater Ioannes de la Plaza Patri Everardo Mercuriano. Hispali 12 Februarii 1574 –Romam", Doc. 144, en MONUMENTA PERUANA I, 1954, pp. 605-606.

En carta posterior también enviada desde Sevilla, Plaza expresó más explícitamente su duda fundamental:

> La dificultad principal que yo tengo, y en lo que deseo más resolución, no es tanto en negocios de agravios de particulares, porque éstos más fácilmente se pueden remediar, o dissimular. El lo que yo deseo satisfactión es en el punto principal del señorío y dominio universal de aquellas Reinos, porque estando éste llano, todo lo demás es fácil de allanar. Y aunque yo veo que ay muchas causas que dan justo título [Egaña señala aquí una referencia implícita de Plaza a Vitoria y su *De indis*], yo las he procurado saber, y hasta aora no he hallado quien enteramente me satisfaga.[17]

A lo que el general Mercuriano respondió:

> Lo tercero, […] podrá consultar estas difficultades con los Padres que están en el Perú, y principalmente con el Padre Joseph de Acosta, que las tendrá más de cerca vistas y estudiadas. Añádase que, aunque aya algunas cosas en los conquistadores, y otros del Perú que no parezcan excusables, no por eso la Compañía dexará de tener mucha materia de emplearse con mucha gloria de Nuestro Señor. No conviene poner miedo a nuestros operarios, pues con seguridad pueden emplearse en muchas cosas conforme a nuestro Instituto, y en este particular que ay en el Perú se hallará en todas las partes del mundo.

Y le ordena:

> Adviértase últimamente que el principal fin de la misión de V. R. [la función de visitador] es para entender y referir, y aunque tuvieze juicio firme que no convenía estar la Compañía por allá, no debe dar parte de este juicio a ninguno, sino avisar acá de su parecer, con las razones que tiene S. R. para ello.[18]

[17] "Pater Ioannes de la Plaza Patri Everardo Mercuriano. Hispali 30 iunii 1574 – Romam", Doc. 158, en ibídem, p. 648. El padre Juan de la Plaza (1527-1602) ocupó diversos cargos en la Compañía en Europa, tuvo la confianza de los generales san Francisco de Borja y Everardo Mercuriano, fue visitador en Perú, y luego en Nueva España, desde 1579.

[18] "Pater Everardus Mercurianus Patri Ionni de la Plaza. Roma Aprili 1974", Doc. 153, en ibídem, pp. 632-633.

Finalmente, en una nueva carta, el general resume concisa y tajantemente:

> Acerca del punto principal del señorío y dominio universal de las Indias, deseo mucho que V.R. dexe las dubdas que se les offrecen, pues no ay que dubdar en ello, aviéndose ya determinado y reconociendo el mundo como legítimo señor al Rey.[19]

Así, Mercuriano sostiene su argumento en el consenso universal acerca del hecho ya consumado e irreversible que significaba la conquista, adoptando una perspectiva pragmática y planteando el enfoque de no regirse por la idea de que los estados deben cumplir con la perfección moral exigible a los individuos. El general prosiguió así la línea ya trazada por su antecesor Francisco de Borja, y el sucesivo enfoque de ambos generales puede ser referido más a las contradicciones entre una ética acorde con las convicciones y otra de acuerdo a las responsabilidades, el célebre dilema weberiano, que a una aceptación cínica de las realidades del poder por parte de la máxima autoridad ignaciana en Roma como superficialmente podría deducirse.

La controversia jesuita al servicio personal de los indios en Chile, Tucumán y Paraguay narrada por el padre Lozano

La cuestión del servicio personal se formuló como el asunto central de la construcción y desarrollo de la Compañía en su provincia del Paraguay, que abarcaba el Tucumán, Río de la Plata, Paraguay, misiones de Chiquitos y Guayrá, y, en un primer período, Chile, separado como vice-provincia autónoma en 1625 y convertida definitivamente en provincia singular en 1683. La importancia de este asunto se registra en

[19] "Pater Everardus Mercurianus Patri Ionni de la Plaza. Roma 7 Septembris 1574 – Hispalim", Doc. 162, en ibídem, p. 659.

las primeras cartas anuas, en las crónicas de la orden –en su fuente fundamental, la *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* del padre Lozano, ocupa un lugar principalísimo– y fue retomada por la historiografía jesuita del siglo pasado a partir del clásico libro del padre Antonio Astrain.[20] Hace ocho décadas el también jesuita Joaquín Gracia abordó la cuestión de la confrontación de ignacianos y encomenderos en torno al servicio personal de los indígenas, como la materia más importante a atender en los primeros tiempos de la nueva provincia del Paraguay y en la que tuvo especial protagonismo el provincial, padre Torres Bollo. Con el aporte de buena información, la narración de Gracia se despliega en el registro apologético de la historiografía jesuita de la época, la confrontación es narrada en un tono épico de cruzada en defensa de la justicia y lucha contra los abusos, coronada por un triunfo completo con el corolario de que "a la Compañía de Jesús cúpole buena parte de este triunfo, como le cupo buena parte de la lucha".[21]

Casi un siglo y medio después de los sucesos el padre Lozano abre la clásica narración de su *Historia* con un intencionado pórtico: describe la provincia del Tucumán para 1586, año de la primera misión jesuita, como asolada por la rudeza de los indios y la disolución de costumbres y continuos abusos a la población indígena por parte de los españoles, escasísima además de atención religiosa por falta de sacerdotes. Las encomiendas entregadas a los conquistadores estaban completamente desnaturalizadas en su modelo ideal de justicia y equilibrio benevolente de prestaciones y contraprestaciones

[20] LOZANO S.J., Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, Madrid, Tomo primero, MDCCLIV; Tomo Segundo, MDCCLV; ASTRAIN, *Historia*, 1913, IV, Libro Tercero, "Misiones", Capítulo X, "La cuestión del servicio personal", pp. 644-667.

[21] GRACIA S.J., Joaquín, *Los jesuitas en Córdoba*, Espasa Calpe-Argentina, Buenos Aires, 1940, Cap. VI, "Los jesuitas defienden a los indios contra el servicio personal", pp. 75-86, cita p. 86.

entre encomendero e indios sujetos; la realidad era la extrema explotación del trabajo de los indígenas en la extracción de miel, cera y brea en los bosques, en el hilado y tejido en los obrajes, y su ocupación en muchas otras tareas productivas, provocada por la codicia de riquezas, acentuada rapiña motivada también por la ausencia de minerales preciosos, además de los abusos generados por la lascivia de los españoles, que habían perdido todo freno.[22] El gobernador Gonzalo de Abreu había dictado en 1576 unas ordenanzas para remediar estos males, pero paradójicamente habían ocasionado un efecto contrario de fortalecer la injusticia. Obstáculos para el matrimonio, embriaguez en las fiestas en los indígenas, vidas libertinas entre los españoles eran el resultado de esta "insaciable codicia de las riquezas", falta de modestia y vidas en escándalo. La llegada de la Compañía era "el remedio de tamaña miseria" provista por el Cielo, lo que define desde el inicio el mesianismo providencialista de la concepción historiográfica de Lozano:

> […] compadecida de tantas miserias la bondad Divina, se dignó misericordiosa de disponer el remedio, que avia decretado desde la eternidad su sabiduria infinita, moviendo eficazmente el corazón del Ilustrisimo Señor D. Fray Francisco Victoria, de la esclarecida Orden de Predicadores, Obispo tercero del Tucumán, á solicitar la venida de la Compañía a su Diocesis; porque en ella libraba el descargo dé su conciencia, y el remedio de sus descarriadas ovejas.[23]

En el volumen segundo, Lozano refiere los orígenes de la institución de la encomienda, la lucha contra la cual es el motivo principal de toda la narrativa épica jesuítica que él emprende, señalando las dudas iniciales acerca de la licitud de la encomienda –una Cédula Real de Carlos V fechada en Valla-

[22] LOZANO, *Historia*, MDCCLIV, Tomo I, Libro I, Cap. I, "Estado lastimoso de la provincia del Tucumán, quando entrò en ella la Compañía de Jesus", § 2 y 3, pp. 2-3.
[23] Ibídem, Tomo I, Libro I, Cap. II, § 1, p. 5.

dolid el 20 de junio de 1523 llegó a prohibirla– y una vez aceptada y generalizada se vedó el servicio personal de los indios encomendados en las célebres Leyes Nuevas de 1542, que desataron tanta oposición entre los conquistadores e iniciales pobladores hispánicos, particularmente en el Perú. La codicia y ambición de los encomenderos, tal como lo plantea el cronista, hicieron que se entablase

> […] un dominio casi despotico, y ciertamente tirano sobre los pobres Indios, porque eran obligados, sin distincion de sexos, ni edades, à servir à sus Encomenderos, desde que podían comenzar a trabajar, hasta que morían, sin adquirir cosa para sì, ni esperar alivio de los que tiraban à exprimirles todo el jugo, para aumentar su torpe ganancia en todo género de granjerìas […] y esto era lo que llamaban *servicio personal*, con el qual quedaba esta gente, libre por naturaleza, de la misma condicion, que los esclavos de Guinèa.[24]

Esta fue la causa de la absoluta miseria material y moral de los indígenas de encomienda en el Tucumán causada por el servicio personal a sus patrones españoles, que destruía el tejido familiar y social, ahuyentaba a los indios de la civilización y las prácticas cristianas, los empujaba a la embriaguez y a las más disolutas costumbres sexuales y ocasionaba dificultades para la predicación, desatando la resistencia y la guerra. Dice la *Historia*:

> De aqui naciò, que por evitar los rigores intolerables de esta opression, mejor la llamaremos *esclavitud*, y asegurar su natural libertad, se revelò contra los Españoles, y sacudió el yugo pesado de tan tyranico dominio la mayor parte de los Indios Chilenos, y en la Provincia del Tucumàn los Calchaquíes, Pulares, y Diaguitas, como en la del Paraguay las Naciones circunvecinas à la Capital, quales eran Guaycurùs, y Paranàs, y en el Rio de la Plata los Frentones, ó Abipones, rehusaban sujetarse al imperio español, porque en vez de usarse con ellos de benignidad, y blandura, que encomendaban encarecidamente nuestros Monarcas, se les oprimia con la dureza intolerable de este servicio.

[24] Ibídem, Tomo II, Libro V, Cap. V, § 5, pp. 48-49.

> Y si algunas Naciones se les combidaba à hacerse Christianos, desechaban con pertinacia este brindis respondiendo a los Predicadores, que el Christianismo era el camino más cierto para perder la libertad natural, y quedar esclavos de los Europeos. Y los que avian yàentrado en el rebaño de la Iglesia, al ver, y tocar por experiencia semejantes tyranías, se descarriaban lastimosamente, o apostatando de la religión, ò retirándose à tales escondrijos que no se les podía dar el pasto saludable de la Doctrina Christiana. Unos se ponían en salvamento en las quebradas mas fragosas de los montes, y serranìas, otros en las breñas mas incultas de los bosques, y no faltaban muchos, que se assegurassen en pantanos, ò lagunas, por alexarse de sus Amos, y Encomenderos, escogiendo entes acabar brevemente la vida en lugares mal sanos, que vivir una larga muerte en las miserias de la dura servidumbre.[25]

En las estaciones iniciales de la provincia del Paraguay, el primer provincial padre Torres, llegado ya a Chile después de haber entrado en el Tucumán al venir de Lima, orientó una misión al Arauco sublevado y en guerra, y precisó su argumento principal: el servicio personal de los indios de encomienda gravaba la conciencia de los españoles que lo utilizaban, impedía la conversión de los indios infieles atemorizados por la perspectiva de perder su natural libertad en dicho servicio y eran causa de la ruina espiritual de los indios ya cristianizados que caían en la apostasía para huir de su explotación extrema.[26] Para Lozano el servicio personal es esclavitud, lisa y llana. Las disposiciones reales prohibiéndolo habían sido reiteradamente no obedecidas o burladas en detrimento de los indígenas, como el caso de la interdicción de residencia de los titulares de encomienda en los pueblos encomendados, quienes habían suplantado su presencia por la de *pobleros* o *mayordomos*,

> […] gente baxa, y muchos de ellos foragidos, que vivian entre los Indios sin dios, y sin ley, y por sacar algún emolumento, apuraban

[25] Ibídem, §§6 y 7, pp. 49-50.
[26] Ibídem, § 4, p. 47.

las fuerzas, y paciencia, de los Indios, è Indias, y les hacían enormes agravios,

y el religioso madrileño añade que por eso tiempo después el visitador Francisco de Alfaro prohibió severamente su presencia en los pueblos.[27]

Apoyado en estos fundamentos, la historia de esta confrontación por el servicio personal entre encomenderos y jesuitas en el Chile, Tucumán y Paraguay fue pormenorizadamente narrada por el Padre Lozano en la susodicha *Historia*, extensa crónica de la presencia jesuítica en esa región desde la llegada de los iniciales enviados, la constitución de la provincia *Paraquaria* y el gobierno del primer provincial padre Diego de Torres Bollo hasta 1615, misma que se constituyó en el texto canónico de la tradición historiográfica jesuita para estas tierras.[28] Pedro Lozano, nacido en Madrid en 1697 y muerto en Humahuaca en 1752, radicado en la estancia jesuítica de Santa Catalina en Córdoba e historiador "oficial" de la Compañía en el momento de su mayor esplendor y poder, dedicó prácticamente toda su vida adulta a la elaboración histórica; la corporación le otorgó todas las facilidades para acceder a la información documental proveniente de sus archivos, entre otras la fundamental recogida en las cartas anuas y también dispuso de una tradición oral muy rica, así como la posibilidad de recorrer los escenarios en los que actuaron los jesuitas.[29]

[27] Ibídem, § 6p. 49.

[28] Además de la *Historia*, que se detiene en 1615, Leonhardt considera que una continuación o "complemento utilísimo" de esta obra son las cartas anuas redactadas en latín por el mismo Padre Lozano, de los años 1720 a 1730, de 1730 a 1735 y de 1735 a 1743, LEONHARDT S. J., P. Carlos, "El P. Pedro Lozano (S.J.), historiador rioplatense. Nuevas noticias para su biografía", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Año III, N° 23, enero-marzo de 1925, Buenos Aires, pp. 226-232.

[29] Ibídem, pp. 201-213. Del uso de la tradición oral y documentos archivados por la orden da cuenta el mismo padre Lozano reiteradamente, en diversos pasajes de su obra.

La construcción de una historia oficial fue una gran preocupación de la Compañía, a tal punto que la de historiador de la Provincia fue una de las altas dignidades del Paraguay ignaciano. [30] Antes que Lozano, hubo dos encargados del oficio que no lograron el cometido: el padre Pedro Cano, quien dejó algunos capítulos escritos y redactó las cartas anuas entre 1690 y 1700 y el padre Juan Bautista Peñalva, quien fue entretenido en la Universidad de Córdoba en la cátedra de Sagrada Teología y nunca abordó su encargo. Lozano mismo traza estos antecedentes en el prólogo de su obra, y además reconoce su deuda con los trabajos anteriores de los padres Juan Pastor y Nicolás del Techo. El primero, dejó a su muerte en 1658 dos tomos en folio, inéditos –"ignoro el motivo, por què no se dieron a la Prensa" y el destino de su historia, desalentador para futuros seguidores, "fuè estar arrinconada en un Archivo, si no comida de polilla, puesta à lo menos en casi total olvido". El segundo, no muy apreciado por Lozano, "valiòse mucho de ella, ò en la mayor parte", escribió su obra en latín, y con él polemiza fuerte y frecuentemente.[31]

Lozano hizo de la cuestión de la lucha contra el servicio personal de los indios la nervadura de su historia, el relato fundacional de una épica, organizó un pasado glorioso signado por la protección divina y lo proyectó con enorme fuerza. Las consecuencias de esas acciones en pro de los indígenas y la influencia de ese relato sigue siendo hoy, se entiende que a través de mediaciones múltiples, un argumento poderoso en la historiografía, la ideología religiosa e, inclusive, en la práctica política de grupos indigenistas. Los estudios históricos de Lozano han sido incluso calificados como "la obra fundamental de la historiografía argentina, la obra histórica más valiosa que poseen los pueblos rioplatenses", afirmación

[30] CARDOZO, Efraim, *Historiografía Paraguaya*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, Historiografías, V, México, 1979, p. 270.

[31] LOZANO, *Historia*, MDCCLIV, Tomo I, Prólogo, fechado el 11 de junio de 1745.

que aunque excesiva describe bien su importancia como fuente imprescindible para los estudios coloniales hasta hoy y como fundamento de la en su momento influyente corriente hispanista católica de los historiadores argentinos.[32]

La *Historia* fue terminada por Lozano a mediados de 1745, pero su publicación fue demorada por el lento trámite de las aprobaciones y licencias, alargadas por los censores jesuitas con el pretexto del estilo difuso y lo extenso del trabajo. Por fortuna, señala Furlong, finalmente los cortes en el relato con los que amenazaron no se produjeron y se cuenta con el escrito completo en su edición príncipe de Madrid, 1754 y 1755.[33] En realidad la "severidad de la censura de sus obras por parte de la Compañía", como subraya Leonhardt,[34] ejercida sobre este trabajo y mucho más radicalmente respecto de la *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* que no fue editada sino hasta 1873 por Andrés Lamas después de un accidentado recorrido de su manuscrito, no parece haber sido sólo un problema formal sino que posiblemente entrañó cuestiones políticas de peso, relacionadas con su decidido contenido crítico respecto de los conquistadores, a su codicia y crueldad, como afirma Azara y retoma luego Adán Quiroga.[35]

[32] FURLONG, S.J., Guillermo, *Escritores coloniales rioplatenses. Pedro Lozano, S.J., y sus "Observaciones a Vargas" (1750)*, Librería del Plata, Buenos Aires, MCMLIX, p. 5. Y justifica así esta aseveración: "Guevara lo plagió; Azara, aunque a remolque, se vió precisado a seguir su estela y saquearle, aunque muy embozadamente; Funes apenas se aparta de su lado; López, Madero, Larrouy, Toscano, Quiroga, Lafone Quevedo, Carbia, Cabrera, Levillier, Torre Revello, Molina, Sierra, y cuantos han escrito y escriben sobre temas históricos argentinos han tenido que acudir a los voluminosos infolios del venerable jesuita madrileño", pp. 5-6.

[33] Ibídem, pp. 75-76.

[34] LEONHARDT, "El P. Pedro Lozano (S.J.)", 1925, p. 202.

[35] FURLONG, *Escritores*, MCMLIX, pp. 27-28, conjetura acerca de estas censuras a los escritos de Lozano, pero no las desestima. Ya anotamos lo mismo respecto, siglos anteriores, a Acosta y Fray Alonso de la Vera Cruz. Aunque Lozano, al menos en su obra tal como nos llegó, no alcanza la

Este texto fundacional, que fue una fuente importante de Gregorio Funes en su *Ensayo de la Historia Civil del Paraguay, Buenos-Ayres y Tucumán* –obra inaugural de la historiografía argentina– debe ser tenido en cuenta en dos niveles. El primero, la información directa que brinda; el segundo, el de la construcción de un relato épico-apologético que servía a los intereses jesuitas del siglo XVIII y que luego, discretamente, sin que sea citado en demasía, constituyó la base de todo un esquema de interpretación de la acción jesuítica en la colonia. Por eso mismo, la crónica de Lozano recibió una severa crítica de parte del historiador liberal Diego Barros Arana, para quien la narración del religioso destinada a "exaltar los esfuerzos de los jesuitas y en especial del padre Torres en favor de los indios" es difusa, cae en una vaga generalización y adolece de errores evidentes; muchas veces no se apoya en documentos o lo hace solamente sobre documentación jesuita, y muestra que su "gusto por hallar en todas partes prodigios y milagros, gusto que domina en las crónicas de las órdenes religiosas, lo lleva a inventar un orden imaginario en la sucesión de ciertos acontecimientos".[36]

El relato de la *Historia* es pormenorizado. Según el cronista el iniciador de la impugnación del servicio personal en el periodo inaugural de la provincia del Paraguay fue un acaudalado hidalgo portugués avecindado en la región, Juan de Salazar, que lastimado por el maltrato y la explotación de los indios decidió dedicar su esfuerzo y fortuna a acabar con esa gravosa carga. Viajó con ese fin a España "casi à los principios del siglo pasado" dice Lozano (¿1600-1601?) y con asidua presencia en la corte de Madrid presentó a Felipe III

radicalidad conceptual de aquellos respecto de la licitud de la conquista y del orden colonial.

[36] BARROS ARANA, Diego, *Historia general de Chile*, Tomo tercero, *La Colonia desde 1561 hasta 1610 (Continuación)*, Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2ª edición, 2000, [1ª ed, *Historia jeneral de Chile*, III, 1884], Parte tercera, Cap. vigesimosegundo, § 6, p. 371, nota 39.

diversos memoriales con esa finalidad que iniciaron el difícil y demorado trámite burocrático en el Consejo de Indias. En esos trances, se encontró Salazar en la corte con el padre Diego de Torres Bollo, quien en diciembre de 1600 había sido nombrado procurador de la Provincia jesuítica del Perú y atendía los asuntos a su cargo; el jesuita se sintió profundamente interpelado por la gestión de Salazar en pro de los indios, lo animó a continuar con sus esfuerzos y le presentó a varios otros miembros de la orden influyentes en la corte de Felipe III para que lo alentaran en su cometido y procurasen agilizar sus trámites. De todos modos estos habían tardado ya unos dos años (esto permite suponer según el relato de Lozano que el encuentro entre Salazar y Lozano se produjo en la segunda mitad de 1603; antes de esa fecha el padre Torres se encontraba en Roma y en marzo de 1604 en Sanlúcar de Barrameda listo para partir a América).

Finalmente, en relación a este asunto del servicio personal de los indígenas de encomienda, en 1605 Felipe III decidió crear una Real Audiencia en Santiago de Chile –quedó definitivamente instalada en 1609– según Lozano "para remediar las vexaciones, y servidumbre de los indios de Chile".[37] El proceso de creación de la audiencia de Santiago fue por supuesto más complejo de lo que argumenta el cronista jesuita. La primera audiencia existente en Chile, asentada en Concepción, funcionó entre 1565 y 1575 y el buen tratamiento y el respeto para la condición de libres de los indígenas fueron una de las razones más destacadas para su establecimiento, según estipulaban las Leyes Nuevas de 1542.[38] Una vez suprimida hubo de inmediato numerosas voces de pobladores solicitando su reposición. El pedido que realmente resultó eficaz,

[37] LOZANO, *Historia*, MDCCLV, Tomo II, Libro V, Capítulo V, § 8, p. 51.

[38] Sobre la primera audiencia del reino de Chile, cf. BARROS ARANA, Diego, *Historia general de Chile*, Tomo segundo, Editorial Universitaria / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2ª edición, 2000, [1ª ed, *Historia jeneral de Chile*, II, 1884], Parte tercera, Cap. tercero, § 5 y 6, Cap. cuarto, § 1 y 2, pp. 279-287.

más allá de las alegaciones de Lozano, fue el del virrey Luis de Velasco quien requirió una audiencia en Chile a Felipe IV en 1603, siendo su argumento principal la mejor gestión del gobierno en la costosa situación de guerra prolongada en la frontera del Arauco –este tema será esencial respecto al asunto del servicio personal– y también, y no contradictorio, favorecer el poblamiento de la colonia. Alguna investigación reciente no menciona la cuestión del servicio personal de los indígenas como causal de creación de la audiencia –el argumento decisivo en el ánimo del rey según Lozano–, ni hace tampoco alusión a las gestiones de Salazar, lo cual no las excluye sin duda, pero la omisión relativiza que haya sido desencadenante en la voluntad real de la erección del tribunal.[39] Junto con la creación de la audiencia, y en orden a los asuntos acerca de la supresión del trabajo forzado indígena, el rey acordó enviar como visitador al presidente de la Real Audiencia de Charcas, Alonso Maldonado de Torres, o a un oidor si se encontrase impedido, para revisar dicha cuestión en Tucumán, Rio de la Plata y Paraguay, visita ordenada por real cédula del 27 de marzo de 1606, y origen de la afamada gestión del oidor Alfaro unos años después y sus célebres ordenanzas.

Un tiempo antes de estas decisiones, y agotados sus recursos, regresó Salazar a América a comienzos de 1604, encontrándose nuevamente con el padre Torres en Panamá, quien se encaminaba a Lima a fundar la provincia jesuita del Paraguay a su cargo como provincial, gestión que se vio demorada por desinteligencias en la capital del virreinato con los responsables de la provincia jesuita peruana respecto a la decisión del padre Aquaviva de dividirla. Seguramente ambos intercambiaron sus convicciones respecto al rechazo del servicio personal y la confrontación con los encomenderos. Llegado

[39] BARRIENTOS BRANDON, Javier, *La real Audiencia de Santiago de Chile (1605-1617). La institución y sus hombres.* http://www.larramendi.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000180. Consulta: 7/7/2019.

al Tucumán Salazar sufrió intensa hostilidad por parte de los titulares de encomiendas, a tal punto que tuvo que retirarse a Chile, y en el viaje por Cuyo los encomenderos de la ciudad de San Juan lo confrontaron con animosidad. Sin embargo, la nueva audiencia de Santiago instalada en 1609, apreció los pergaminos abolicionistas de Salazar y lo nombró juez comisario con plenos poderes para desarraigar el servicio personal en Cuyo; sin embargo, al llegar a San Juan murió súbitamente, sospechándose fuese envenenado, como lo asevera Lozano.[40]

En la épica de la Compañía de Jesús la cuestión del servicio personal se convirtió en un tema central a partir del encuentro de Salazar con el padre Torres que desató su protagonismo en este asunto, ya que como bien recoge Lozano el futuro primer provincial de Paraguay se sintió "avergonzado, de que un hombre seglar se le huviesse adelantado en tratar essa materia importantissima al Divino servicio".[41] Sin mayor precisión, Lozano indica que el general Aquaviva se enteró de que la Compañía había recibido a través de donaciones algunos indios de encomienda que servían en las casas de Santiago de Chile, Córdoba y Santiago del Estero y –aunque Lozano aclara que el trato que recibían de los jesuitas era "muy diferente" al que daban los seglares y que además no trabajaban sus mujeres e hijos– ordenó al provincial una consulta con los "Padres más doctos, y expertos del Colegio de Lima" acerca de la licitud de este servicio y la necesidad de quitarlo. Indicó también al padre Torres que asistiese a dicha consulta, y que luego procediera de acuerdo con el resultado en la nueva provincia que tendría a su cargo.[42]

En la consulta se tomaron en cuenta diversos pareceres anteriores. El antecedente preliminar fue una junta de teólogos y juristas convocada por el primer arzobispo de Lima

[40] Las noticias sobre Juan de Salazar, las sospechas sobre su muerte y la apología de su compromiso con los indígenas en LOZANO, *Historia*, MDCCLV, Tomo II, Libro V, Cap. V, § 8 y 9, pp. 50-51.
[41] Ibídem.
[42] Ibídem, § 9, pp. 51-52.

Fray Gerónimo de Loayza, de la orden de Predicadores, que decidió que el servicio personal era injusto y no se podía permitir con sana conciencia. El siguiente fue un breve tratado que condenó el servicio personal tal como se lo practicaba en Chile, escrito en 1559 por el provincial de los dominicos de Chile maestro fray Gil González de San Nicolás en el monasterio de esa orden en Santiago. Un tercer antecedente, referido a Paraguay y Río de la Plata fue el dictamen de los lectores del convento de San Francisco de Lima que afirmaron en 1598 que el servicio personal era contra todo derecho. Se conformaron con ello los lectores del convento de San Agustín de la misma ciudad y lo suscribieron los franciscanos del Paraguay; también, y fue el cuarto antecedente tomado en cuenta, dictaminaron de la misma manera los teólogos del Colegio jesuita de Lima consultados por el virrey Luis de Velasco acerca del servicio personal tal como se ejercía en el Tucumán, y los lectores del convento del Rosario de Lima, de la orden de los Predicadores.[43] Al respecto, los jesuitas residentes de la provincia de Tucumán comentaron:

> Si los dichos Padres (de la Consulta de Lima) tuvieran la experiencia de esta Governacion, que tenemos los que estamos en ella, apretàran mas el parecer, porque el servicio personal, que en ella se usa, ha sido causa de la ruìna de los Indios, y de que no tengan doctrina , y lo es de que los Indios Infieles no se quieran convertir, y por el mismo caso de que los Españoles, que tienen el dicho servicio personal, y los Governadores, que lo han permitido, tengan muy gravadas sus conciencias: y como en la mayor falta de los Indios, y mayor carga de los Españoles, es mayor el daño que reciben, la destruicion de la Governacion serà muy en breve, y; assi también es mayor la culpa cada dia de los que tienen este servicio personal, y de los que pudiéndolo remediar, no lo hacen; y el remedio, quanto mas se difiere, mas se impossibilita.[44]

[43] Ibídem, p. 52.

[44] Documento transcripto por Lozano en ibídem, § 10, p. 53.

El primer episodio: Chile

El primer escenario de esta confrontación fue Chile. La inauguración de la nueva audiencia agitó la cuestión del servicio personal que tanto afectaba a los encomenderos. Barros Arana, en su clásica historia de Chile, sintetizó claramente los dos partidos enfrentados en el conflicto. Por un lado, los intereses de los encomenderos, convencidos de que la supresión del trabajo servil implicaría necesariamente la ruina de la capacidad de producción de sus haciendas, ya que al eximir a los indios del trabajo obligatorio regresarían a la indolencia y la ociosidad, y ni siquiera podrían pagar el tributo fijado a cambio de su trabajo. Además, las estancias rendían tan poco que no podrían utilizar trabajadores asalariados sin arruinarse. Por otra parte, el sistema de explotación era tan abusivo y despiadado que una amplia corriente de opinión, las órdenes religiosas y la Iglesia secular estaba a favor de eliminar el trabajo coercitivo, haciendo cumplir la abundante e ineficaz legislación emitida en sucesivas décadas por la autoridad real. Esta era la corriente que había trabajado a lo largo del siglo XVI y tenido una gran influencia en la formulación de esa prolífica legislación abolicionista, cuya piedra de toque habían sido las Leyes Nuevas de 1542. Legislación que no se cumplía en amplios territorios del imperio español, particularmente en las áreas de frontera, y específicamente para nuestros propósitos en Tucumán, Paraguay, Rio de la Plata y Chile. Hasta la llegada del padre Torres a Chile, la última actualización de esa sucesiva legislación había sido la cédula real de Felipe III del 24 de noviembre de 1601 prohibiendo una vez más ese régimen de trabajo forzado, bajo pena de pérdida de la encomienda si se infringía la disposición.[45]

[45] Un panorama general del contexto de la guerra del Arauco y la actuación de los jesuitas, su rechazo al servicio personal y la estrategia defensiva del padre jesuita Luis de Valdivia en BARROS ARANA, *Historia general*, 2000, Tomo tercero, Parte tercera, Cap. vigesimosegundo, § 6, pp. 355-377; BARROS ARANA, Diego, *Historia general de Chile,* Tomo cuarto, *La colonia de*

Los sucesivos virreyes Luis de Velasco (1596-1604), conde de Monterrey (1604-1606) y marqués de Montesclaros (1607-1615) fueron proclives a aplicar la legislación real en la materia; en Santiago de Chile el obispo era del partido de los abolicionistas, al igual algunos superiores de las órdenes religiosas y, por supuesto, cuando arribó a Santiago se sumó el provincial jesuita padre Diego de Torres, que se convirtió en su principal impulsor. El gobernador Alonso García Ramón, que había llegado del Perú contrario al servicio personal de acuerdo a las instrucciones recibidas del conde de Monterrey, había cambiado de bando por influencia de los encomenderos. La flamante Audiencia "llegaba en esas circunstancias; y según sus instrucciones debía dar cumplimiento inmediato y eficaz a las disposiciones que el Rey había dictado sobre la materia", lo que coincide con la fundamentación de la creación de la Audiencia santiaguina propuesta por Lozano.[46]

La situación de la colonia era difícil, siendo el principal problema la insurrección indígena del Arauco y la guerra muy prolongada y costosa que imponía, un entorno similar al del Tucumán con los insurrectos indígenas calchaquíes, y en Paraguay con los guaycurús y demás etnias hostiles alrededor de Asunción. En Chile, la cuestión de la licitud de la esclavitud de los indígenas apresados en la guerra agitó la discusión, habiendo partidarios de la misma y aún de medidas de exterminio extremo. Finalmente, Felipe III la aprobó, por Real Cédula del 26 de mayo de 1608, para hombres y mujeres, exceptuando niños, que sin embargo podían ser encomendados hasta los veinte años de edad.[47]

1610 a 1700, Editorial Universitaria / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2000, Parte cuarta, Cap. primero, § 7, 8, 9, 10, pp. 21-33.

[46] Ibídem; BARROS ARANA, *Historia general*, 2000, Tomo tercero, Parte tercera, Cap. vigesimosegundo, § 6, p. 369.

[47] Ibídem, pp. 369-370.

El conocimiento de que la audiencia creada en 1605 estaba instruida por el rey de terminar con el servicio personal indígena agitó a los encomenderos que lograron se convocase a un cabildo abierto en Santiago, realizado el 17 de agosto de 1607, con asistencia de todas las autoridades civiles y eclesiásticas, los superiores de las órdenes religiosas y los vecinos de mayor relevancia. La discusión fue hábilmente dirigida hacia el punto de que la supresión del servicio personal haría que los indígenas regresasen a sus prácticas sociales y religiosas anteriores a la instauración del poder español. Los pareceres de los encomenderos y de muchos religiosos fueron desfavorable a la misma y crearon así un antecedente para ejercer presión sobre los oidores cuando se constituyese efectivamente la Audiencia. Y esto ocurrió tal como ese bando lo había programado, después de muchas dilaciones a las que no fue ajena la parsimonia del gobernador García Ramón, ya que en el acuerdo del 28 de septiembre de 1609 tomado por los oidores presididos por el gobernador

> […] dijeron que mandaban y mandaron que en todas las provincias de este reino y gobernación *se quite el servicio personal de mujeres, así casadas como solteras, y de los varones menores de dieciocho años*, que es la edad en que están obligados a tributar conforme a las ordenanzas de Su Majestad, y que los dichos indios gocen con la libertad de sus mujeres y los hijos menores de la dicha edad, sin que puedan ser apremiados (las mujeres y los hijos) a servir a nadie contra su voluntad.[48]

Como bien señala Barros Arana, este acuerdo de la audiencia volvía letra muerta la orden real de suprimir el servicio personal, como tantas veces había ocurrido con anterioridad, y la sensación de desobediencia era tal que el gobernador envió al Rey una carta explicando, a guisa de disculpa por la decisión del tribunal, la presión recibida por parte del "Obispo, los prelados y hombres graves de las órdenes, cabildo eclesiástico y seglar, personas antiguas, de ciencia, experiencia y

[48] Cit. en ibídem, p. 371. Subrayado mío, HC.

conciencia, letrados y protectores de los indios", y que de todos modos se había contentado a los indios con la prohibición del servicio personal a mujeres y menores.

En marzo de 1608 estaba ya el padre Torres en Santiago de Chile y entre el 12 y el 19 de ese mes celebró con diez religiosos la primera congregación de la orden jesuita en la nueva provincia. En el quinto acuerdo de la reunión, los ignacianos solicitaron la aprobación de la compra de esclavos negros para suplantar el trabajo de los indígenas su servicio a lo que accedió Aquaviva el 14 de abril de 1609, solicitando también del Rey la exención de los derechos de introducción de los africanos, privilegio que no sabemos si se logró.[49] La paradoja trágica de propiciar la esclavitud de los africanos para liberar a los indígenas, ha sido agudamente subrayada por Diego Barros Arana, adversario enconado de los jesuitas:

> […] según la teología acomodaticia de los padres jesuitas, era un grave pecado tener indios de encomienda y de servicio, pero no lo era tener esclavos negros, por más que estos estuvieran, como se sabe, sometidos a un régimen legal mucho más riguroso que todas las ordenanzas dictadas sobre el trato a los indios.[50]

De inmediato el padre Torres terminó con el servicio personal de los indios en la casa de la Compañía, retenién-

[49] Sobre esclavos negros: "Lo quinto, que se pidiesse facultad al Padre General, para que el procurador de esta provincia negociasse en la Corte de España licencia de su Magestad Catholica para comprar algunos Negros esclavos, que labrassen los campos de nuestro Colegio de Santiago de Chile, porque los Indios Yanaconas de este Reyno, de que hasta entoncesse avia servido, estaban mandados eximir del servicio personal por de su Magestad", LOZANO, Tomo I, Libro IV, Cap. XXIV, § 4,p. 744. La aprobación de esa solicitud por Aquaviva, ibídem, p. 746.

[50] BARROS ARANA, *Historia general*, 2000, Tomo cuarto, Parte cuarta, Cap. primero, § 6, p. 21. También Jorge Luis Borges en *Historia universal de la infamia*, en su caso refiriéndose a Las Casas, exhibió la incongruencia del humanismo indigenista en este tremendo asunto de la esclavitud negra.

dolos en sus labores a cambio de salario. El relato de Lozano acerca de que el provincial actuó en este punto de acuerdo a instrucciones de Aquaviva se ve claramente contradicho por los intercambios epistolares y las recomendaciones e instrucciones del mismo general al padre Torres que ahora conocemos a través de la edición de sus cartas. Transcribo *in extenso* la instrucción del general Aquaviva enviada al padre Torres, en respuesta a varias cartas de fines de 1607 y principios de 1608 y en conocimiento de los documentos entregados por el padre Romero, procurador de la provincia en Roma, por la claridad que supone y porque definitivamente demuestra como el padre Torres actuaba sobre la base de sus propias convicciones y no siguiendo una política de la orden consensuada con su superior, quien sugería palmariamente otra línea de acción, como ordena explícitamente. La instrucción dice:

> El servicio personal de los indios de que VR nos escribe en muchas de sus cartas nos compadece y da cuidado como es razón por la opression que vemos padece essa pobre gente, y assi aviendolo consultado muy despacio y ponderado las razones en pro y en contra y encomendadolo a nuestro Señor nos hemos resuelto en lo que aquí diremos. Primeramente es de dessear que los Governadores cumplan la cedula Real que desto VR escribe que hay y holgaremos que cuando esta llegue este ya alzado por el oidor que VR dize que avia de yr dello [El general se refiere a la instrucción a la Audiencia de Charcas que acabaría algunos años después en la visita de Alfaro, y que Torres le ha comunicado en las cartas precedentes, HC], mas cuando no lo este, de ninguna manera somos de parecer que VR le quite de nuestras casas dándolo a los Indios libertad para que se vaian adonde quisieren porque ultra de que esto puede causar alguna rebolucion e inquietud en el Reyno e indignación contra la Compañía no les torna bien a los mismos Indios pues salidos de nuestro poder yran al destos Españoles, que no les estará tambien lo que en este caso juzgamos por mas conveniente que es que los Indios que nos son adjudicados les tratemos tan justificadamente assi en salario, como en sustento y acudimiento en a todas sus necessidades espirituales y corporales que los Indios reconozcan el beneficio del ser nuestros y los españoles tomen exemplo de como an de tratar sus indios y hagan

> escrúpulo de lo contrario, y con esto pensamos que se cumplirá mas el justo con nuestras obligaciones.[51]

Predicar con el ejemplo del buen pago y el buen trato, dice Aquaviva, y no atizar las pasiones y los enfrentamientos, en bien de la paz del Reyno y evitando conflictos y malestares a los jesuitas. Exactamente lo que no hizo el padre Torres, ni en Santiago de Chile, ni en Córdoba, ni en Santiago del Estero, todo lo contrario. Poco tiempo después Aquaviva dirigió una clara reconvención al padre provincial:

> Quanto al servicio personal pues VR escribe que ya le á quitado poco tenemos que dezir sino desear que suceda bien que aunque se juzga por necessario algunos temen el sucesso assi desto como de otras cosas tocantes al gobierno universal en que VR por su buen zelo mete la mano porque están sujetos a muchos inconvenientes deseamos que la retire y se lo hemos encargado como de nuevo lo tornamos a hazer.

Y respecto a inmiscuirse en asunto de gobierno, insiste el padre Aquaviva:

> Y aunque los papeles que VR embia acerca de todas estas cosas [a través del procurador, el padre Romero] son buenos y muestran el buen zelo de donde salen, tenemos duda si están las cosas de suerte con la Corte y Consejo que sea bien tratarse por nuestro medio y no por el de las cabeças que lo tienen á cargo, mirallo emos bien y avisaremos a los Padres que en Madrid están lo que aca nos parece que hagan y también quando llegue el P. Luis de Valdivia veremos si hará el caso que vaia a Madrid a tratar estas cosas como VR lo desea.[52]

El padre Luis de Valdivia iría en 1609 a Madrid a presentar su plan de guerra defensiva en el Arauco que suponía la elimi-

[51] "[Carta del P. general Aquaviva] P. Diego de Torres Provincial. Santiago de Chile", en MORALES, *A mis manos*, 2005, Documento 34, pp. 26-27.
[52] "[Carta del P. general Aquaviva] P. Diego de Torres Provincial. Cordova de Tucuman", en ibídem, Documento 46, p. 36, respuesta a cartas de 29 de julio, 12 y 24 de septiembre de 1607 y 3 y 2 de mayo de 1608.

nación del servicio personal en las encomiendas –muy apoyado por el padre Torres– y su misión tendría importantes consecuencias los siguientes años respecto a la política en Chile, y repercusiones coyunturales en la visión del general Aquaviva respecto del problema del servicio personal.

A pesar de la desobediencia y las reconvenciones, Aquaviva confirmó a Torres como provincial nuevamente, rechazando su pedido de retirarse al noviciado y le dice:

> Aunque vemos lo mucho que VR ha trabajado en tantos años y holgaremos de dalle algún descanso como lo tiene merecido y nos edifica mucho en su carta pidiéndonos que le dexemos en el noviciado, con todo no podemos dexar de alentalle a que prosiga con la cruz que el señor à puesto pues su Magestad se sirve mucho dello.[53]

También intervienen otros jesuitas destacados. El padre Diego González Holguín, luego compañero de Diego de Torres en Córdoba, escribe al general tres cartas desde Córdoba en mayo de 1608 y se entiende que muy claramente aboga por el provincial Torres y su política respecto de los indios y encomiendas; Aquaviva contesta que le consuela y entiende su

> […] buen ánimo y nuevos fervores en ayudar a los Indios y mas a los que se están aun en las tinieblas de la jentilidad; como por la buena relación que nos da del P. Provincial de cuyo zelo estamos ciertos que los Indios ternan en el quien desee y procure todo el bien y provecho espiritual de sus almas, lo cual aunque alabamos como es razón por ser cosa muy propia de hijos de la Compañia a quien el Señor ha hecho la merced de llamar para empresa de tanto servicio suyo; *con todo para que mejor se consiga el fin que se pretende y la conversión y conservacion en la fee de essa pobre gente se estableza, bien ir de espacio y cono se suele dezir y con pies de plomo* […].[54]

[53] Ibídem, pp. 36-37.

[54] "[Carta del P. general Aquaviva] P. Diego Gonzalez, Cordoba de Tucuman", en ibídem, Documento 52, p. 42. El subrayado es mío, HC.

Hay también testimonios de la oposición a la orientación del provincial entre miembros de la orden en Santiago, manifestadas en cartas del general Aquaviva escribe al padre Francisco Vázquez, rector de Santiago, que espera que frente al consumado quite del servicio personal en la casa de los jesuitas –que el superior había desaconsejado en sus instrucciones– no haya consecuencias negativas

> […] y al P. Provincial tenemos avisado se vaia muy de espacio en meterse en otros negocios de govierno para que no haya la ofensión que VR en la suya nos dice se puede temer, no ostante que todos entienden quan bueno es su zelo.[55]

Además, previno al padre Juan Baptista Ferrofino en contestación a la carta de julio de 1607, anterior a la llegada de Torres a Santiago, respecto de un exceso de celo en la ayuda de los indios, y subraya particularmente el obedecer jerárquicamente:

> […] pero para ir en todo con mayor acierto y seguridad no ay sino emplearse en ayudar los que le señalaren los Superiores, ahora sea en essse Reyno, ahora en las Islas Chilenses.[56]

A partir de 1611 Aquaviva parece variar de posición y valorar con menos recelo la actividad del padre Torres respecto

[55] "[Carta del P. general Aquaviva] P. Francisco Vazquez, Rector Santiago de Chile", 1608, respuesta a su carta del 19 de octubre de 1607, en ibídem, Documento 37, p. 32. Aquaviva, –en una consumada muestra de sagaz equilibrio que fue su estilo político preferido en el ejercicio de su generalato–, nombró a Vázquez *compañero* o *socio* del padre Torres, el segundo cargo jerárquico en la provincia, relevándolo de ser rector en Chile, o sea colocó al lado del provincial a alguien moderado en el espinoso asunto del servicio personal, aunque siguió sosteniendo a Torres como provincial: "holgaremos que VR por ahora se anime a proseguir con su officio de Provincial hasta que otra cosa se le avise", "[Carta del P. general Aquaviva]" P. Diego de Torres Provincial, Paraguai", 19 de setiembre de 1608, en ibídem, Documento 35, p.30.

[56] "[Carta del P. general Aquaviva] P. Juan Baptista Ferrofino. Chile", en ibídem, Documento 50, p. 41.

al servicio personal, aunque esta nueva tesitura fuese finalmente pasajera y volviese a su anterior prudencia cuando en 1614 decidió reemplazar al padre Torres Bollo en la cabeza de la provincia del Paraguay. La hesitación mencionada se debió a la influencia ejercida sobre él por el padre Luis de Valdivia, quien sostenía la abolición del servicio personal como un punto fundamental de su plan de guerra defensiva en Chile y la información que le dio respecto de la posición real expresada en la cédula del 24 de noviembre de 1601.[57] La importancia de la presencia de Valdivia en Roma fue mucha, acrecentada de inmediato por el éxito que tuvo su propuesta estratégica con Felipe III cuando la presentó en Madrid.[58] En una carta de 1610 al Padre Juan Romero, en Buenos Aires, en respuesta a una misiva del 14 de julio de 1610, Aquaviva dice

> Aunque an tenido alguna resistencia por lo [del] servicio personal, parece que el averle los nuestros procurado quitar alla, y en Madrid, a sido cosa agradable al Señor (pues según an escrito) el Rey le manda quitar como largamente abra escrito el P. Valdivia a VR.[59]

La nueva etapa abierta por la adopción de la estrategia defensiva preconizada por el padre Valdivia y los jesuitas de Chile en el Arauco en la orientación del general Aquaviva así como el efecto de su posterior rotundo fracaso, tanto con él como con su sucesor, el padre Vitelleschi, deberá ser analizada en un posterior trabajo que otorgue continuidad al presente estudio de la inicial política jesuítica relativa al servicio personal de los indígenas en el sur del virreinato del Perú. Y también será necesario esclarecer la forja y el sentido de la leyenda épica plasmada finalmente en la *Historia* de Lozano en el siglo XVIII, ya en el ocaso de la presencia

[57] MORALES, *A mis manos*, 2005, p. 48, nota b.
[58] "[Carta del P. general Aquaviva] Padre Diego Gonzáles Assumpcion", 1611, en respuesta a cartas de González de febrero de 1609 y enero y abril de 1610, ibídem, Documento 63, p. 48.
[59] "[Carta del P. general Aquaviva] Padre Juan Romero Buenos Ayres", ibídem, Documento 71, p. 53.

ignaciana en la América lusitana e hispánica, y proseguida con vigor por la apologética del siglo XX.

Diego de Torres Bollo en el Tucumán

El provincial padre Torres regresó desde Santiago a Córdoba, donde predicó fervorosamente –junto con los padres Juan de Viana, Francisco Vázquez de la Mota y especialmente su compañero, el padre Diego González Holguín– contra el servicio personal y luego, al igual que en Chile, eliminó este régimen en la casa de los jesuitas dejando en libertad a los indígenas y contratando con salario a los que decidieron seguir ocupados con ellos, además de pagarles los nueve o diez años que habían prestado dicho servicio. Los encomenderos cordobeses "ofendidos e indignados" se sintieron profundamente afectados, argumentaron que los españoles no podrían sostenerse sin ese trabajo y negaron limosnas e inclusive provisiones a los jesuitas, obligados a alimentarse con maíz y hortalizas de su huerta doméstica. Cuando quisieron protocolizar y convalidar su nuevo contrato de trabajo con los indígenas, ningún escribano, alcalde ordinario, ni el teniente de gobernador, quiso hacerlo, por temor a las reacciones de los encomenderos. El provincial Torres publicó un manifiesto dirigido a los encomenderos, exhortándolos a renunciar a dicho servicio y proponiendo solicitar autorización para importar esclavos de Angola en sustitución de los indios, como había resuelto la primera congregación provincial en Santiago de Chile. El relato de Lozano se detiene cuidadosamente en acontecimientos de apoyo divino o fenómenos naturales que impulsaron la aceptación de algunos vecinos de su propuesta, inclusive la donación de novecientas ovejas y quinientas vacas, que fueron el origen de las estancias de la orden. El más impactante, sin duda, es el aterrador relato de un sueño por parte de un encomendero que vio a su padre atormentado en el infierno

por haber explotado a los indios de su servicio, lo que llevó al aterrorizado vecino a renunciar a su encomienda.[60]

Sin embargo, la cuestión dista de ser tan lineal, la conducta de los actores estuvo lejos de ser unívoca y, además, conmocionó a la comunidad jesuita, aún más por la intervención directa del general Claudio Aquaviva –por momentos contradictoria– y de su sucesor Muzio Vitelleschi. En 1615 el padre Pedro de Oñate, quien reemplazó como provincial al padre Torres Bollo por designación de Aquaviva poco antes de su muerte, ordenó suspender las acciones de la Compañía contra el servicio personal. Quedan abiertas varias preguntas: ¿el nuevo general Muzio Vitelleschi ordenó a Oñate que suspendiera la lucha pública contra el servicio personal de los indios? ¿O fue, como parece por la correspondencia conocida, una decisión del provincial siguiendo sugerencias de Aquaviva, contra la que resisten muchos y entre ellos también el padre Diego de Torres? Resulta claro que el general, de todos modos, acuerda con el padre Oñate en dicha suspensión y la decisión del provincial también armoniza con el espíritu expreso de su designación, efectuada por el general Aquaviva. Vemos esta orientación en la decisión de Aquaviva de separar al padre Torres y sus razones, explicitada y asumida por el general Vitelleschi en una carta que envía al padre Oñate, en donde puede subrayarse la indicación de "que fuesse poco a poco y con suavidad", contrastando con las prácticas de su predecesor Torres:

> Por ser en essa Provincia tan nueva, no es mucho que las cosas no tengan el asiento que suelen tener las que ha muchos años que se fundaron; y aun por esso puso nuestro P. Claudio [Aquaviva], de buena memoria, los ojos en V.R., embiandole con el cuidado de su gobierno, para que fuesse poco a poco y con suavidad dándole la forma que (según nuestro instituto) an de tener escusando quanto sea posible el buen zelo, y conocido fervor de su predecesor, de

[60] LOZANO, *Historia*, MDCCLV, Tomo II, Libro V, Cap. IX, §§ 9-15, pp. 89-97. La fuente del relato del sueño del encomendero es la carta anua de 1609 escrita por el padre Torres.

> suerte que los súbditos no echen de ver menos estima de tan largos y buenos trabajos como an sido los del P. Diego de Torres.[61]

En una respuesta de 1616 al padre Torres de cartas de abril y noviembre de 1614 y de enero, febrero, abril, mayo y junio de 1615, el general Vitelleschi reconoció una vez más lo que los religiosos de la Compañía y su corresponsal habían "padecido por lo del servicio personal, y por defender a los Indios", pero sutilmente lo induce a apoyar al nuevo provincial quien "con lo que se avisa echara por el camino de la suavidad templando su buenos y santo zelo".[62] Poco después, y en comunicación dirigida a Pedro de Oñate, el superior jesuita fija claramente la línea a seguir en materia del servicio personal:

> Algunos medios que el buen P. Diego de Torres escribe para ayuda de los Indios del Paraguay, son muy conformes a su zelo; pero como la execucion no depende de la Compañía sino de los ministros reales, a ellos se debe acudir informándolos de todo, y rogando al Señor que ponga su mano, V.R. vera y se ira enterando de las cosas, y hara en essa lo que juzgare convenir precediendo madura consideración y tratandolas con la prudencia y tiento que se requiere, y no permitiendo que los nuestros se entremetan en lo que no es conforme a nuestra profession.[63]

No puede ser más clara la nueva línea de acción indicada al provincial, y también la implícita crítica al anterior desempeño del padre Torres. En una carta dirigida al padre Juan Pastor y en respuesta a tres misivas de su corresponsal de julio y noviembre de 1615, en relación a la prohibición del padre Oñate a los jesuitas de ir contra el servicio personal, decía Vitelleschi:

[61] "[P. Muzio Vitelleschi] Primera Carta P. Pedro de Oñate, Provincial Buenos Ayres", 1617, en MORALES, *A mis manos*, 2005, Documento 242, p. 161.
[62] "[P. Muzio Vitelleschi] P. Diego de Torres, Rector Cordova de Tucuman", 1616, en ibídem, Documento 208, p. 138.
[63] "[P. Muzio Vitelleschi] La Carta P. Pedro de Oñate, Provincial. Cordova de Tucuman", 1616, en ibídem, Documento 211, p. 140.

> Poco ha se revivieron tres de V.R. escritas en julio y noviembre de 1615, y las dos [sic] son casi del mismo tenor, pues trata del sentimiento, que causo en los nuestros el no poder dar contra el servicio personal, por averlo (como V.R. dize) prohibido el P. provincial yo me persuado que siendo, como es, tan religioso y de tanto zelo, abra visto las cosas, y según el estado presente, abra tenido por acertada alguna moderación por algún tiempo, el qual ira dando a entender lo que será de mayor utilidad de las almas, conforme a la razón y justicia, y al servicio y gloria del Señor.[64]

Finalmente, en la siguiente carta a Pedro de Oñate se encarga al provincial que en mérito al trabajo y compromiso del padre Torres debe tratárselo con consideración y justificar debidamente lo cambios producidos en la acción de la orden:

> Tambien se escrivio encargando a V.R. la suavidad con su predecesor, y aora lo repito con ocassion de los cargos que se le hizieron de cosas de su gobierno, que como la provincia esta tan en sus principios, y el buen P. Diego de Torres ha trabajado tanto y tan exemplarmente en irla formando, la caridad pide que se la agradezca, y se muestre estima de sus sudores; y siendo el necessario ajustar algunas cosas a nuestro Instituto, sea con buena ocassion y con la suavidad posible, de suerte que se eche de ver que no se puede dexar de hacer, excusando el no averse echo antes y alabando el zelo que se tuvo.[65]

Todo esto se produjo en el momento inmediatamente posterior a la visita del oidor Alfaro, realizada en 1611 y 1612, cuyas relaciones con el padre Diego de Torres y la Compañía demanda un estudio particularizado. La acción del oidor, no bien partió el funcionario, motivó recelos y fuertes protestas, paradójicamente cuando el triunfo de las posiciones contrarias al servicio personal parecía haber sido completo. Y sin embargo, lo que sobrevino fue una fuerte corrección al rumbo anterior del trabajo jesuítico en las ciudades de Chile, Tucumán y Paraguay y una adecuación de la

[64] "[P. Muzio Vitelleschi] P. Juan Pastor, etc. Cordova de Tucuman", 1617, en ibídem, Documento 236, p. 157.
[65] "[P. Muzio Vitelleschi] 2.a Carta P. Pedro de Oñate Provincial. Buenos ayres", 1617, en ibídem, Documento 243, p. 165.

Compañía a la correlación de fuerzas actuantes en la región: los encomenderos y los cabildos, el gobernador y los oficiales reales, el obispo de Tucumán y las otras órdenes religiosas. Esta modificación se formuló sin embargo, como vimos, con mucho tacto, sutilezas y matices sofisticados, y fundamentalmente discreción, como era la práctica de los herederos de San Ignacio. Y en paralelo, afirmó las bases de la proyección de la acción misional que desembocaría finalmente en la concreción del trascendental proyecto de las reducciones guaraníes, cuya forma y sentido se elaboraron a lo largo de esa primera década jesuita en el Tucumán sobre la base de la experiencia en la provincia del Perú y lo experimentado y aprendido en la confrontación por el servicio personal en las encomiendas de las regiones fronterizas del sur del virreinato de Lima.

FUENTES DOCUMENTALES

DOCUMENTOS para la historia argentina, Tomo XIX, *Iglesia. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1614)*, [Edición de Carlos Leonhardt, S.J.] Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1927.

GOBERNANTES del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias, Tomo IV, Publicación dirigida por Don Alberto LEVILLIER, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1924.

MONUMENTA PERUANA I *(1565-1575*), Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 75, Monumenta Missionum, vol. VII, Antonius de Egaña (ed.), Romae, 1954.

MORALES S.J., Martín María (ed.), *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series, Vol. 1, Universidad Pontificia Comillas / Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid-Roma, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de, *Predicación del Evangelio en las Indias [De Procuranda Indorum Salute]*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999, Libro I, Cap. XVIII, http://www.cervantesvirtual.com.

ASTRAIN, P. Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Tomo IV, *Aquaviva (segunda parte) 1581-1615*, Administración de Razón y Fe, Madrid, 1913, XX + 831 pp.

BARRIENTOS BRANDON, Javier, *La real Audiencia de Santiago de Chile (1605-1617). La institución y sus hombres.* http://www.larramendi.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000180.

BARROS ARANA, Diego, *Historia general de Chile*, Tomo segundo, Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2ª edición, 2000[1ª ed., *Historia jeneral de Chile*, II, 1884].

BARROS ARANA, Diego, *Historia general de Chile*, Tomo tercero, *La Colonia desde 1561 hasta 1610 (Continuación)*, Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2ª edición, 2000 [1ª ed., *Historia jeneral de Chile*, III, 1884].

BARROS ARANA, Diego, *Historia general de Chile,* Tomo cuarto, *La colonia de 1610 a 1700*, Editorial Universitaria, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2ª edición,2000 [1ª ed., *Historia jeneral de Chile*, III, 1884].

BOLTON, Herbert E., "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *The American Historical Review*, Vol. 23, Issue 1, October 1917, pp. 42-61.

CARDOZO, Efraim, *Historiografía Paraguaya*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, Historiografías, V, México, 1979.

CRESPO, Horacio, "Un pasado disputado. Origen, tradición e identidad en la historiografía de la Universidad Nacional de Córdoba", en Daniel SAUR y Alicia SERVETTO (coords.), *Universidad Nacional de Córdoba. Cuatrocientos años de historia*, Tomo I, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2013, pp. 33-58.

FABRE, Pierre Antoine, "Les premiers temps de la misión américaine de la Compagnie de Jésus à l'époque du généralat de Francisco de Borja", en Santiago LA PARRA & María TOLDRÁ (eds.), *Francesc de Borja (1510-1572), home del Renaixement sant del Barroc. Actes dei Simposi Internacional. Francisco de Borja (1510-1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco. Actas del Simposio Internacional* (Gandia, 25-27 d'octubre - València, 4-5 de novembre de 2010. Gandía, 25-27 de octubre - Valencia, 4-5 de noviembre de 2010), CEIC Alfons el Vell / Institut Internacional d'Estudis Borgians / Acción Cultural Española, Gandía, 2012, pp. 341-349.

FRIEDE, Juan, "Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI", *Revista de Historia de América,* N° 34, Diciembre 1952, pp. 339-41, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

FURLONG, S.J., Guillermo, *Escritores coloniales rioplatenses. Pedro Lozano, S.J., y sus "Observaciones a Vargas" (1750)*, Librería del Plata, Buenos Aires, MCMLIX.

GARCÍA CASTELLÓN, Manuel, "*De Procuranda Indorum Salute*: salvación y liberación del indio en José de Acosta, S.J.", en *Inti*, n° 39, Primavera de 1994, University of Connecticut, Storrs, pp. 3-18.

GONZÁLEZ, Ricardo, "El Juli jesuítico ¿*Modelo* misional o *Proyección* historiográfica?", En *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 2, N° 1, 2014, pp. 85-99.

GRACIA S.J., Joaquín, *Los jesuitas en Córdoba*, Prólogo de Rómulo CARBIA, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1940, 750 pp.

LEONHARDT S. J., P. Carlos, "El P. Pedro Lozano (S.J.), historiador rioplatense. Nuevas noticias para su biografía", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Año III, N° 23, enero-marzo de 1925, Buenos Aires, pp. 226-232.

LÓPEZ LAMERAIN, Constanza, "El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú", *Intus-Legere Historia*, Año 2011, Vol. 5, N° 2, Departamento de Historia, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, pp. 51-68.

LOZANO S.J., Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, Madrid, Tomo primero, MDCCLIV; Tomo Segundo, MDCCLV.

MILLÁN ARROYO S.J., Simón, "El P. José de Acosta, S.J. (1540-1600) y la educación de los indios de América", *Theologica Xaveriana,*N° 108, Pontificia Universidad Xaveriana, Bogotá, pp. 353-372.

MORELLO S. J., Gustavo, "Catolicismo y modernidad latinoamericana. Una lectura desde Bolívar Echeverría", en Horacio CRESPO, Andrés KOZEL, Alexander BETANCOURT (coordinadores), *¿Tienen las américas una historia común? Herbert E. Bolton, las fronteras y la "Gran América"*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, México, 2018, pp. 531-579.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Simón, "El padre José de Acosta", *Thesaurus*, Tomo XLIV, Núm. 2, 1989, pp. 389-428.

APÉNDICE
DOCUMENTO DEL PADRE DIEGO DE TORRES BOLLO ACERCA DE LA ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO INDÍGENA[66]

Tres razones ay de la injusticia en este servicio personal, y quando el Rey no lo contradixera, y lo prohibiera (como hace por sus Cedulas Reales) sino que lo concediera, no lo pudiéramos usar. La primera es, por imponer perpetua servidumbre a hombres libres, y que no sean señores de su libertad, y de sus hijos. Esta se vencerà, con que estos Indios no nos sirvan mas de en quanto se publìcan las cedulas del Rey que serà presto. Lo segundo, que si no quisieran servir este poco de tiempo con las condiciones, que abaxo dirè: o si en adelante se arrepintieren, se les dà libertad de ocurrir a la justicia, y decir, que no nos quieren servir, y ella darà orden en acomodarlos. Lo tercero, en que se sirvan de sus hijos, ò los pongan a Oficio: y

[66] Lo transcribe LOZANO, *Historia*, MDCCLV, Tomo II, Libro V, cap. V, § 12, pp. 54-55.

si los dieren à la Compañía, serà con su libertad, y concierto, estándonos bien recibirlos. La segunda injusticia es que no se les paga el justo precio, cual serìa el de otros de aquel Oficio, y trabajo ganan en la Republica, que debe ser cuanto menos suficiente, para sustentarse, y vestirse èl, y su muger, moderándose, y ahorrar algo, para quando no puedan trabajar, y lo que se dà ahora a los Indios, no es esto. El remedio de lo qual será, que à los Oficiales se les de cada año quarenta patacones, pagados en dos vestidos con calzones, el uno de paño, y el otro de lana para trabajar: dos pares de zapatos, y un vestido de lana para sus mujeres; y lo que restare, se les dè en lienzo, o en alguna frazada, ù otra cosa. Y si algún Oficial huviere tan primo, que lo dicho, y lo demàs, que se dirà, le pareciere al Padre Rector, que es poco, le añadirà lo que mas juzgare. A los Gañanes trabajadores les darà veinte y cinco patacones, pagados al modo dicho, y lo que serà comun à todos, que trabajaren en Casa, se les darà de almorzar, y comer bien, como hasta aquí, y à los Oficiales dos veces, ò tres, de vino, como se ha acostumbrado, y merecieren. Daràse à cada uno lana, con que su mujer haga de vestir à sus hijos, chacra, bueyes, y tiempo para hacerla, y de ella se han de sustentar sus mujeres, è hijos siempre, y ellos todos los días que no trabajen. Tambien se les darà à todos, como hasta aquí, alguna carne las Pasquas, y alguna cecina entre año. Daràn seles à cada uno dos carros de leña al año, y para mas satisfacción de su trabajo, y servicio, quando fueran viejos de cinquenta años, que deben salir de este servicio, ò estuvieren imposibilitados para èl, se les darán sus chacras, ò racion de maiz, y un vestido de lana: y à las viudas se les darà lo mismo; y en lugar del vestido se les darà lana, con que le hagan.

El tercer agravio es, trabajarlos demasiado. Este se moderarà, con que no trabajen si no de sol à sol, y dándoles algún rato, para descansar en comiendo, y à la mañana para ir à rezar à la Capilla, y entonces, y quando alzaren de obra, se les enseñarà la Doctrina, à lo menos Lunes, Miercoles, y Viernes. Tambien se tendrà cuidado, por lo que la caridad obliga, à curarlos en sus enfermedades, decirles Missa las Fiestas, enseñarles la Doctrina, y Sacramentos, y ellos lo ternàn de confesarse dos veces al año, por lo menos, rezar el Rosario cada dia, de no se emborracar, ni ser viciosos, porque serán castigados. Tengan en su casa Agua bendita, Cruz, è imagenes, limpieza y policía de hombres Christianos, y trataràn bien mujeres, las quales nunca nos servirán, sin pagarlas. Quando sus hijos serán

en edad de entrar à servir, seràn libres, para escoger en hacerlo en la Compañía con las dichas condiciones, lo qual durarà mientras el Rey, ò sus Ministros no ordenaren otra cosa, que mejor les estè. Adviertan, que como la Justicia nos ha encargado el cuidado de ellos, como à Padres, y al modo de Curas, que no han de ir à aparte alguna fuera de la Ciudad sin licencia, porque seran traìdos, y castigados. Porque también tienen obligación à servir, y cumplir este concierto, como nosotros à pagarles,y por lo menos se darà cuenta à la Justicia, para que los castigue, y este concierto quedarà firmado, y en el suyo firmado su Protector, porque sea publico, y firme, y pueda constar à la Justicia. Fecho en Santiago de Chile, en 28. de Abril de 1608.

Misión: quimeras y realidades al este de los Andes ecuatoriales. 1586-1660

Segundo E. Moreno Yánez

> [Desde *Tangipa,* el 27 de enero de 1603, escribe el misionero jesuita padre Rafael Ferrer a sus cofrades del Colegio de Quito, sobre su ingreso al territorio de los "*Cofanes* infieles"]: Piden a nosotros solos y no a otro alguno porque por la noticia que tienen dicen somos buenos padres. El Señor nos de lo que nos falta para serlo. Si acertamos a traer estos a la santa iglesia, se abre la gran puerta para la conversión de un nuevo mundo y naciones desamparadas llenas de gente; están tan cerca de estos Cofanes, los Coronados a quien hablamos y quedan; cerca de los coronados están los Umaguas de los cuales bautizamos algunos, dejándoles iglesia y un lienzo de San Antón; doctrinámoslos como pudimos por no tener mucho lugar de estar con ellos.
>
> Carta Annua de la vice provincia del nuevo reyno Y quito, En los Reynos del Perú, 1605.

"*Terra incognita*" al este de los Andes ecuatoriales

Entre los mitos escuchados por el conquistador Benalcázar, en Quito, tuvieron enorme importancia los de "El Dorado" y del "País de la Canela". La mejor información sobre el primero procede de fray Pedro Simón, quien señaló que

> recién poblada la ciudad de San Francisco de Quito por el capitán Sebastián de Belalcázar, el año de mil quinientos treinta y cuatro […] hubo (noticia) de que había allí en la ciudad un forastero y preguntándole por su tierra, dijo que se llamaba Muequetá y su cacique Bogotá […] y preguntado si en su tierra había oro, respondió ser mucha la cantidad que había y de esmeraldas que él nombraba en su lenguaje piedras verdes, y añadía que había una laguna en la tierra de su cacique, donde él entraba algunas veces al año en unas balsas bien hechas, al medio de ellas, yendo en cueros, pero todo el cuerpo lleno desde la cabeza a los pies y manos de una trementina muy pegajosa y sobre ella echado mucho oro en polvo fino […] y entrando así hasta el medio de la laguna,

> allí hacía sacrificio y ofrenda arrojando al agua algunas piezas de oro y esmeraldas.[1]

A este propósito conviene anotar que en el Museo del Oro de Bogotá se exhibe un objeto arqueológico, de estilo *muisca*, que representa una balsa de oro con varias figuras humanas, entre las que se destaca una sentada sobre un alto asiento y coronada con un emblema semicircular. ¿Sería una representación de la mencionada ofrenda de oro en la laguna *Guatavita*: centro de la leyenda de "El Dorado"?

También en la recién fundada villa de San Francisco de Quito, según el cronista Fernández de Oviedo, Benalcázar

> tuvo noticia mucha de la canela, e aún según él me dijo en esta ciudad de Santo Domingo cuando tornaba de España proveído por gobernador de Popayán, su opinión era que hacia el río Marañón la había de hallar, e que aquella canela se había de llevar a Castilla e a Europa por el dicho río porque, según los indios le habían dado noticia del camino, pensaba él que no podía faltar, si su información no fuese falsa, la cual tenía por cierta e de muchos indios. Cuando fue de aquí este capitán pensamiento llevaba de la ir a buscar, pero como ya Gonzalo Pizarro era ido mucho antes […] en la misma demanda de la canela, siguiese de buscarla el descubrimiento de ella e del río Marañón.[2]

Esta información de Fernández de Oviedo (obtenida en los últimos meses de 1540) fue corroborada por Benalcázar en su carta al Emperador, del 20 de septiembre de 1542, cuando escribió:

> he acordado con mi propia persona, aunque pobre y gastado, y más empeñado, hacer esta jornada que se llama del Dorado y la Canela, de que tantos años ha tengo noticia.[3]

[1] LUCENA SALMORAL, Manuel, *Sebastián de Belalcázar*, Historia 16-Quorum, Madrid, 1987, p. 46; cfr. SIMÓN, Pedro, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [1626], Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1981-1982, 7 vols.

[2] FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, tomos CXVII-CXXI, Ediciones Atlas, Madrid, 1959.

[3] LUCENA SALMORAL, *Sebastián de Belalcázar*, 1987, pp. 47-48.

A este propósito conviene recordar que el 1° de diciembre de 1540 Gonzalo Pizarro presentó al Cabildo de la Villa de Quito una provisión real y el nombramiento, por su hermano Francisco, de "Gobernador de Quito" y sus comarcas.[4] Pocos días después Gonzalo Pizarro nombró a Lorenzo de Aldana Teniente General de Gobernador,

> entre tanto que yo estoviere avsente desta dicha villa en el descubrimyento conquysta e paçeficaçion e población de la canela e otras en que su majestad sera servido e voy a hazer.[5]

No obstante, el 8 de febrero de 1541, Gonzalo Pizarro nombró como su Teniente General a Pedro de Puelles.[6] A partir de entonces, Gonzalo Pizarro desaparece de las actas del Cabildo de Quito, pues el flamante Gobernador, en los primeros meses de 1541, siguiendo el camino hacia la provincia de los *Quijos* que en dos ocasiones había usado antes Gonzalo Días de Pineda, acompañado de unos 300 soldados y de 4 mil servidores indígenas, partió hacia el "País de la Canela", al este de los Andes. El Cabildo de Quito le requirió para que no llevara indios forzados y menos encadenados, pero el conquistador no prestó atención a tan justos reclamos.

Ya en el paso de la cordillera andina muchos expedicionarios murieron, particularmente entre los indios. Al descender hacia *Quijos*, en la parte oriental de la cordillera, se internaron en la selva y después de haber caminado unas treinta leguas pudieron descansar en el pueblo de *Zumaco*, donde permanecieron dos meses, a causa de las lluvias y crecida de los ríos. En la misma región de *Zumaco* les dio alcance Francisco de Orellana, con un refuerzo de gente y acompañado de fray Francisco de Carvajal, religioso dominico, quien iba como capellán de la expedición. Cuando la

[4] LPCQ, *Libro Primero de Cabildos de Quito*, Tomo segundo, (Descifrado por José Rumazo González), Publicaciones del Archivo Municipal, Quito, 1934, pp. 166-177.
[5] Ibídem, p. 185.
[6] Ibídem, pp. 212-216.

estación de lluvias hubo amainado, siguió Pizarro adelante, con 70 arcabuceros y acompañado de indios *quijos*, para explorar el camino. Entonces, y quizás en la cuenca superior del río *Payamino,* Pizarro pudo dar con algunos árboles de *ishpingo* (*Nectandra cinamomoides*), pero de ningún modo de canelo (*Cinnamomum zeylanicum*). Habiendo retornado a *Zumaco,* continuaron los expedicionarios la marcha, dirigiendo su rumbo por la orilla del río *Coca,* hasta llegar a una región denominada por los nativos *Guema*. Cerca de este lugar, los españoles tuvieron contacto con un grupo de *Omaguas* que vestían indumentaria pintada y manejaban canoas, quienes pronto huyeron ante el maltrato de los conquistadores.[7] Allí decidieron construir un bergantín en el que navegó un grupo liderado por Orellana, hasta llegar a la desembocadura del *Coca* en el *Napo*. Desde la mencionada confluencia y ante la imposibilidad de retornar al campamento de Pizarro, Orellana con sesenta acompañantes continuó navegando aguas abajo hasta entrar en el Amazonas y salir al Océano Atlántico.

Mientras se esfumaba el mito del País de la Canela, el continente sudamericano era atravesado transversalmente, a lo largo del caudaloso Amazonas. Fray Gaspar de Carvajal, en su *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas* [1542] que abarca desde diciembre de 1541 hasta el 11 de septiembre de 1542, describe con estilo sencillo el accidentado viaje de Orellana y sus compañeros a través de enormes peligros y en medio de tribus hostiles. Sus observaciones sobre los pueblos indígenas son escasas y se refieren más bien al asombro de los aborígenes que se expresaba en reacciones belicosas o pacíficas, para disimular el temor ante los misteriosos extranjeros, "teniéndonos por santos o personas celestiales, porque ellos adoran al Sol que

[7] OBEREM, Udo, *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano,* Instituto Otavaleño de Antropología, Colección Pendoneros, 16, Otavalo, 1980, p. 68.

ellos llaman *Chise*".[8] Aunque no es posible identificar los grupos étnicos que encontraron los españoles a lo largo de su viaje por el *Napo* y el Río de las Amazonas, además de los ya mencionados *Omaguas* del río *Coca,* se podría mencionar a los *Omaguas* del alto y del medio *Napo* y del Amazonas. En la *Relación* de Carvajal sus territorios tienen los nombres de *Aparia* menor y mayor. El primer pueblo descubierto es *Ymara* o *Irimara*, situado al Norte de la desembocadura del torrentoso *Curaray*, y a donde acudieron muchos caciques de los pueblos vecinos que, según Carvajal,[9] estarían sujetos a un señor llamado *Irimara.* En este pueblo construyeron un segundo bergantín. Sólo unas doscientas leguas río abajo encontrarían los españoles nuevas poblaciones. Posiblemente, se extendía el señorío de *Aparia* menor desde la mitad del *Napo* hasta el río Tigre. Según Carvajal,[10] antes de llegar a la gran provincia *Omagua*, arribaron a la del señor *Machaparo*, que confina con el gran señor *Omagua*, amigos ambos, que "se juntan para dar guerra a otros señores, que están la tierra adentro"*,* donde fueron atacados por una gran cantidad de guerreros, en sus canoas. Gracias a sus ballestas los españoles pudieron alejar a los indios y desembarcar en el pueblo. El territorio de *Machaparo* se extendía unas ochenta leguas, "estas todas pobladas, que no había de pueblo a pueblo un tiro de ballesta y el que más lejos no estaría media legua".[11] Según Grohs,[12] los *Machaparos* o *Machifaros* podrían ser los *Aizuaris* del siglo XVII. El centro de la región *Omagua* fue en tiempo de Orellana el lugar designado como

[8] CARVAJAL, Gaspar de, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas,* Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana, 28, México, 1955, p. 60.
[9] Ibídem, p. 55.
[10] Ibídem, p. 68.
[11] Ibídem, p. 78.
[12] GROHS, Waldraud, *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*, Bonner Amerikanistische Studien, 2, Bonn, 1974, pp. 25-27.

Aparia grande, el cual tendría su asentamiento, posiblemente, en las proximidades de la actual Leticia, donde fueron visitados los españoles por 26 caciques, quienes les proveyeron de alimentos.[13]

Pasada la desembocadura del "Río Grande" (posiblemente el Madeira), encontraron un pueblo donde sus guerreros combatían con mucho valor y lanzaban innumerables flechas; una de ellas hirió a fray Gaspar, pero los pliegues de su hábito impidieron que la herida fuese grave. En otro pueblo más abajo, un flechazo le hirió un ojo.

> Quiero que sepan cuál fue la causa por donde estos indios se defendían de tal manera –explica Carvajal. Han de saber que ellos son subjetos y tributarios a las amazonas y, sabida nuestra venida, vanles a pedir socorro y vinieron hasta diez o doce, que éstas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios, como por capitanes, y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaban volver las espaldas, y al que las volvía, delante de nosotros le mataban a palos, y esta es la causa por donde los indios se defendían tanto. Estas mujeres son muy altas y blancas y tienen el cabello muy largo y entrenzado y revuelto a la cabeza: son muy membrudas, andaban desnudas en cueros y atapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios, y en verdad que hobo muchas de éstas que metieron un palmo de flecha por uno de los bergantines y otras menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín.[14]

A la presencia de mujeres combatientes añadió el cronista que un prisionero indígena que acompañó a los expedicionarios hasta *Cubagua* les habría informado, con muchos detalles, sobre un reino constituido por mujeres, sin admitir hombre alguno entre ellas sino una vez al año, con fines exclusivamente procreadores, y que residían unas cinco jornadas tierra adentro. Desde entonces, se aplicó a la mayor corriente fluvial del mundo el nombre de "Río de las Amazonas"[15] y el mito

[13] Ibídem, p. 24.
[14] CARVAJAL, *Relación*, 1955, pp. 97-98.
[15] Ibídem, pp. 103-107.

de las amazonas sustituyó al reino del Dorado y al País de la Canela, mientras se propagó la quimera de la Amazonia con calificativos de "Terra incognita" y "vorágine" devoradora de quienes se atrevieran a incursionar en sus profundas selvas.[16]

VISIÓN JESUITA QUITEÑA DE LA ACTIVIDAD MISIONERA

Ya en la carta de Colón a su principal protector y escribano de los Reyes Católicos, Luis de Santángel, "fecha en la carabela, sobre las Islas de Canaria" el 15 de febrero de 1493, después de narrar sus descubrimientos añade un párrafo que recoge la verdadera dimensión del pensamiento colombino: informar al mundo para su regocijo espiritual con la expansión de la fe católica, y también para la ganancia de su satisfacción económica. Escribe el almirante:

> Así que pues nuestro Redentor dio esta victoria a nuestros Ilustrísimos Rey y Reina y a sus Reinos famosos de tan alta cosa, a donde toda la cristiandad debe tomar alegría y facer grandes fiestas y dar gracias solemnes a la Santa Trinidad, con muchas oraciones solemnes por el tanto ensalzamiento que habrán en tornándose tantos pueblos a nuestra Santa Fe, y después por los bienes temporales que no solamente a la España, mas a todos los cristianos ternán aquí refrigerio y ganancia.[17]

A mediados de abril del mismo año llegó Colón a Barcelona para informar, personalmente, a los Reyes, quienes, al decir de Bartolomé de las Casas

[16] GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico, *Historia General de la República del Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1969-1970 [1ª ed. 1890-1892], 3 vols., pp. 1122-1128; BAYLE, Constantino, "IV Centenario del descubrimiento del Amazonas. Descubridores jesuitas del Amazonas", *Revista de Indias*, vol. I, núm. 1, 1940, pp. 121-185, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

[17] COLÓN, Cristóbal, *Diario de a bordo*, Edición de Luis Arranz Márquez, Crónicas de América, Dastin S.L Madrid, 2003, p. 252.

> daban a todos a cognoscer que su principal gozo y regocijo de sus ánimas procedía de ver que […] se hobiesen descubierto tantas infieles naciones y tan dispuestas, que en sus tiempos pudiesen cognoscer a su Criador, y ser reducidas al gremio de su sancta y universal Iglesia y dilatarse tan inmensamente su católica fe y cristiana religión.[18]

Conocido el descubrimiento, solicitaron los Reyes Católicos al pontífice romano la concesión de los mismos derechos de soberanía que Nicolás V había concedido a los portugueses en el África Occidental. Alejandro VI satisfizo estos deseos y en la bula *Inter caetera* (4 de mayo de 1493) concedió a Fernando e Isabel, con su autoridad apostólica,

> todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrirse, encontradas y por encontrarse hacia el Occidente y Mediodía, [con la obligación de] enviar a las dichas tierras firmes e islas hombres probos, temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos, para que instruyan a los susodichos naturales y moradores en la fe católica, y les enseñen buenas costumbres, poniendo en ella toda la diligencia que convenga.[19]

Las bases jurídicas de la dominación colonial española en América y la exclusión de las demás naciones se fundamentaba, según Francisco de Vitoria, en la ejecución de la misión entre los infieles encomendada por el papa, y en la constancia de que los reyes españoles, por su iniciativa y a sus costas, habían descubierto el Nuevo Mundo.[20]

A partir del encargo que recibieron Saulo y Bernabé de propagar el mensaje cristiano entre los no judíos, en Chipre y Asia Menor, San Pablo puso en el Cristianismo los cimientos

[18] CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana, Serie de cronistas de Indias, 15, 16 y 17, México, 1965, I, p. 334, 3 vols.

[19] *COLECCIÓN de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Dispuesta, anotada e ilustrada por el P. Francisco Javier Hernáez S.J., Imprenta de Alfredo Vromant, Impresor-Editor, Bruselas, 1879, tomo I, pp. 12-14.

[20] KONETZKE, Richard, *América Latina*, II, *La época colonial,* Historia Universal Siglo XXI, 22, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979, pp. 20-33.

de la actividad misionera, con la convicción de que "no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos" (*Hch.* 4, 12). No admira por lo tanto que, a partir del siglo XVI, las órdenes misioneras adquirieran especial importancia en América porque procuraron abrir nuevos caminos en la colonización de los países descubiertos y en la evangelización de sus habitantes. Ya en la *Fórmula del Instituto* de la Compañía de Jesús, aprobada por el Papa Julio III, en 1550, además de los tres votos comunes con otras órdenes, se obligan los jesuitas

> con voto especial a cumplir todo lo que el actual Romano Pontífice y sus sucesores nos mandaren respecto al provecho de las almas y propagación de la fe, y a ir inmediatamente, en cuanto estará de nuestra parte, sin tergiversaciones ni excusas, a cualquier parte del mundo a donde nos quieran enviar, o a los turcos o a cualesquiera otros infieles, aun a aquellas partes que llaman Indias, o a otras tierras de herejes, cismáticos o fieles cristianos.[21]

Consecuente con este compromiso, Francisco de Borja, tercer general de la Compañía (1565-1572), aceptó la solicitud de Felipe II y envió ocho religiosos al Perú, quienes llegaron a su destino en marzo de 1568. En este contexto es importante mencionar la instrucción de Francisco de Borja al padre Jerónimo Ruiz del Portillo, primer Provincial del Perú, en la parte que se refiere al cuidado de los indios.

> Donde quiera que los nuestros fueren –dice– sea su primer cuidado de los indios ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atenderán a la conversión de los demás que no son bautizados […] que la intención de Su Santidad, como a nosotros lo ha dicho, es que no se bauticen más de los que se pueden mantener en la fe.

A lo anterior se advierte:

[21] LOYOLA, Ignacio de, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, p. 437.

> Tengan mucho cuidado en conocer qué gente es aquella en cuyo provecho trabajan, qué errores y sectas de gentilidad siguen, qué inclinaciones y vicios tienen, si hay doctos y personas de crédito entre ellos, para que éstos se procuren ganar como cabezas de los otros; y qué remedios, conforme a estas cosas, se les puedan y deban aplicar; y con los de más entendimiento, procuren más bien con suavidad de palabras y ejemplos de buena vida aficionarlos al verdadero camino que por otros medios de rigor.[22]

Años después, en 1638, el general de la Compañía, padre Vitelleschi (1615-1645), ante la solicitud de los jesuitas del Nuevo Reino y Quito de establecer una residencia de misioneros únicamente para la instrucción de los indios, juzgó que esta forma de apostolado no era conforme al Instituto, tanto más que todas las residencias y colegios "debían ser otras tantas casas de misioneros", de donde saldrían los operarios de "tan apostólica ocupación, como es la de dar misiones a los indios".[23]

Consecuente con estas prescripciones, uno de los primeros jesuitas que, en julio de 1586, vino a Quito, el padre Diego González Holguín, gran conocedor de la lengua *quichua*, al haber estado varios años en el *Cusco* y en la residencia de *Juli*, predicó a solos indios en la lengua del *Inca*, lo que causó gran admiración.[24] Un año después llegó el padre Onofre Esteban, llamado con razón el "apóstol de los indios de Quito". Nacido en *Chachapoyas*, y conocedor de la lengua *quichua*, se dedicó al servicio exclusivo de los naturales, no sólo de las parcialidades que estaban sujetas al dominio español, sino también a las naciones que todavía mantenían independencia. Tal sucedía en la región de Esmeraldas y *Caráquez*, al oeste de Quito, y en *Mocoa* y *Quijos*, al oriente de los Andes. Conocedor de la afición de los indios a la música y al aparato externo del culto, el

[22] JOUANEN S.I., José, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*, Tomo I, *La viceprovincia de Quito 1570*-1696, Editorial Ecuatoriana, Quito, 1941, pp. 80-81.
[23] Ibídem, p. 246.
[24] Ibídem, p. 43.

padre Onofre dio auge a las procesiones en las que se cantaba la doctrina y fundó en Quito, para los principales de ellos, una cofradía bajo la advocación de Nuestra Señora de Loreto. Lentamente fueron desapareciendo las ocultas idolatrías con la entrega de "idolillos" y la destrucción de varios adoratorios en los alrededores de Quito. Estas actividades con los indios convertidos no impidieron que el padre Onofre emprendiera algunas expediciones a "tierra de infieles". Una de las primeras fue a la de los Colorados de *Angamarca* (al occidente de *Latacunga*), donde permaneció varios meses y bautizó a los párvulos y a algunos adultos que se hallaban en peligro de muerte, dejando el bautismo para más tarde a los demás, por no estar seguro todavía de su constancia. Otras excursiones apostólicas realizó hacia la provincia de *Caraquez*, en 1597, de donde llevó a Quito algunos muchachos para que aprendieran el castellano y pudiesen servir de intérpretes y catequistas; así como, en 1600, al occidente de Quito, donde fundó un pueblo llamado Nuestra Señora de Loreto, a unas doce leguas de la desembocadura del río Esmeraldas.[25]

Misiones itinerantes y primeros contactos al este de los Andes

Con seguridad, el fraile dominico Gaspar de Carvajal y su compañero el mercedario Gonzalo de Vera, en su viaje con Orellana a lo largo de los ríos *Napo* y Amazonas, no tuvieron ocasión de predicar el Evangelio a los habitantes de aquellas regiones: su actividad estuvo limitada a servir de capellanes a los expedicionarios castellanos. El establecimiento de las misiones entre indios infieles de la Amazonia ecuatorial se debe a la iniciativa de los jesuitas. Para esta actividad fue escogido el padre Rafael Ferrer, quien llegó a Quito en 1597, donde aprendió la lengua *quichua*. Después de haberse dedicado a las

[25] Ibídem, pp. 109-112.

misiones populares en *Pasto* y *Cali*, los padres Ferrer y Pedro Sánchez visitaron la provincia de los *Macas*: tierra llena de montañas y peligrosos ríos en las estribaciones orientales de los Andes. Según las misivas de los misioneros hechas relación en la *Annua de la Provincia del Perú del año de 1602*[26] "la gente de ella anda las unas con las otras siempre en guerra". En los "tambos de indios" encontraron mucha gente que desconocía la lengua del *Inga*, por lo que compusieron un catecismo, confesionario y breve sermón en lengua *chapica*, según los misioneros, "quatro vezes más dificultosa que la del Inga". A este propósito conviene recordar que, ya en 1550, el conquistador Hernando de Benavente, en su relación de la conquista de *Macas*, habla de la provincia de *Chapico,* en la que, se calculaba, vivían unos 2 mil indios.[27] La misión se vio perturbada con la noticia de que

> venía grande muchedumbre de Jíbaros, que son indios de guerra, [quienes se] encontraron con quatro indios cristianos y matando a los tres, se les escapo uno. Viendo los Jíbaros que por este indio estaban ya los españoles avisados, no osaron pasar adelante, sino comiéndose los que habían muerto, se volvieron haciendo con las cabeças grande fiesta y algaçara.

Enviados algunos indios cristianos a reconocer a los adversarios, dijeron que:

[26] "Annua de la Provincia del Perú del año de 1602", Doc. 82, en *MONUMENTA PERUANA VIII (1603-1604),* Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. 128, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLV, Missiones Occidentales, Edición de Enrique Fernández S.J., Romae, 1986, pp. 170-354, cita pp. 288-292.

[27] JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos, *Relaciones geográficas de Indias.- Perú,* vols. I-III, Biblioteca de Autores Españoles, tomos CLXXXIII-CLXXXV, Ediciones Atlas, Madrid, 1965, III, p.174. Edición original: "Carta-relación de la conquista de Macas por el capitán Hernando de Benavente", en *Relaciones geográficas de Indias*, *Perú*, Ministerio de Fomento, Tipografía de los hijos de M. G. Hernández, Madrid, 1897, tomo IV, pp. XXIX-XLV, cita p. XXIX.

> dos naciones de Jíbaros, que antes estaban enemistadas, se avían unido para esta jornada a destruirnos y a comernos.[28]

Los esparcidos asentamientos o "rancherías" de los *Jíbaros*, actualmente conocidos como *Shuar* (del cual el nombre *jíbaro* parece ser una distorsión del castellano, al transcribir el primitivo vocablo *xvar*), ocupaban la región entre los ríos Pastaza, Morona y Santiago, hasta el Marañón, por el sur, y la cordillera Real de los Andes, al occidente. Fuertes y belicosos, jamás fueron caníbales, y eran conocidos por la reducción de las cabezas de sus adversarios, *tzantzas*, para controlar a los espíritus de sus enemigos muertos, lo que se expresaba en la fiesta *Einsupani*, por la que el poder misterioso del muerto era conferido al triunfador. Un grupo de ellos se había sublevado contra los españoles, en 1599, y había destruido la ciudad de Logroño.[29]

A comienzos de 1603, gracias a una limosna del obispo de Quito, el padre Rafael Ferrer, en compañía del hermano Antón Martín, ingresó a la provincia de los *Quijos*: tierra "doblada", llena de ríos y pantanos y poco sana para los españoles. Allí consiguió información sobre los *Cofanes*, quienes habían causado daño a varios pueblos de españoles en las gobernaciones de *Quijos*, al Sur, y *Sucumbíos,* al Norte.[30] En su carta del 7 de noviembre de 1604 reproducida en la *Carta Annua de la vice provincia del nuevo reyno Y quito. En los Reynos del Peru* (Santa Fe, 6 de septiembre de 1605),[31] el padre Rafael Ferrer se refiere a

[28] "Annua de la Provincia del Perú del año de 1602", *MONUMENTA*, 1986, pp. 291-292.

[29] Metraux, Alfred, en STEWARD, Julian H. (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 3*, The Tropical Forest Tribes*, Cooper Square Publishers, Inc., New York, 1963, pp. 617-627; cfr. KARSTEN, Rafael, *La vida y la cultura de los Shuar. Cazadores de cabezas en el Amazonas occidental. La vida y cultura de los jíbaros del este del Ecuador*, Banco Central del Ecuador / Museo Antropológico - Guayaquil / Ediciones Abya-Yala, Quito, 1988, 1989 [1935], 2 vols.

[30] Cfr. JOUANEN, *Historia*, 1941, tomo I, pp. 98-106.

[31] *Carta Annua de la vice provincia del nuevo reyno Y quito, En los Reynos del Perú*, Santa Fe, 6 de septiembre de 1605, Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI, NR. et Quito, 12, I, ff. 1r-23r.

"dos cosas particulares". La primera es la relación de que a tres jornadas de la doctrina de *La Coca,* aparecían "unas señales que avia dexado un sancto varon muchos años auia", por lo que el padre Ferrer y el hermano Martín fueron al lugar indicado. Su acompañante indígena, que doce años antes había vivido cerca de esta roca, decía que entonces,

> La Losa estaba Limpia y se parecia en ella todo lo que dezian Los Indios y que todos los que iban a los cofanes Indios Infieles se paravan a mirar la Losa de proposito quedando todos admirados de ver en ella unas señales de los pies de un hombre grande, y de un niño de nueve o diez años y de otras cosas que alli se parecian y que los que eran forasteros huian de espanto diziendo que aquello era alguna Guaca (que llaman ellos, o, entierros de sus antepasados, o, oratorios, y dedicaciones a sus dioses) y que temian no les hiziese algun daño […] Los que eran naturales de la tierra no huian por saberla tradicion de sus antepasados que dezian aver estado en aquella Losa un hombre con cabellos rubios y corona en la cabeza que traya consigo doze compañeros: el qual era contrario en sus obras al demonio, a quien junto con sus compañeros procuraron Los Indios matar […] a este hombre sancto llamaron cocama, y a sus compañeros cocamadeque, que quiere dezir comedor y comedores de hombres; creese que el demonio les hizo poner estos nombres para hazerles odiosos entre Los Indios que en esta tierra no son caribes, y assi aborrecen semejante fiereza, con todo eso tubieron a este hombre y a sus compañeros por buenos y sanctos [f. 5r].

Una vez limpiada la roca de la vegetación que la cubría, se vio

> Toda la Losa sembrada de huesos de venados, espinas de pescados y de muchas maneras de caracoles, de plumas de aves, y de uñas de animales y esta en mucha abundancia; Todo lo qual estava conbertido en peña […] avia tambien unas como Letras que parecian Griegas escritas con orden y las mas parecian omegas; las señales de los pies grandes no parecieron, solo parecieron las señales de los pies pequeños […] maravillamonos todos de verlas y no pudimos entender como se avian puesto alli; mas yo digo a v.r. que las Letras que me parecian omegas […] me causaron particular devocion pareciendome que alli avia estado alguna persona sancta que tenia siempre presente la eternidad e infinidad de Dios n.sr. pues se llama alfa et Omega" (f. 5v).

Gracias a los estudios arqueológicos de Pedro Porras Garcés en los valles de *Quijos* y *Misaguallí* se conocen muchos petroglifos con pictograbados incisos en el granito de los Andes. No es el momento de imaginar diversas interpretaciones. Basta la mención de algunos *glifos* (grabados) más frecuentes. Entre ellos sobresalen las espirales que aparecen como simples S o dibujos más complejos con enlaces entre sí; según algunos autores podrían significar ofidios o fenómenos meteóricos de carácter rotatorio, los que son frecuentes en las selvas orientales. Círculos con ojo central o, en su defecto, un rombo o triángulo: que podrían representar, como en varias mitologías, el "ojo del viento". La orla lobular en la cabeza que ostentan varios petroglifos, ¿significará una corona de plumas, o las plumas del símbolo mitológico más conocido de América, la serpiente emplumada? La decoración "yugal" que consiste en dos arcos a manera de yugo doble sería, quizás, una alegoría de los vientos encerrados en una mítica caverna de las montañas o de una divinidad de las aguas. Son también frecuentes figuras humanas con pies y manos que terminan en tres o cinco dedos, y otras con vestidos rituales; rostros con rayos (¿solares?) sobre la cabeza; glifos que representan huellas de patas de jaguar; aves y otros animales, particularmente, anfibios.[32]

Tampoco admira la interpretación del misionero padre Ferrer, de hallar huellas de una temprana predicación del Evangelio en las Indias Occidentales. Ya en el siglo IV, Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*[33] transmite la tradición de que el apóstol Bartolomé habría llevado el Evangelio de Mateo y predicado en el sur de Arabia, región que los documentos antiguos confunden con la India. Otra tradición más conocida atribuye al apóstol Tomás la predicación en la India,

[32] PORRAS GARCÉS, Pedro, *Contribución al estudio de la arqueología e historia de los valles Quijos y Misaguallí (Alto Napo) en la Región Oriental del Ecuador S.A.*, Editora Fénix, Quito, 1961, pp. 84-112.

[33] EUSEBIO de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, Tomo I, p. 302.

lo que se confirmaría con los estudios hechos en torno a los cristianos de Santo Tomás del Malabar, quienes veneran al santo como su patrón.[34] Que la opinión de una presencia apostólica en las Indias Occidentales era común en el siglo XVI, demuestra Cabello Valboa en su obra *Miscelánea Antártica*, finalizada en 1586, donde menciona noticias sobre "varones santos" que habrían vivido en estas tierras, quienes podrían haber sido apóstoles o discípulos suyos. En el pueblo de *Canzacoto* (cerca de Quito), por ejemplo, se decía que allí se refugió un "varon sancto huiendo [de] la furia popular de los barbaros contra el amotinados, y que de alli se desaparecio". Otros pueblos y, entre ellos, los naturales del Brasil "dicen y afirman auer visto en sus tierras hombres como los que auemos dicho, y muestran en unas bibas peñas las señales y estampas de sus pies".[35] Además de la leyenda de San Bartolomé, Cabello Valboa repite que Santo Tomás predicó en la India Oriental y que se puede colegir que,

> auiendo despachado discipulos suyos a la tierra Austral, y Yslas aderentes a la gran Yndia, y estos encendidos de amor santo auiendo ya penetrado tanto que fueron vistos en estas nuestras Yndias occidentales le llego a el Santo Apostol el tiempo de su coronación […] y al cabo muerto a lanzadas asta oy se allan y an allado en aquel Reyno rastros y vestigios de su santa doctrina aunque ya corrompida, y profanada de ritos gentilicos.[36]

A finales del siglo XVIII, el padre Juan de Velasco en su *Historia del Reyno de Quito en la América Meridional*, asevera que en la llanura de *Callo*, provincia de *Latacunga*, se conserva una gran piedra,

[34] LLORCA S.I., Bernardino, *Historia de la Iglesia Católica. En sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna*, Tomo I, *Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950, pp. 119-120.

[35] CABELLO VALBOA, Miguel, *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*, Universidad Nacional de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Etnología, Lima, 1951 [1586], p. 238.

[36] Ibídem, pp. 241-248.

> donde dicen hasta hoy los Indianos, que subía el Santo Apóstol a predicarles y que la última vez dejó para eterna memoria estampada la huella de su pie derecho, quitándose la oshota, esto es la sandalia.[37]

Durante su estadía en *Mulaló*, en abril de 1802, Alexander von Humboldt visitó el enorme *lahar* que se extiende al Suroccidente del volcán *Cotopaxi*. Escribe en una nota a sus *Diarios de viaje en la Audiencia de Quito*:

> Al norte de Mulaló, a ¼ de legua, se ubica en medio de la llanura la famosa Piedra de San Bartolo o Piedra del Apóstol, en la cual nos mostraron dos vestigios de pie impresos, que se suponen ser de San Bartolomé. Yo no pude distinguir nada […]. Esta veneración de los indios por la piedra de Mulaló prueba que este objeto pertenece a su propia mitología.[38]

La segunda "cosa particular" mencionada por el padre Ferrer en su carta del 2 de noviembre de 1604,[39] se refiere a la futura conversión de los *Cofanes*, que confinan

> con los coronados y con los indios del Pu [Perú] que dicen son muchos, pero tambien con los humaguas que estan mas abajo.

Una vez que, nuevamente, ingrese a *Quijos*, desde los confines de Ávila, prosigue el misionero

> me informare de todo y procurare salgan a hablarme como le dije el año pasado con los cofanes, a los cuales trate de la eternidad del alma, premio de los buenos y castigo eterno de los malos; los cuales con esta doctrina quedaron espantados y deseosos de ser cristianos, porque nunca les habian dicho otro tanto los cristianos […] que solian ir a sus tierras por tener mucho oro a tratar y contratar con ellos.

[37] VELASCO S.I., Juan de, *Historia del Reyno de Quito en la América Meridional*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Cajica, Puebla, 1960 [1789], p. 292.
[38] HUMBOLDT, Alexander von, *Diarios de viaje en la Audiencia de Quito*, Edición Segundo E. Moreno Yánez, Traducción Christiana Borchart de Moreno, Occidental Exploration and Production Company OXY, Quito, 2005, p.158.
[39] *Carta annua de la Provincia del Perú, 1610*, cf. nota 31.

Los humaguas son más numerosos "e indios de harta policia" y según algunos soldados que les han hurtado,

> son de buen talle, de mucha discreción y buen natural, que mudan– [fin f. 5v] doles el avito no parecen Indios, y si en estos humaguas se abriese la puerta podria ser diesemos en el dorado, tan nombrado, deseado, y buscado [f. 6r].

Además de la referencia a los *Cofanes* y *Humahuas*, Ferrer menciona, por vez primera, a los *Coronados,* apodados con este nombre por su corte de cabello semejante al de los frailes. Según el padre Maroni,[40] el hermano Pedro Limón visitó en 1621, junto al río *Aguarico* y doce leguas abajo de San Pedro de Alcalá de los *Cofanes*, una población de indios a quienes llamaban *Coronados*. Con la ocupación española, esta población se denominó "San Francisco de los Coronados" y era el puerto de embarque de quienes viajaban por el *Aguarico* al río *Napo.*[41] Más conocidos son los "*Omaguas* del río *Napo*" y de su afluente el *Coca,* en la región designada por Carvajal como *Aparia* menor, donde muchos indios vestidos andaban en canoas y con quienes Gonzalo Pizarro estableció contacto. Allí los expedicionarios construyeron el bergantín que permitió a Orellana el descubrimiento del "Río de las Amazonas". Según Toribio de Ortiguera (1581-1586),[42] sus casas estaban construidas a lo largo del río y su alimentación se basaba en la

[40] [MARONI, Pablo], *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribíalas por los años de 1738 un misionero de la misma compañía*, Seguidas de las Relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740), Edición crítica, introducción e índices de Jean-Pierre Chaumeil, Centro de Estudios Tecnológicos de la Amazonía CETA / Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana IIAP, Serie Monumenta Amazónica, Serie B4, Iquitos, 1988, p. 215.

[41] GROHS, *Indios*, 1974, p. 30.

[42] Ortiguera en: OBEREM, Udo, "Un grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano", en Segundo MORENO YÁNEZ, Udo OBEREM, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana,* Colección Pendoneros, 20, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, 1981, pp. 355-389, cita p. 360.

pesca y en el cultivo de maíz, yuca y batatas, y la recolección de muchas frutas; era gente "bien agestada y dispuesta; vestidos de manta y camiseta de pincel, pintada de diferentes suertes y colores". Ortiguera averiguó además que el inca Huayna Cápac, después de haber atravesado la cordillera llegó a un río [¿el *Coca*?], donde encontró a aquellos indios. A cambios de regalos y sal indicaron a Huayna Cápac los lugares donde había oro. El Inca regresó a Quito llevando consigo ocho caciques y treinta indios, a quienes envió al *Cusco* para que aprendiesen la lengua *quichua* y para tenerles seguros. En cuanto a la posterior suerte de los *Omaguas* de *Aparia* menor, se supone que para escapar de la servidumbre, hacia 1622, emigraron hacia el *Putumayo,* mientras algunas familias se reunieron en el alto *Tiputini* con los *Omaguas-Yetés*, sus parientes. Éstos se convirtieron en los temidos "piratas del río", que asaltaban a los viajeros para conseguir herramientas de hierro. La posterior suerte de los *Omaguas* del río *Napo* es desconocida: quizás algunos se mezclaron con los habitantes ribereños quichuizados del río *Napo,* como asevera Udo Oberem en su documentado estudio: "Un grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano".[43]

Sobre sus conocimientos previos acerca de los *Cofanes*, es más explícito el padre Ferrer en su breve carta dirigida a los jesuitas de Quito, fechada en *Tangipa* el 27 de enero de 1605 y trasladada a la ya citada Carta Annua de 1605 (ff. 6r-6v).[44] Según el misionero, los *Cofanes* se encuentran a espaldas (al oriente) del cerro *Cayambe,* nunca han sido conquistados ni han querido recibir el bautismo. Serán más de 15 ó 20 mil almas. En la carta enviada por el padre Ferrer al provincial del Perú, Esteban Páez (Quito, 20 de marzo de 1605) da cuenta de su segunda salida, en compañía del hermano Antón, para repartir la limosna que había enviado un caballero de Lima, y misionar a los *Coronados*, *Humaguas* y *Cofanes* (f. 6v). A pesar de

[43] Ibídem.
[44] Cf. nota 31.

las tempestades y los malos caminos, llegaron al distrito de Ávila, donde encontraron cinco ídolos grandes, puestos en un lugar eminente, que representaban tigres, uno de ellos de extraordinaria grandeza. Al punto los derribaron y, despedazados, los arrojaron en la montaña. En los pueblos de Ávila se arreglaron las iglesias, se repartió la limosna, se enseñó a los indios a rezar en su propia lengua y aprender el catecismo que se había elaborado en la anterior visita. De la limosna una parte se entregó a las iglesias: dos cálices y dos pares de vinajeras de plata, ornamentos para decir misa y trece lienzos de Flandes con razonables pinturas, los que fueron admirados por los aborígenes como gran tesoro. A los indios repartieron mantas y camisetas, anacos de varios colores para las mujeres, cuchillos, agujas y rosarios con imágenes. Ante su llamado, los jesuitas visitaron a los indios de los "Calientes" y, recibida la invitación de un *curaca* de los *Humaguas*, los misioneros les visitaron y admiraron sus vestidos de mantas y camisetas adornadas con hermosas pinturas elaboradas a pincel.

Según Ferrer, los *Humaguas* no conocían ídolos ni hechicerías y usaban nombres propios para designar a dios y al demonio, pero no podían dar razón de esos nombres. Su principal preocupación era comer y beber y estar bien vestidos, por lo que el *curaca* admiró los ornamentos y lienzos de la iglesia, afirmó que era verdadera comida de hombres al degustar el biscocho que le ofrecieron y dijo que, para salvarse, quería ser cristiano. En una iglesia que construyeron colocó el misionero un lienzo que representaba a San Antón y bautizó al *curaca* y a muchos indios, además de intentar traducir, con un intérprete, un catecismo en lengua *chalota* al idioma *humagua*. Después de bautizados, afirma el P. Ferrer: "los case con las mugeres que antes tenian y por tener estos Indios falta de mugeres no ubo dificultad en quitarles las que les sobrauan" (f. 8v). Esta observación del misionero merece una breve reflexión. La "falta de mujeres" se debía quizás a un infanticidio femenino: control de natalidad frecuente en algunas sociedades selváticas trashumantes, particularmente, de la Amazonia.

Unos 25 años después, en su informe sobre las labores de los padres Simón de Rojas y Humberto Coronado, el hermano jesuita Pedro Limón,[45] afirma que, a causa de las pendencias causadas por la embriaguez, "se han consumido unos con otros y no hay más gente reducida á la amistad de los españoles". De igual manera que años antes los padres Ferrer y Arnulfini regresaron a Quito; Rojas, Coronado y Limón, en 1622, abandonaron esta misión entre los *Omaguas*, al darse cuenta de que sólo preparaban el terreno para los encomenderos españoles.[46]

Todavía en el distrito de Baeza, el padre Ferrer visitó a los *Ambocaguas*, ya bautizados pero que desconocían el valor de la confesión, por lo que fueron misionados. Allí recibió la visita de cuatro indios *Coronados* y su principal. Escribe el misionero (f. 9r):

> No usan estos indios genero de ropa en si acariçiamoslos como pudimos dandoles de nra Pobreza, y ellos nos dieron de la suya que fueron unos canutos de miel.

Desconocían la doctrina, aunque para recibirla habían cultivado las chacras del cura de *Ambocagua*. Los *Coronados* (según sus cálculos entre 12 y 14 mil almas) se preciaban de guerreros y habían combatido a los indios ya cristianos de *Simbocagua*, cuyo *curaca,* a solicitud del misionero, acarició a los forasteros en señal de amistad. Como preparación para el bautismo, aprendieron la doctrina y modificaron sus costumbres, pues

> los primeros dias no se les dava nada de parecer desnudos en publico a cualquier ora; mas despues ya no osavan salir sino a las oraciones y al anochecer, y despues ni aun a esa oras salian, pero pedian mantas prestadas para salir en publico. Tanto pudo la comunicacion de pocos dias con los Christianos ambocaguas (f. 9r).

[45] MARONI, *Noticias*, 1988, p 216.
[46] OBEREM, "Grupo", 1981.

Una vez bautizados, los *Coronados* prometieron hacer población cerca de los *Ambocaguas* y, al despedirse dijeron: "vosotros vivis como hombres, y nosotros como vestias, mas presto nos daremos diligencia en que seamos como vosotros" (f. 9r). Ante una tan grande población de infieles a lo largo de los ríos *Coca*, *Napo y* Marañón, el padre Ferrer ve la necesidad del envío de misioneros, a quienes, además de paciencia, exigen los indios tres virtudes: no hacerles mal alguno, enseñarles la ley del Señor y contentarse con lo que les dieren para el sustento; y añade: "estos son Padre mio los milagros que estos Indios piden para convertirse y hazerse Christianos" (f. 9v).

Prosiguiendo su misión, el padre Ferrer y el hermano Antón, de *Ambocagua* caminaron río *Coca* arriba y llegaron a *Tamgipa*, donde hallaron indios infieles *Cofanes*, que sabían de su venida y a los que envió a sus *curacas* con la noticia de la llegada del misionero. Son estos *Cofanes* –explica Ferrer– indios que hace quince años estaban de paz con los españoles, pero nunca fueron cristianizados; más bien fueron maltratados y despojados de sus tierras. Todos los que se llaman *Cofanes* son tres "naciones" y se hace la cuenta de que son 15 mil. En su tierra hay un volcán [¿Reventador?] que, según es fama, "an bisto algunas vezes en la cumbre y medio de sus llamas gente que da voces y alaridos, nunca an querido hazerse Christianos ni admitir padres y españoles" (f. 9v), a quienes tienen tanto odio que les llaman demonios. Después de catequizar y acompañado del *curaca* de *Tangipa* el padre Ferrer se encaminó hacia otra "nación" de *Cofanes* y, al pasar por la estrechura del río *Coca* que llaman *Rumichaca*, conoció la tradición de que allí predicó un santo varón en tiempos pasados. Después de cuatro días de camino llegó a la residencia muy bien defendida del *curaca* principal, a quien acompañaban otro principal (¿se trataba del "cacique segunda persona"?) y muchos indios, quienes expresaron su deseo de hacerse cristianos, aunque algunos de ellos ya habían sido bautizados. A los infieles bautizó y a todos catequizó. Recordó el padre Ferrer que el año

pasado les había enviado una imagen de la Madre de Dios, luego la trajeron y se la colocó en la recién construida iglesia.

> A la partida les dixe una palabra cerca de su andar desnudos y les parecio tam bien que me ofrecio el Curaca Principal que luego por la mañana irin por materiales para hazer de vestir a todos que es el algodon que aqui se da muy bien; pidieronme a la partida Truxese conmigo un muchacho de trece o catorce años que aprendiese muy bien el Cathesismo en Tangipa, el qual enseñado les sirviese de maestro cada día (f. 10v).

Con no pequeño sentimiento se despidió Ferrer de ellos y partió a donde estaba el hermano Antón, que era la casa del beneficiado de *Senacato*, donde encontró indios con rosarios al cuello, fabricados de *chaquiras*.[47] A este propósito conviene preguntarse: ¿de qué pepas o semillas se elaboraban? ¿cuál es el valor ritual de las *chaquiras?* y ¿por qué este rasgo del catolicismo es el que más atrae a los neófitos indígenas? Después de haber misionado durante tres meses y ante la insistencia del viceprovincial los jesuitas salieron hacia Quito.

Dada la importancia de la empresa misionera del padre Ferrer, el viceprovincial, Diego de Torres, le autorizó realizar una nueva salida después de Pascua. Según su sucesor, Gonzalo de Lyra, en sus *Letras Annuas de la Vice Provincia de Quito y el Nuevo Reyno de los años de mil y seycientos y ocho, y seycientos y nueve* (Cartagena, 20 de septiembre de 1609),[48] el padre Ferrer, en compañía del jesuita italiano Ferdinando Ardulfino (o Arnolfini), habría permanecido año y medio predicando, catequizando y bautizando a los *Cofanes*, antes de dejarles en una reducción con un cura propio. Después de una breve permanencia en Quito, nuevamente el padre Ferrer con un sacerdote secular fue a proseguir la misión pero, explica el viceprovincial, que todavía, en 1609, no ha llegado carta con

[47] Cfr. nota 31.

[48] *LETRAS Annuas de la Vice Provincia de Quito y el Nuevo Reyno de los años de mil y seycientos y ocho, y seycientos y nueve*, Cartagena, 20 de septiembre de 1609, Archivum Romanum Societatis Iesu- ARSI, NR et Quito, 12, I, ff. 36r-60v.

noticias de suceso alguno (f. 41r). En la biografía del padre Ferrer que ofrece Jouanen[49] se menciona que, además de atender al pueblo San Pedro de los *Cofanes*, los misioneros Ferrer y Arnolfini fundaron Santa María, al sur, y Santa Cruz, al norte, a fin de facilitar la reducción de los grupos más apartados. Con el fin de convertir más infieles, el padre Ferrer salió de los *Cofanes*, a finales de 1605, y navegó por el *Aguarico* y *Napo*, hasta, según parece, surcar el Marañón. Visitó, entonces, a los *Coronados*, *Omaguas* y *Avishiras*. Una vez que los misioneros habían reducido y pacificado a los *Cofanes*, la Real Audiencia, deseando reconstituir el gobierno de la provincia de *Sucumbíos* y *Mocoa* que, veinte años antes, había desaparecido con la destrucción de la ciudad española de Ecija por los *Cofanes*, envió una guarnición de cien soldados españoles, quienes cautivaron indios para obligarles a trabajar en la refundada Ecija. Ante la oposición del padre Ferrer el jefe de los soldados y los encomenderos acusaron, en Quito, al misionero de impedir el real servicio y se ordenó a Ferrer comparecer ante la Audiencia, a la que explicó que los misioneros, durante varios años de estadía, no habían necesitado protección de los soldados quienes, únicamente, cometían con los indios muchas tropelías. No obstante, bajo el influjo de los encomenderos, la Audiencia resolvió que los soldados entrasen al país de los *Cofanes* para someterlos al rey. Ante la presión de los encomenderos y la acusación de los indios de que los misioneros habían traído a los soldados, convinieron los jesuitas en abandonar la misión. Al contrario de otras órdenes religiosas, los jesuitas no permitieron que se concedieran encomiendas de indios en las zonas de su influencia. Una excepción fue la tribu de los *Maynas*, puesto que, antes de la llegada de los jesuitas, en 1638, ya estaban los indios desde su conquista (1618) repartidos en encomiendas.[50]

[49] JOUANEN, *Historia*, 1941, tomo I, pp. 98-106.
[50] GROHS, *Indios*, 1974, pp. 17-18.

El padre Ferrer decidió, sin embargo, acompañar al cura que como nuevo párroco se encargaría de la misión, por lo que, en diciembre de 1609, salió hacia Baeza y llegó a San Pedro de *Cofanes*, donde predicó a los españoles e indios. Entonces se conoció que un cacique, que había sido reprendido por su poligamia, achacaba al misionero la entrada de los españoles al pueblo y había determinado darle muerte. En junio de 1610, según la Carta annua de la Provincia del Perú del mencionado año,

> yendo el P. Raphael Ferrer con dos indios de aquel pueblo, a otro no muy distante de alli a Bap[t]izar unos Yndios y predicar el euangelio, nunca mas parecio ni el, ni los indios, ni el ornamento que llevaban, y es cierto que murio en este camino, y aunque su muerte se quenta de diversas maneras, la mas cierta es lo que con gran aceberacion me escriben ultimamente de Quito, que saliendo los Yndios de aquel pueblo donde yba, que es gente traydora, y que otras veçes han usado de esta treta, al camino por odio que al Padre tenian se consertaron de despeñalle al pasar de un rio, al qual se pasa por un palo, que ponen en una angustura, que haze de 16. pies de ancho; debaxo de la qual ay una espantosa profundidad hasta el rio. Pasando pues por este estrecho palo el fervoroso Siervo del Señor se le menearon aquellos despiadados enemigos de la fee, y el dio consigo en aquel despeñadero, invocando muchas veçes como refieren el Santisimo nombre de Jhs. que al mismo punto reciviria su anima en el Cielo.[51]

Según otras noticias, el padre Ferrer fue asesinado durante su viaje a *Pasto* para traer consigo vino y hostias y otros enseres para la misión. Temerosos los indios de que los españoles les castigasen por el crimen cometido, abandonaron la misión y huyeron a los bosques, con lo que se frustraron los intereses de los encomenderos y cuanto habían pretendido. En 1622, el Obispo de Quito ordenó se hiciese una información jurídica sobre el martirio del padre Ferrer, de la que sólo existen algunos fragmentos que han

[51] *Carta annua de la Provincia del Perú, 1610* [sin título], ARSI, Peruana Litterae Annuae, 13, II, ff. 74-95, cita f. 93v.

sido integrados en la obra de Maroni, *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, redactada en 1738.[52]

En la actualidad, la "nacionalidad *Cofán"* habita un territorio en las cuencas de los ríos *Aguarico* y Bermejo (frontera colombo-ecuatoriana); su población, en el Ecuador, alcanza unos seiscientos habitantes. El territorio ancestral de los *Cofanes* ocupaba las zonas occidentales de la foresta húmeda tropical amazónica y separaba a los grupos indígenas andinos de los propiamente selváticos. Su economía está basada en la cacería, pesca, horticultura y en la elaboración y venta de artesanías. En años recientes se han dedicado al cultivo de maíz, café y cacao con miras a su comercialización en Nueva Loja. La colonización y delimitación de sus territorios por la conformación de reservas faunísticas y parques nacionales, las actividades petroleras y agroindustriales, han tenido como consecuencia la pérdida de sus tierras y la drástica disminución de la cacería. Estas circunstancias y los cambios culturales introducidos por los misioneros, particularmente evangélicos, hacen de los *Cofanes* una etnia en peligro de extinción.[53]

REDUCCIONES INDÍGENAS "*AD ECCLESIAM ET VITAM CIVILEM*"

Después de la muerte del padre Rafael Ferrer, el contacto de los misioneros con los aborígenes amazónicos quedó interrumpido por más de veinte años. Hacia 1638 se suscitó cierta rivalidad entre los jesuitas y franciscanos a causa de las misiones del Marañón pues, el 9 de octubre de 1636, dos frailes legos, Domingo Brieva y Andrés de Toledo, acompañaron a

[52] Cfr. JOUANEN, *Historia*, 1941, tomo I, pp. 98-106; MARONI, *Noticias*, 1988.

[53] GÓMEZ, Nelson (coord.), *Tempestad en la Amazonia ecuatoriana,* CESA / Editorial Ediguías C. Ltda., Quito, 1992, pp. 64-66. Cfr. PFISTER, Ruth D., *Kulturwandel und ethnographische Beobachtungen bei den Cofan in Ecuador und Kolumbien,* Magisterarbeit, Universität zu Freiburg i. Br., München, 1987.

seis soldados españoles en su viaje por el río *Napo* aguas abajo, hasta llegar al Marañón, en busca de "El Dorado". Cuatro meses después llegaron a la fortaleza de *Curupá*, avanzada de los portugueses a orilla del Marañón. El capitán de la fortaleza les despachó al Pará, para dar cuenta de lo ocurrido al gobernador. Mientras fray Andrés de Toledo se encaminaba a España, organizaron los portugueses una gran expedición aguas arriba del Marañón, bajo el mando del capitán Pedro de Texeira, la que salió del Gran Pará el 28 de octubre de 1637 y, después de ocho meses de viaje, llegó a la confluencia del río *Aguarico* con el *Napo* y, una parte de la expedición hasta el río *Payamino.* Por Ávila y Archidona Pedro de Texeira caminó hacia Quito, donde se le hizo un ostentoso recibimiento. Aunque Portugal pertenecía entonces a la misma Corona, el virrey de Lima ordenó el inmediato retorno de Texeira y su comitiva hasta el Gran Pará, a quienes debían acompañar los jesuitas Cristóbal de Acuña y Andrés Artieda, con la comisión de pasar a la Península e informar acerca de lo sucedido a la Corona española. Los jesuitas desempeñaron con esmero su comisión y en Madrid el padre Acuña presentó un informe al Real Consejo de Indias y, en 1641, dio a la imprenta una narración circunstanciada del viaje y una descripción del Amazonas, incluidas las posiciones geográficas de diversos puntos, confluencias de los ríos y los sitios que ocupaban los pueblos en sus orillas.[54] A causa de la emancipación de Portugal de la Corona española se ordenó recoger el libro del padre Acuña y se le prohibió publicar noticia alguna sobre el Amazonas. No

[54] ACUÑA, Cristóbal de, "Nuevo Descubrimiento del Gran Río del Amazonas, el año de 1639, por la Provincia de Quito, en el Reyno del Perú", en FIGUEROA, Francisco de, Cristóbal de ACUÑA y otros*, Informes de jesuitas en el Amazonas 1660-1684*, Monumenta Amazónica B, Misioneros, 1, Centro de Estudios Tecnológicos de la Amazonía CETA / Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana IIAP, Iquitos, 1986, pp. 25-101; ACUÑA, Cristóbal de, *Nuevo Descubrimiento del Gran Río del Amazonas por el P. Cristóbal de Acuña, al cual fue por la Provincia de Quito el año de 1639*, Edición Raúl Reyes y Reyes, Imprenta del Ministerio de Gobierno, Biblioteca Amazonas, vol. IV, Quito, 1947.

obstante, este viaje sirvió para el establecimiento de las misiones que los jesuitas de Quito emprendieron en la región de *Maynas* y entre los pueblos a orillas del *Napo* y del Marañón.[55]

Conducidos por el padre Manuel da Nóbrega, ya en 1549, habían llegado los primeros jesuitas a la América portuguesa.[56] Felipe II, al pedir en 1566 misioneros de la Compañía de Jesús para sus dominios de América, fundaba su petición en que "los Padres eran gente a propósito para la conversión de aquellos naturales". Como se ha mencionado en páginas anteriores y conviene repetirlo, ya Francisco de Borja, en la instrucción que dio a los primeros jesuitas que llegaron al Perú, recomendaba que el primer cuidado debía ser de los indios convertidos y, posteriormente, de los todavía no bautizados. Particularmente en este caso, gran importancia se daba al conocimiento previo de las inclinaciones, vicios y errores de los gentiles y

> si hay doctos o personas de crédito entre ellos, para que se los procure ganar como a cabezas de otros […] y con los de más entendimiento se procure antes con suavidad de palabra y ejemplo de vida, aficionarlos al verdadero camino que por otros rigores.[57]

Su principal apostolado se hizo, por lo tanto, a través de colegios y residencias, a las que pertenecían los respectivos templos donde se celebraba el culto católico, se confesaba,

[55] GONZÁLEZ SUÁREZ, *Historia*, 1970, pp. 106-113; JOUANEN, *Historia*, 1941, pp. 349-352; BURGOS GUEVARA, Hugo, La *crónica prohibida. Cristóbal de Acuña en el Amazonas*, Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito FONSAL, Biblioteca básica de Quito, 7, Quito, 2005; MORENO YÁNEZ, Segundo E., "Entre quimera y realidad: conocer y dominar las selvas amazónicas, 1735-1900", en Alexandra KENNEDY-TROYA (coord.), *Escenarios para una Patria: Paisajismo ecuatoriano, 1850-1930,* Museo de la Ciudad, Quito, 2008, pp.114-116.

[56] CHAMBOULEYRON, Rafael, "El manto del orden: el plan evangelizador del P. Manuel da Nóbrega", en Sandra NEGRO y Manuel M. MARZAL (coords.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América Colonial*, Editorial Abya-Yala / Pontificia Universidad Católica del Perú, Quito, 2000, pp. 17-24.

[57] JOUANEN, *Historia*, 1941, pp. 22-23.

predicaba y catequizaba y tenían su sede diversas cofradías también de indígenas; preferida forma de apostolado eran las misiones populares. No obstante, con muchas reservas y sólo ante la presión del arzobispo de Lima y del virrey Toledo, los jesuitas se encargaron de algunas doctrinas o curatos de indios: en primer lugar de la parroquia de indios de *Huarochiri*, centro de una extensa región, con parcialidades de indios separadas unas de otras, las que con el tiempo se redujeron a ocho pueblos, razón por la cual se entregaron al clero secular. Más tiempo conservaron los jesuitas la doctrina del Cercado, en los arrabales de Lima, donde los religiosos desde su Residencia servían a la iglesia y atendían al colegio de caciques. A este propósito, como señala Solórzano y Pereyra en su *Política Indiana* (1648), siguiendo el ejemplo de los romanos y también del traslado de *mitimaes* por los incas, se debe tener en cuenta el mandato de los reyes de "reducir" a los indios a una vida sociable y política,

> y aunque no quisiesen, se les señalasen puestos y sitios acomodados donde labrasen pueblos y casas á sus modos, y comensasen a vivir como hombres, deponiendo sus antiguas y fieras costumbres, y haciéndose con esto más hábiles para recibir nuestra Santa Fé y Religión Christiana, que es lo que sobre todo se ha procurado, y en la qual en otra suerte jamás se pudieran hacer progresos considerables.[58]

Dada el enorme aislamiento y separación de las parcialidades indígenas una labor misionera en *Maynas* y Marañón, como en el *Paraguay* y entre los *Chiquitanos*, no era posible sin concentrar a los indios en "reducciones" o poblados estables. Estas reducciones fueron fundadas, preferentemente, a la vera de los ríos. Su plano incluía una plaza; a su costado se levantaba la iglesia, la casa del misionero y las

[58] SOLÓRZANO y PEREYRA, Juan de, *Política Indiana*, Edición de Manuel Ochoa Brun, Biblioteca de Autores Españoles, Tomos CCLII- CCLVI, Ediciones Atlas, Madrid, 1972, p. 374.

edificaciones de la administración; a los otros tres lados lindaban las casas de los indios, ordenadas en barrios a los que atravesaban calles que se cruzaban en ángulo recto. Los indios de las proximidades visitaban el pueblo para ser adoctrinados y disfrutar de las herramientas y otros bienes traídos por los misioneros. Frecuentemente, se decidían a permanecer en las reducciones para protegerse de los comerciantes de esclavos. En la zona de su influencia no permitieron los jesuitas que se concedieran encomiendas. Como se ha mencionado, una excepción constituía la tribu de los *Maynas*, en la cual existían las encomiendas antes de la llegada de los misioneros, pues su primer gobernador, el vecino de Loja, Diego Vaca de la Vega, obtuvo licencia para fundar 24 encomiendas de indios. El asentamiento en reducciones fue un intento de convertir a los indios en campesinos sedentarios e incorporarles a la cultura europea. "*Ad Ecclesiam et vitam civilem essent reducti*" (ser reducidos a la Iglesia y vida civilizada), escribía en el Paraguay el misionero Schirmbeck: igual propósito se puede hacer sobre la "provincia misionera" de *Maynas*.[59] Dada la frecuente ausencia de las autoridades españolas del gobierno de *Maynas*, su mando es casi inexistente, por lo que, según la carta (10 de julio, 1727) del padre Fancisco Xavier Zephyris, misionero en *Andoas*, esta situación

> es muy útil para nuestras misiones y para nosotros mismos […] ya que no se puede describir siquiera cuanta antipatía moral sienten nuestros indios hacia los españoles y cuanto prefieren obedecernos, a nosotros los sacerdotes alemanes […] Por esto, en nuestras manos está la autoridad no solo de los asuntos espirituales, sino también de los civiles, aunque prefiramos abstenernos de todos los negocios civiles.[60]

[59] GROHS, *Indios*, 1974, p. 17.

[60] *LAS MISIONES de Mainas de la antigua Provincia de Quito de la Compañía de Jesús. A través de las Cartas de los Misioneros alemanes que en ellas se consagraron a*

Noticias iniciales sobre esta "provincia misionera" nos ha transmitido la *Carta Annua desde los años 1642 Hasta el de 1652 de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito. A NMRP Francisco Piccolomini Preposito General de la Compañía de Jesús* (Santa Fe, 23 de octubre de 1652).[61] Según la misma, la misión de *Maynas* presenta grandes dificultades en su entrada, pero abundancia de mies espiritual, por lo que los jesuitas, como "sagrados Colones de nuevas regiones para el Evangelio" (f. 231r), pueden blasonar por haber sido los primeros que llevaron el nombre de Dios a estas dilatadas provincias. Según la relación de 1571 del gobernador Juan de Salinas, los *Maynas* eran "gente muy lucida y de gran disposición en comparación de la ordinaria de Indias". Por los comarcanos eran tenidos como gente guerrera y belicosa; "vestían ropa de algodón y muy pintada, y usaban mucha plumería de todos colores, la cual asentaban con gran artificio en sus rodelas y lanzas y en otros instrumentos de la guerra".[62] En sentido estricto, *Maynas* se denomina a la "ceja de montaña" occidental de la "terra firme" amazónica, en las estribaciones orientales de los Andes ecuatoriales (entre 500 y 100 m. de altura), región cruzada por torrentosos ríos provenientes de las montañas y, en la parte baja, con meandros que empantanan grandes extensiones del terreno; está cubierta por selva húmeda tropical, lo que genera fuerte pluviosidad y altas temperaturas. Antes de la llegada de los

su civilización y evangelización. 1685-1757, José Grosser S.I., compilador, Julián Bravo Santillán, editor, Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit", Quito, 2007, pp. 223-224.

[61] *CARTA Annua desde los años 1642 Hasta el de 1652 de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito, A NMRP. Francisco Piccolomini Preposito General de la Compañía de Jesus*, Santa Fe, 23 de octubre de 1652, Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI, NR. et Quito, 12, I, ff. 191-238.

[62] *RELACIONES Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Estudio introductorio y edición de Pilar Ponce Leiva, Tomos I y II., Ediciones Abya-Yala, Quito, 1992, 1994, p. 148.

misioneros el patrón de asentamiento de los indios era disperso y su base económica era la recolección de frutos silvestres, caza, pesca y horticultura itinerante. Hasta 1768, el territorio de la "provincia misionera" de *Maynas*, dependiente de la Provincia jesuita de Quito, se extendió a los territorios del Alto Amazonas y sus afluentes, por lo que se dieron disputas fronterizas entre las órdenes misioneras: con los franciscanos en el Sur (*Campas*, *Piros*, etc.) y con los dominicos en el Oeste (*Canelos*).[63] Según Jouanen,[64] en los 130 años de labor, los religiosos de la Compañía consiguieron reducir a la mayor parte de tribus (entre ellas los *Maynas*) comprendidas entre la cordillera de los Andes y la desembocadura del río Negro en el Amazonas por una parte, y entre el alto *Ucayale* y la hoya del *Putumayo* por otra, por lo que la llamaron algunos misioneros: "Provincia de Maynas, Marañón y Ucayale".

Según la relación de uno de los primeros misioneros jesuitas, mencionada en la Carta Annua de 1652, se conoce que, en la ciudad española de Borja, tuvo noticia de unas cuarenta "naciones" indígenas a ella vecinas, entre las que se nombran los *Ahuanos*, *Andoas*, *Cocamas*, *Iquitos*, *Jeberos*, *Omaguas*, *Roamainas* y *Sitipos*, todas ellas en diversos sitios y con lenguas diferentes; a todas –según el misionero– se les ha nominado *Maynas* porque este pueblo está a la entrada, fue el primero que tomó contacto con los españoles y también el primer reducido en la misión.[65] Se dio inicios a esta misión a raíz del alzamiento de los *Maynas*, en 1635, y de las crueles represalias con las que había sido vengada la muerte de 34 españoles, entre encomenderos, soldados y oficiales.[66] Cuatro meses después de haber salido de Quito, los padres Gaspar de Cujía (superior de la misión) y Lucas de la Cueva llegaron a la ciudad de Borja, el 6 de febrero de 1638;

[63] GROHS, *Indios*, 1974, pp. 16-17.
[64] JOUANEN, *Historia*, 1943, tomo I, p. 537.
[65] *CARTA Annua desde los años 1642 Hasta el de* 1652, f. 232v.
[66] MORENO YÁNEZ, Segundo E., *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito, 1534- 1803,* Ediciones Abya-Yala, Quito, 1987, pp. 18-21.

acompañaban al gobernador Pedro Vaca de la Cadena. Para que su ministerio fuese aceptado por los indios, los misioneros alcanzaron del gobernador un general indulto para los sublevados.[67] Hasta 1650 tuvieron los misioneros tres poblaciones a su cargo: la ciudad de San Francisco de Borja, fundada en 1619, a orillas del Marañón e inmediata a la salida del *Pongo,* con alguna vecindad de españoles y mestizos, y las reducciones de *Jeberos* y *Cocamillas*; a todas ellas servían, entonces, seis sacerdotes. Afirma uno de ellos que los indios de los pueblos reducidos ayudan a los misioneros a entrar al monte para sacar de él otros indios, los mismos que demuestran no tener repugnancia en recibir la Fe, y añade:

> Bien se infiere por lo dicho lo mucho que se abran afanado los hijos de nuestra Religion en auer corrido tantas leguas, en auer reducido tantos barbaros, en auer aprendido sus Lenguas, auerles echo catecismos, oraciones, y lo mas necesario para su enseñanza.[68]

De acuerdo con una carta de septiembre de 1651, del padre Lucas de la Cueva, la más lucida reducción es la de la "Limpia Concepción de *Jeveros*", por estar fundada a orillas del río Marañón, Amazonas o Gran Pará, ser la puerta para todas las demás y estar poblada por gente buena y de gran capacidad.

> Entran oy aqui con seguridad -explica el misionero- los que poco a temblauan en imaginar estas fieras mas brauas y encarnizadas, que si lo fueran bestiales. Tales eran los Jeveros. Desconocen totalmente tierra de Gentiles y barbaros y reconocen un Chillogallo [?], u otro pueblo de afuera de los mas puestos en Christiandad y policia haziendose lenguas en alabanza de Nro Gran Dios, que tal a obrado (f. 234v).

Pacificados los *Maynas*, en 1642 fueron enviados a esa misión los padres Francisco de Figueroa y Bartolomé Pérez: aquél comenzó sus tareas apostólicas entre los españoles y *Maynas*, hasta acabar su vida, en marzo de 1666, a manos de

[67] Moreno, *Entre*, 2008, p. 116.
[68] *CARTA Annua desde los años 1642 Hasta el* de 1652, ff. 233v y 234v.

los sublevados indios *Cocamas* del *Huallaga*. En 1652 fundó el pueblo de Nuestra Señora de Loreto de *Paranapuras*, y en 1656 visitó a los *Roamaynas*, cerca del río *Pastaza*. Fue superior de la misión de 1656 a 1665 y su último lugar de trabajo fue el pueblo de la Limpia Concepción de *Jeveros*, de donde salió, acompañado de un grupo de indios de su reducción, para visitar al superior Tomás Majano en Santa María de *Huallaga*. Después de la muerte del misionero los *Cocamas* atacaron al pueblo de *Jeberos*, donde mataron a cuarenta nativos y a un español, por lo que en 1669 el gobernador de *Maynas* mandó contra ellos una expedición conformada por veinte soldados españoles y unos doscientos *Jeveros* y *Cocamillas*. Los encontraron en el *Ucayale* y en la batalla murieron unos doscientos del grupo rebelde; después fueron ahorcados los responsables del levantamiento. A solicitud del provincial del Nuevo Reyno y Quito, Hernando Cabero, el superior de la misión Figueroa escribió, en 1661, un "Ynforme de las missiones de el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas". Al respecto, es importante conocer las razones de la demanda del P. Cabero a Figueroa, quien debe

> juntar todos los puntos y materiales desde que se fundó essa santa Misión, con el origen que tuvo la fundación de ella, como de los progresos que ha hecho, puestos que tiene, con el día, mes y año; porque ha de servir para la Historia de esta provincia, que trato de hazer; y los puntos de Annua que huviere recogido.[69]

Efectivamente, el padre Figueroa trata en su "Ynforme" sobre el origen de las misiones del Marañón, la llegada de los misioneros a Borja, la pacificación de los *Maynas*, y las actividades misionales de los jesuitas en las reducciones de los *Xeberos*, de *Guallaga*, *Paranapura*, *Ucayali* o *Cocama*, de los Barbudos

[69] FIGUEROA, Francisco de, "Ynforme de las Missiones de el Marañón, Gran Pará ó Río de las Amazonas que haze el Pe. Francisco de Figueroa Visitador y Rector de ellas, al Pe. Hernando Cabero Provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito, á 8 del mes de Agosto de 1661", en FIGUEROA, ACUÑA, *Informes*, 1986, pp. 153-309, cita p. 153.

o *Mayorunas*, *Aguanos*, *Roamaynas*, *Zapas* y *Coronados*. El "Ynforme" explica algunos errores en la misión y trata sobre otras dificultades, como las enormes distancias, así como la mayor o menor disposición de los pueblos del Marañón para recibir el Evangelio; incluso discurre sobre "los daños que padecen estas naciones quando se pacifican y pueblan",[70] entre ellos las nuevas enfermedades y los abusos de los españoles. Fuente para varias etnografías son los últimos capítulos del "Ynforme", en los que trata el autor, sobre los ritos y costumbres, guerras y embriagueces de estas naciones. Entre los medios para el fomento de estas misiones, aconseja el padre Figueroa la estancia fija del misionero en su reducción, el fomento de la lengua general del inca, la cesación de las encomiendas y del servicio personal, el fomento de fraguas para elaborar instrumentos de hierro y la apertura de caminos "por la Canela, a los Baños; por la abra de San Xavier y boca del Dragon, a Píllaro o San Miguel; por la atrabesía, a Napo y Archidona y de allí a Quito".[71]

Conforme a la *Relacion annua de la Provincia del Nuevo Reyno de Granada desde el año de 1655, Asta el año de 1660* (Santa Fe, 20 de febrero de 1661)[72] se conoce que la Provincia contaba, entonces, con 227 sujetos repartidos en 11 colegios y 5 residencias. En la Vice-Provincia de Quito: los colegios de Quito, Cuenca y Popayán contaban con 68, 4 y 8 religiosos, respectivamente. Como residencias se mencionan: *Maynas*, con nueve religiosos; *Nuamanas*, con dos; *Tupaga*, con dos; *Ontibon*, con tres; y Santo Domingo, con cuatro sujetos (ff. 3r-3v). No se olvida la *Relación Annua* del fervor y fruto de las misiones apostólicas en los asientos de *Latacunga* y *Ambato*, villas de *Riobamba* e Ibarra, *Pasto* y, particularmente, en las retiradas ciudades de la provincia de los *Quijos*: Ávila, Archidona, Baeza y

[70] Ibídem, p. 250.

[71] Ibídem, p. 308.

[72] *RELACION annua de la Provincia del Nuevo Reyno de Granada desde el año 1655, Asta el año de 1660*, Santa Fe, 20 de febrero de 1661, Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI, NR et Quito, 13, I: ff. 3-35.

puerto de *Napo*. A este propósito narra que el padre Lucas de la Cueva, camino a Archidona en compañía de algunos indios de la misión de *Maynas*, al pasar un pantano, como ejemplar "buen pastor", cargó sobre sus hombros a varios enfermos. Ya en Archidona (entonces puerta de las misiones de *Maynas*), se dedicó a confesar e incluso atendió con la extremaunción a una mujer indígena que vivía en un lugar apartado. De vuelta a la casa y cubierto de barro, el padre Lucas enfermó gravemente con calenturas y fríos que le pusieron cerca de perder la vida (ff. 22r-24v). El entonces provincial del Nuevo Reino y Quito, padre Hernando Cavero, dispuso, en junio de 1668, "Órdenes para las misiones de Archidona y *Maynas*". Entre las treinta disposiciones, además de las relacionadas con el cumplimiento de las "Reglas" de la Compañía, merece destacarse el encargo al superior de la misión de pedir "a cada Padre cada año los puntos de Anua que pertenecen a su partido […] para que los ponga en el Anua de la Provincia para enviarlos a Nuestro P. General". Con este mandato cumple con el deseo ignaciano, expresado en la carta del 24 de febrero de 1554, de que en las letras de las Indias,

> se escriviese algo de la cosmografía de las regiones donde andan los nuestros, como sería cuán luengos son los días de verano y de invierno, […] si las sombras van siniestras, o a la mano diestra. Finalmente, si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas o no in tal grandeza, etc.[73]

No olvida Cavero de que conviene el establecimiento de reducciones cercanas unas de otras; insiste además en la obligación del misionero de aprender la respectiva lengua indígena y evitar el rigor y aspereza en el trato con los indios, pues es menester

> sobrellevarlos disimulando sus defectos con caridad, y si los defectos fueren tales que pidan remedio, póngase como se ha dicho. [No se abstiene, finalmente, de ordenar que] por ningún caso se permita que

[73] LOYOLA, *Obras,* 1977, p. 901.

> entre india, aunque sea muchacha, ni mujer alguna en nuestras casas, procurando siempre que a todo el servicio, que fuese necesario dentro de casa, acudan varones; [y de prohibir] toda y cualquier especie que pueda haber de granjería, negociación y trato, así con españoles como con indios, de los géneros que hay en la tierra y de los que pueden llevar de acá, por la nota que de esto se puede seguir con descrédito de nuestros misioneros y porque se puede faltar gravemente al voto de pobreza.[74]

A propósito del financiamiento de las misiones de *Maynas*, Christiana Borchart de Moreno observa que, a pesar de haberse considerado la actividad misionera como la más encomiada de la Provincia de Quito, su financiación parece no haber suscitado mayor preocupación entre los procuradores de la Orden. Comparado con los complejos productivos del Colegio Máximo o el Seminario de San Luis,

> el valor de las unidades destinadas a financiar la importante tarea misionera era más bien modesto, ya que su precio de remate alcanzó, en 1789, 60.000 pesos frente a los 61.600 de Yánac y Yúrac Compañía, los 45.000 de la hacienda Cayambe o los 98.400 del complejo Chillo-Tigua.[75]

No es el momento para mencionar la "pléyade de historias" de las misiones jesuitas en América y Filipinas, a las que, frecuentemente, acompañan cartas geográficas, sobre todo en el siglo XVIII, en que la afición a las matemáticas empezó a bullir sobre todo en Alemania, Flandes e Italia. El cuidado de los misioneros jesuitas en historiar sus empresas apostólicas y difundir sus noticias se debe al espíritu de proselitismo que tuvo la Orden, complementado con los avances de la cartografía y ciencias geográficas. No admira, por lo tanto, el número de mapas del Marañón elaborados por los misioneros

[74] JOUANEN, *Historia*, 1941, tomo I, pp. 620-623.

[75] BORCHART DE MORENO, Christiana, "Adquisición y organización de los bienes jesuitas en la antigua Provincia de Quito", en *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito FONSAL, Biblioteca Básica de Quito, 17, Quito, 2008, p. 114.

jesuitas de *Maynas*.[76] Por lo mismo, es importante referir que la mejor síntesis sobre la "Provincia misionera de *Maynas*" y que brinda las "claves de descodificación del mensaje icónico", es la que ofrece la leyenda explicativa del mapa: *El Gran Rio Marañon o Amazonas Con la Mission de la Compañia de Iesvs Geograficamente delineado por el Pe. Samuel* FRITZ *Missionero continuo en este Rio*, año de 1707**.** En su parte inferior derecha se lee:

> Tiene la Compañia de Jesus en este gran Rio una muy dilatada, trabajosa, y Apostolica Mission, en que entro año 1638, cuya Cabeza es la Ciudad de S. Francisco de Borja Provincia de los Maynas distante de Quito 300 leguas y se estiende por los Rios de Pastaza, Guallaga y Ucayale hasta el fin de la Provincia de Omaguas. Dase a ella por tres caminos asperisimos, y en parte de a pie: por Jaen, Patate, y Archidona; en cuyos Puertos se embarcan los Missioneros en Canoas navegando largas y peligrosas distancias hasta sus Reducciones. […] Tiene la Compañia en esta Mission (a mas del Curato de Borja y sus anejos) en 4 Partidos 39 Pueblos fundados con su sudor, y por la mayor parte a sus expensas. […] En los quales Partidos, y Pueblos, ay hasta Veinte y seis Mil almas reducidas y bautizadas por los Padres Missioneros, que al presente son diez y seis Sacerdotes (demas de otros dos, que assisten en la Mission de Colorados). Y a mas de los dichos Pueblos estan amistadas varias Naciones numerosas de quienes se espera la Conversion, y grandes aumentos de esta Mision. Con la Real Magnificencia, y Proteccion de su Majestad. Ad maiorem Dei gloriam.[77]

FRONTERA MISIONAL Y CONTROVERSIAS LIMÍTROFES

No es posible una delimitación exacta de la "Provincia misionera de *Maynas*", la que varió durante los 130 años de actividades apostólicas de los jesuitas quiteños. Quien, como superior de la misión (1762-1766) exploró incluso las orillas del *Ucayale* hasta arribar al lugar donde había estado la reducción de la Trinidad de *Cunivos*, donde el comisario de los

[76] BAYLE, "IV Centenario", 1940, pp. 127-128.

[77] RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán, "El P. Samuel Fritz y su Diario", en FRITZ S.J., Samuel, *Diario*, Presentado por Hernán Rodríguez Castelo, Studio 21, Quito, 1997, pp. 65-66.

franciscanos de *Tarma* le manifestó que el virrey les había confiado estas misiones, fue el jesuita austríaco Franz Xavier Veigl (Veigel o Weigel), quien después de la expulsión y aniquilación de la Provincia de Quito (1767) y de las misiones de *Maynas* (1768), ya en el destierro, redactó la importante obra: *Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika bis zum Februar 1768; beschrieben von Franz-Xavier Veigl, in besagte Provinz vormaligen Missionar der Gessellschaft Iesu* (Nürnberg, 1875), en la que ofrece una descripción detallada de los límites en aquella época.

> Al poniente llega la misión de Maynas hasta la parte oriental de las famosas montañas –escribe el misionero. Desde el norte linda nuestro paisaje […] el largo río al cual llaman los españoles Putumayo […] Hacia el levante no conocía al principio la misión frontera alguna, hasta que en aquella parte el poder y la siempre repetida agresión de los portugueses del Gran Pará, y la dejadez de los españoles condujeron a que los portugueses siempre se extendieran con sus caseríos con plantíos arriba del río Marañón, hasta que finalmente se asentaran, definitivamente, sobre la afluencia del río Yahuarí [Javarí] con armamento regular. Hacia el sur toca la misión aquellos paisajes que aún son desconocidos y que se encuentran entre ella [la misión] y aquélla de Moxos perteneciente al Perú.

Y añade:

> El pueblo de Lamas con sus parajes lo tuvo, ciertamente, por un tiempo, un cura de la Compañía de Quito con sus ayudantes, pero de ninguna manera pertenecía a la de Maynas, la cual solamente tiene su origen allí donde el río Chipurana afluye en el Guallaga.[78]

A este propósito es importante mencionar la aseveración del padre Uriarte sobre la estadía de los desterrados en el hospicio del Puerto de Santa María:

[78] GROHS, *Indios*, 1974, pp. 18; cfr. BAYLE S. J, Constantino, "Introducción", en URIARTE S. J., Manuel de, *Diario de un Misionero de Maynas*, tomos I y II, Transcripción, introducción y notas Constantino Bayle S. J., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogroviejo, Madrid, 1952, II, pp. XXXVII-XXXVIII.

> Por todo este tiempo, para descansar las cabezas, teníamos nuestro oficio manual. El P. Veigel perfeccionó sus mapas, y el P. Superior de los mexicanos, que era su conocido y curioso, los enmendó y pintó, siendo el que ayudó a algunas visitas ocultas (después de acostados) el teniente don Manuel de Iriarte, navarro, que abría la puerta y era muy nuestro […] El P. Saltos también se dio a pintar, y sacó dibujos de los animales, pájaros y cosas de la Misión, que Abrizi quería con su historia imprimir en Venecia.[79]

Efectivamente, entre los mapas del padre Veigl se conocen el titulado *Descriptio Missionis Mainecae per Maragnonium Flumen Terrarum in Orbe longe maximum, aliosque finitimos fluvios latissime sparsae á Missionario S.J. novissime facta*, anotado también como "Mapa del Ucayale y sus afluentes";[80] y el *Marañón español* (1769), una carta geográfica con defectos en el trazado de los ríos, pero con abundancia y exactitud de nombres de los pueblos indígenas, aspecto etnológico de gran importancia. El original se encuentra en la Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit".[81]

A propósito de la cartografía de *Maynas* elaborada por los misioneros jesuitas, especialmente alemanes y suizos (Richter, Fritz, Veigl, Magnin), húngaros e italianos (Brentan o Brentano, Coleti), a los que se debe añadir al quiteño Juan de Velasco, es importante aclarar que

> no conocemos documento alguno de los superiores provinciales de Quito, menos aún de las autoridades civiles de la Audiencia de Quito o de la gobernación de Maynas, que hayan motivado a los misioneros de Maynas a dibujar cartas geográficas, para conocer mejor el estado de las misiones y de las fronteras interiores de la cuenca amazónica. Los provinciales y superiores generales se daban por satisfechos con largas relaciones en prosa que describían de manera

[79] URIARTE S. J., *Diario*, 1952, II, p. 194.
[80] Ibídem, pp. 92-93.
[81] LATORRE, Octavio, *Los mapas del Amazonas y el desarrollo de la cartografía ecuatoriana en el siglo XVIII*, Museos del Banco Central del Ecuador, Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie monográfica, 9, Guayaquil, 1988, pp. 65-69.

satisfactoria la vida de las distintas regiones donde se desarrollaba la Compañía.[82]

En la referencia a la expedición de Texeira se ha mencionado el viaje del padre Cristóbal de Acuña, quien presentó al Consejo de Indias, en marzo de 1640, un "Memorial" al que acompañaba un "mapa".[83] También, por requerimiento de la Corona, redactó Acuña una reseña de su viaje denominada *Nuevo Descubrimiento del Gran Río del Amazonas, el año de 1639. Por la Provincia de Quito, en el Reino del Perú*,[84] publicada en Sevilla, en 1641, y luego prohibida su difusión a causa de la separación de Portugal y del temor a posibles expediciones de los holandeses hacia el interior de la Región Amazónica. Años después, esta importante obra fue reeditada en Madrid (1659), a la que siguieron dos ediciones en francés (1682, 1684) y las traducciones al inglés (1698) y al alemán (1729). En el Ecuador fue publicada en la "Biblioteca Amazonas", en 1947. El mapa que acompañaba al "Memorial" no se publicó y de él no se vuelve a hablar posteriormente.[85] El interesante manuscrito perteneciente al *Archivum Romanum Societatis Iesu* - ARSI, intitulado: *Relacion Del descubrimiento del Rio de las Amazonas oy Rio de San Fran*[cis]*co del Quito y declaracion del mapa en donde esta pintado,* publicado por Hugo Burgos Guevara bajo el título: *La crónica prohibida. Cristóbal de Acuña en el Amazonas* (2005), según su editor no permite "reconocer fecha o autor del documento",[86] tampoco tiene portada y carece de dedicatoria. Más que la "crónica" de un viaje, sin embargo, parece ser un "informe", al que acompañaba un mapa para uso interno de la Compañía, enviado desde Quito a la Curia Generalicia, quizás en 1638, y basado en las referencias y observaciones del piloto

[82] LUCERO S.J., Iván, *La Cartografía jesuita de la Provincia de Quito (S. XVII-XVIII)*, Diners / Comisión de Historia de la Compañía de Jesús, Quito, 2015, p.15.
[83] LATORRE, *Mapas*, 1988, pp. 29-35.
[84] ACUÑA, "Nuevo", 1986.
[85] LATORRE, *Mapas*, 1988, pp. 29-35.
[86] BURGOS GUEVARA, *Crónica*, 2005, p. 18.

mayor de la armada, el varias veces mencionado portugués Bento da Costa (en el manuscrito Benito de Acosta). Confirma esta suposición Iván Lucero,[87] quien asevera que en la página catorce se lee *Declaracion y relacion del Rio de las Amazonas, al presente Rio de Quito: y explicación del Mappa que se remite a N*[uestr]*o P*[adr]*e* [ilegible] *Relatio de situ civitatis Quito Prov*[inci]*a Novi Regni.* Esta importante referencia más o menos coincide con la nota 53 de Burgos Guevara:

> "En el anverso del documento consta lo siguiente: "Declaración y relación del Río de las Amazonas, al presente Río de Quito y explicación del mapa que se emite [sic] a nuestro Padre […].[88]

El mencionado "mapa", señalado como "anónimo" en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 5859) y publicado por Burgos Guevara[89] no es una carta geodésica técnica y presenta al río *Napo* como la fuente del Amazonas; en la parte superior Quito está representada como un caserío en medio de dos cordilleras, cercado de volcanes y su escudo de armas es una evidencia más de su procedencia.[90] Es muy posible que se trate del mapa extraviado de Acuña, que acompañó al "Memorial" entregado al Consejo de Indias y que, por lo tanto, permaneció en España. Posiblemente, existe en el *Archivum Romanum* de la Compañía de Jesús otro mapa, enviado desde Quito, que sería el mencionado en el informe dirigido al Prepósito General de la orden jesuita.

No obstante, el curso del río Amazonas fue trazado, por vez primera, en forma correcta, aunque con algunos errores señalados por La Condamine, por el padre Samuel Fritz, alemán nacido en Bohemia, misionero admirable, científico, artista y defensor de los derechos territoriales de España y de la

[87] LUCERO S.J., *Cartografía*, 2015, p. 41.
[88] BURGOS GUEVARA, *Crónica*, 2005, p. 92.
[89] Ibídem, p. 167.
[90] Ibídem, pp. 110, 124.

Audiencia de Quito ante el avance de los portugueses. Sus correrías misioneras y, especialmente, su viaje por el Amazonas hasta el Pará, acompañado de observaciones astronómicas, le permitieron elaborar dos mapas: el primero logró terminar en el Pará, hacia 1690, para enviarlo a sus superiores de Quito (se desconoce su paradero); el segundo mapa fue diseñado más cuidadosamente y estuvo terminado antes de su viaje a Lima, en 1692. En esta ciudad presentó al virrey, Conde de Monclava, un "Memorial" en el que explicaba el peligro portugués para las tierras y misiones de Quito. El Virrey contestó

> que mediante ser los portugueses católicos y gente belicosa, no se le ofrecía medio para sujetarlos en sus límites sin llegar a rompimiento, el cual era escusado desde que aquellos bosques nada producían al rey de España.[91]

Llevó también consigo el padre Fritz el segundo mapa manuscrito, con la esperanza de imprimirlo en Lima, lo que, según el benedictino Martín Sarmiento, no tuvo efecto "o porque el mapa era muy grande o porque el ánimo de los que debieron concurrir a los gastos era muy corto".[92] Durante su segundo viaje a Quito, en 1707, llevó su mapa para ser grabado por el padre Juan de Narváez. El tamaño del *"Original manuscrito"* es de 126 cm. por 46 cm. mientras que la impresión de 1707 solamente mide 42 x 32 cm. El *"Original manuscrito"* reposaba en poder de los jesuitas y fue donado al geodésico francés La Condamine por el padre Nicolás Schindler, superior de las misiones de *Maynas,* "cuando estaba por ser destruido por el tiempo, la humedad y los insectos".[93] El académico lo depositó, en 1752, junto con dos ejemplares de los grabados en 1707, en la Biblioteca Real de París. El curso

[91] LARREA, Carlos Manuel, *Cartografía ecuatoriana de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito, 1977, p. 32.
[92] FRITZ S.J., *Diario*, 1997, p. 57.
[93] LA CONDAMINE, Charles-Marie de, *Diario del viaje al Ecuador. Introducción histórica a la medición de los tres primeros grados del meridiano*, Coordinación General del Coloquio "Ecuador 1986", Quito, 1986, p.162.

del río Amazonas ocupa casi todo el mapa, en desproporción notable en su anchura, con el fin de realzar la grandeza del río y la extensión de las misiones de Quito. El trazo general del Amazonas refleja las observaciones del autor; y el principal error, anotado ya por La Condamine, es un desplazamiento general hacia el Oriente, lo que no es de admirar, ya que la ciencia todavía no había calculado con exactitud las longitudes o distancias de un lugar al primer meridiano.[94] A este respecto explica La Condamine:

> Por lo demás, el Padre Fritz, sin péndulo y sin anteojo, no pudo determinar la longitud de ningún punto […]. Basta con leer su diario manuscrito, del cual tengo una copia, para ver que muchos obstáculos, a la ida y al regreso de su misión, no le permitieron hacer las observaciones necesarias para tratar con exactitud su mapa, sobre todo en la parte inferior del río.[95]

En el *Diario de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de la Corona de Castilla, en el río Marañón, desde San Joachim de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1689; y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de La laguna, cabeza de las misiones de Maynas, por el año de 1691*, incluido en la obra del padre Pablo Maroni *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho Río*,[96] se hace mención a "controversias limítrofes" de la misión de *Maynas*.[97] Al llegar el padre Samuel Fritz enfermo al Pará y hospedarse en el colegio jesuita, los portugueses, escribe en su Diario

[94] LATORRE, *Mapas,* 1988, pp. 37-47; cfr. GÓMEZ, Nelson, *La Misión Geodésica y la cultura de Quito*, Editorial Ediguías C. Ltda., Quito, 1987.
[95] LA CONDAMINE, Charles-Marie de, *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América Meridional desde las costas del mar del Sur hastas las costas del Brasil y de la Guayana siguiendo el curso del río d elas Amazonas*, Espasa-Calpe S.A., Colección Viajes Clásicos, Madrid, 1941, p.17.
[96] MARONI, *Noticias*, 1988, pp. 313-366.
[97] Cf. FRITZ, *Diario*, 1997.

> sabiendo cuánto se habían adelantado con sus conquistas en el territorio del Rey Católico, contra lo compactado con autoridad pontificia entre las dos Coronas, empezaron a sospechar no fuese yo espía […] para explorar sus adelantamientos,

por lo que el gobernador Arcturo Sa de Meneses ordenó al padre rector Orlandini que no le dejase volver a la misión hasta que tuvieran respuesta de su rey,

> porque tenían por muy probable que las tierras de mi misión tocaban a la Corona de Portugal, cuya conquista, decían, se extiende hasta la provincia de la Grande Omagua. Yo desde el principio de mi llegada había reclamado a este punto, mostrándoles con evidencia que las provincias en que hasta entonces había estado misionando, fuera de toda controversia se comprendían dentro de los límites de la Corona de Castilla, lo que no negaban los peritos; pero dicho gobernador no dio otra respuesta al P. Superior que decirle: "No hemos de creer lo que dice el P. castellano". Viéndome yo atajado sin poder ir a mi misión, quíseme embarcar para Lisboa, apelando a entrambas majestades castellana y portuguesa […] pero todas mis diligencias se malograron y así estuve detenido en aquella ciudad diez y ocho meses, con harta aflicción de mi corazón, por el desamparo en que quedaban entre tanto mis neófitos y otros muchos infieles que había dejado con buenas disposiciones para reducirse.[98]

Los portugueses del Pará fundaban sus pretensiones en una cédula de la Audiencia de Quito que habría llevado Texeira, acompañado del padre Acuña, en 1639, cuando todavía Portugal pertenecía a la Corona española. En la misma se concedía a los portugueses

> tomar posesión de una aldea, á donde habían encontrado, al subir el Marañón, unas orejeras de oro en manos de los infieles y por eso la llamaron Aldea del Oro. El sitio era á la banda del Sur, en tierras altas, algo más arriba del río Cuchiuara [al Suroriente de la desembocadura del Río Negro], donde de hecho, dicen, tomaron posesión y dejaron allí por padrón un tronco grande.

[98] Ibídem, p. 86.

El pleito es sobre el lugar de ese padrón, del que nadie se acuerda, y los portugueses –explica Fritz– "pretenden ahora que haya sido más arriba de la provincia de Omaguas, y según eso han informado al Rey de Portugal de haber yo misionado en tierras de su conquista". No obstante, la mencionada posesión no fue confirmada por el rey de España, Felipe IV, por lo que, jurídicamente, "la tal posesión quedaba sin controversia inválida y nula".[99]

A propósito de las aseveraciones del padre Fritz, conviene aclarar que la pretensión portuguesa se basaba en el acta, fechada el 26 de agosto de 1639 y conocida como

> Auto de Posse [posesión] del dicho sitio y las demás tierras, ríos, navegaciones y comercios, tomando tierra en las manos y echándola al ayre, y cavando con un azadón diciendo en altas voces, que tomaba posesión de dichas tierras y sitio en nombre del Rey Felipe cuarto Nuestro Señor por la corona de Portugal. Si avía, quien a dicha posesión contradijese o tuviesse embargos, que allí estava un escribano de la dicha jornada y descubrimiento y que el los recibiría; Por quanto alli vinieron Religiosos de la Compañía de Jesús por orden de la Real Audiencia de Quito y por ser tierra remota poblada solamente de Indios, no hubo por ellos ni por otros, quien le contradixesse dicha posesión.[100]

Los portugueses pretendían que esta "Acta de posesión" se habría elaborado en la *Aldea do Ouro*, situada en la confluencia de los ríos *Aguarico* y *Napo,* mientras que para el padre Fritz su ubicación estaba en tierra de los *Manaos*, es decir cerca de las desembocaduras de los ríos *Tefé* (al Sur) y *Yapurá* (al Norte) en el Amazonas. Interesado en ubicar el mojón erigido por Texeira en la Villa o Aldea del Oro, La Condamine, en su *Relación abreviada* opina que,

> si se examina bien el terreno en que está emplazada la cuarta Misión portuguesa, según se desciende, llamada Paraguari, en la ribera austral del Amazonas, algunas leguas más arriba de la desembocadura del

[99] Ibídem*,* p. 87.
[100] FIGUEROA, ACUÑA, *Informes*, 1986, pp. 139-140.

> Tefé (en donde observé 3º 20' de latitud austral), se encontrarán todos los caracteres que señalan la situación de esta famosa villa en el acta de Texeira, fechada en Guayaris, y en la relación del Padre Acuña. El Yupura, cuya desembocadura principal está en frente de Paraguari, sería, por consiguiente, el Río de Oro, cuyas bocas, mencionadas en dicha acta, estaban frente de la villa.[101]

En su carta al padre Diego Francisco Altamirano, procurador general de la Provincia de Quito, Samuel Fritz da cuenta del estado de su misión, en 1690, después de haber descendido por el Amazonas hasta la villa portuguesa de Pará. Además de la defensa de los indios por los misioneros contra las incursiones de los *bandeirantes pauistas* o *mamelucos*, procedentes del Brasil, el misionero no oculta su perplejidad al ver su obra de evangelización convertida en una causa de litigio fronterizo.

> De lo que dicen que mi mision tambien pertenece á los portugueses –escribe en Pará el 16 de diciembre de 1690– quisiera no hacer ninguna mencion; pero solo por ser tambien negocio de las almas y veo manifiesta ruina de las ya convertidas y de las demas que se han de convertir, obligado de mi conciencia brevemente apunto mis dudas para que V.R. procure que todo pacificamente se remedie antes que se haga algun inconveniente con armas de parte de los portugueses de aqui".[102]

Para entender mejor la opinión de Fritz, se debe tener en cuenta que, gracias a la perseverancia de los misioneros de Quito (Provincia jesuita independiente desde 1696) se extendió el territorio de *Maynas* hasta el río Negro. Allí se limitó la misión a las tribus que habitaban cerca de las orillas del río y en las islas del Amazonas, como los *Omaguas*, *Yurimaguas*, *Aizuaris* e *Ibanomas*. Este territorio se perdió paulatinamente desde 1707, debido a las incursiones de los portugueses, los cuales, finalmente, se asentaron a orillas del río *Javari*.

[101] LA CONDAMINE, *Relación*, 1941, p. 67.
[102] Apéndices, en MARONI, *Noticias*, 1988, pp. 511-512.; cfr. RODRÍGUEZ CASTELO, "El P. Samuel", 1997, p. 50.

Algunos años después, en 1727, el padre Zephyris resume la situación con estas palabras:

> Falta mencionar que en tiempos pasados en estos países florecía entre los súbditos de ambas coronas [España y Portugal] un buen entendimiento así como una actividad de mucha utilidad hasta el momento en el que los señores portugueses se convirtieron de amigos en enemigos; así hace algunos años atacaron repentinamente con fuerzas militares las provincias españolas en la región del río Marañón, tomaron muchas villas y pueblos, incluso los ocuparon con sus soldados y llevaron consigo hasta Brasil a varios miles de indios en el miserable estado de servidumbre. Debido a este delito, entre tanto se nos ha prohibido terminantemente cualquier comunicación con los portugueses o sus afiliados, hasta que devuelvan tanto los presos como las parroquias y pueblos robados y restituyan todos los daños.[103]

Aclara esta grave situación S. Leite en *Novas Cartas Jesuiticas*, citado por Constantino Bayle:

> Si a los mamelucos de San Pablo se los puede llamar "los despobladores de la América meridional, enemigos y verdugos de la raza indígena" [P. Pablo Hernández], a los del Pará no los calificó menos duramente Vieyra en sus célebres sermones de los esclavos. Unos y otros organizaban las *malocas* a caza de indios que les cultivasen las *fazendas* de la costa […] En el Marañón asolaron más de 30 pueblos y unos 30.000 indígenas de la nación omagua, evangelizada por el P. Samuel Fritz […] Para los indios de Mainas el nombre de *carayoa* (portugués) sonaba peor que el de diablo. Quizás por eso al diablo le pintaban, según dice Magnin en la pág. 13 de su Ms., ¡con la escopeta al hombro! [104]

La entrada de los portugueses motivó movimientos migratorios dentro de la provincia: parte de los *Omaguas* huyó hasta el río *Ucayale*, los *Yurimaguas* y *Ayzuaris* llegaron incluso hasta la mitad del río *Huallaga*.[105]

[103] En *LAS MISIONES de Mainas*, 2007, pp. 214-215.
[104] En BAYLE, "Introducción", 1952, II, p. XVI.
[105] GROHS, *Indios*, 1974, p. 19.

No se puede olvidar que desde, aproximadamente, 1637 hasta 1768, año de su expulsión de la Amazonia, los jesuitas organizaron misiones en estas regiones, no sólo para expandir la religión católica sino también para defender los territorios de la Corona Española y también, indirectamente, la autonomía de los territorios indígenas. Estos esfuerzos fueron, escasamente, apoyados por las autoridades españolas, para quienes no era lo más importante la protección de zonas tan alejadas y exiguamente pobladas. Al respecto, opina María Susana Cipolletti:

> Quizás, en parte, debido a que sabían que podían esperar escasa ayuda de la burocracia española, en parte, por su respeto a la autoridad, el tenor de la correspondencia de los jesuitas con las autoridades portuguesas era sumamente cortés. El temor se refleja en una carta del entonces Superior de las misiones de Maynas [Julián 1731], quien afirma que la presencia de los portugueses en la cercanía de las misiones podía ser interpretada por los indígenas como señal de una traición de los misioneros. En varias ocasiones, los indígenas interpretaron actitudes de los jesuitas como una treta, cuyo fin era entregarlos a los portugueses. De allí que los jesuitas hicieran desesperadas llamadas a las autoridades portuguesas, recordándoles la ley que sólo permitía esclavizar a indígenas que practicaban el canibalismo, que no era el caso de aquellos que habitaban el territorio español.[106]

En cuanto a algún conflicto del territorio de la misión de *Maynas* en los términos meridionales no hay huella alguna en el "Diario" de Fritz. Además de la ya mencionada expedición del padre Veigl por el río *Ucayale* hasta la reducción de Trinidad de *Cunivos*, donde el comisario de los franciscanos de *Tarma* le manifestó que el virrey de Lima había encargado esta misión a la Orden Seráfica, solamente hay la referencia del padre Juan de Velasco en *Historia moderna del Reino de Quito y crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino* (MS,

[106] CIPOLLETTI, María Susana, "Remeros y cazadores. La información etnográfica en los documentos de la Comisión de Límites al Amazonas (1779-1791)", en P. JORNA, L. MALAVER, M. OOSTRA (coords.), *Etnohistoria del Amazonas*, Ediciones Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina MLAL, Colección 500 Años, núm. 36, Quito, 1991, pp.74-75.

L.V.n.9) que el padre Lucas de la Cueva se opuso ante el virrey de Lima al nombramiento del gobernador de *Cajamarca*, Martín de la Riba y Agüero, como gobernador de *Maynas*, quien había pretendido "conquistar" a los *Jíbaros* el año anterior. Y habiendo pesado sus razones,

> se declaró pertenecer las naciones de Mainas, Cocamas y todas las demás en que asistían y habían descubierto los misioneros jesuitas al gobierno de la ciudad de Borja, perteneciente al Reino de Quito.[107]

En una Real Cédula de 1689 se comprobó que los jesuitas tenían influencia hasta los pajonales del alto *Ucayale*. No se debe olvidar que a inicios del siglo XVIII los jesuitas incursionaron hasta el alto *Pastaza*, donde se encontraron con los dominicos, quienes habían fundado la misión de *Canelos*. En 1730 se inició la evangelización de los *Yameos*, junto a los ríos Tigre, *Nanay* e *Itaya*. Diez años después comenzó la labor misionera en el territorio del *Napo*, principalmente donde los *Encabellados*, con éxito variable. Finalmente, en el Septentrión, colindaba *Maynas* con las misiones franciscanas del río que, según Veigl, "llaman los españoles *Putumayo*".[108]

Después de la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles, en 1802, *Maynas* se transformó en gobierno perteneciente al virreinato del Perú y, en lo eclesiástico, se creó la diócesis de *Maynas*, sufragánea de Lima.[109] Se llegó a esta conclusión gracias a los resultados de la Comisión de Límites, dirigida por Francisco de Requena. Opina con razón Cipolletti:

> El conocimiento profundo del terreno llevó a Requena a concebir un proyecto geopolítico claro: nadie defendió como él una posesión *de facto* de la Amazonia (sobre todo a través de alianzas con los indígenas), frente a la defensa de la posesión *de jure* de la Corona.[110]

[107] RODRÍGUEZ CASTELO, "El P. Samuel", 1997, p. 52.
[108] GROHS, *Indios*, 1974, p. 19.
[109] Cf. PORRAS P., María Elena, *La Gobernación y el Obispado de Maynas. Siglos XVII y XVIII*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1987.
[110] CIPOLLETTI, "Remeros", 1991, p. 84.

En la Real Cédula dirigida al obispo de Quito y fechada en Madrid el 15 de julio de 1802, se expresa que, según los informes solicitados a D. Francisco Requena,

> se hallaban las Misiones de Maynas en el mayor deterioro, y que solo podían adelantarse estando dependientes del Virreinato de Lima, desde donde podían ser más pronto auxiliadas, mejor defendidas, y fomentarse algún comercio, por ser accesibles todo el año los caminos desde aquella Capital a los embarcaderos de Jaen, Moyabamba, Lamas, Playa Grande, y otros puertos.

Después de encargar temporalmente *Maynas* a los franciscanos de Santa Rosa de *Ocopa*, prosigue el Rey:

> Igualmente he resuelto erigir un Obispado en dichas Misiones Sufragáneo del Arzobispado de Lima, […] debiendo componerse el nuevo Obispado de todas las Conversiones, que actualmente sirven los misioneros de Ocopa, […] de todas las Misiones de Maynas: de los Curatos de la Provincia de Quijos, excepto el de Papallacta: de la doctrina de Canelos, en el río Bobonaza, servida por Padres Dominicos […].[111]

Solamente el 17 de mayo de 1804, por Real Decreto, se tuvo a bien "presentar para esta nueva Mitra á Don Fray Hipólito Sánchez Rangel, de la Orden de San Francisco".[112] Fray Hipólito Sánchez Rangel de Fayas, primer obispo de *Maynas,* en carta fechada en *Moyabamba* el 9 de mayo de 1814, dirigida al Intendente de Trujillo, quien le había solicitado datos sobre la extensión de su obispado, le escribe:

> ¿Usted sabe lo que pide? Un conocimiento de lo que es esto. ¿Quién es capaz de darle a Ud. este conocimiento? Dios solo. Cien años de observación, de viajes peligrosos no eran suficientes.[113]

La situación de *Maynas*, como ya lo reconoció Requena en su informe de 1799, desde la expulsión de los jesuitas

[111] *Colección*, 1879, II, pp. 217-220.
[112] Ibídem, p. 221.
[113] Larrea, *Cartografía*, 1977, p. 66.

fue degenerando hasta, prácticamente, su total destrucción. Al respecto, es válido el juicio del historiador jesuita español Francisco de Borja Medina sobre las causas de esta destrucción:

> no obstante la erección del territorio de Maynas en obispado propio separándolo de Quito, su segregación del Virreinato de Santafé y Audiencia de Quito, su agregación al Virreinato de Lima y la incorporación de sus misiones al colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa. O quizás, precisamente por todo esto.[114]

Durante su visita a Jaén, en 1802, Alexander von Humboldt fue testigo de la decadencia de la región. En sus *Diarios de viaje en la Audiencia de Quito* escribe:

> En el último tratado de paz con Portugal [San Ildefonso, 1 de octubre de 1777 y El Pardo, 11 de marzo de 1778] se ha perdido la oportunidad de hacer prósperas las cinco provincias al Este de los Andes, Quijos, Ávila, Macas, Mainas y Jaén. Influjo de la libertad de navegación en la boca del Marañón para la prosperidad. Influjo incalculable. Es esta libertad la que interesa y no si un miserable pueblo como Tabatinga es español o portugués, si tal o cual isla es del uno o del otro. Qué comercio activo no se podría hacer exportando por el Gran Pará la quinquina, el cacao, los bálsamos y resinas, el tabaco, las maderas y tantos otros productos valiosos. Pero para esto se necesitaría un cambio general en las concepciones políticas del gabinete. Se temerá el contrabando que se va a introducir por el Gran Pará, como si no venía lo mismo por Santa Marta y Panamá […]. ¡Toda la provincia de Jaén con todas sus ramas de administración le deja al rey actualmente 1.200 - 1.500 pesos de renta libre! Se han establecido dos compañías de blancos en la provincia de Jaén que no tienen fusil alguno. La idea es de socorrer a Mainas contra los portugueses en caso de necesidad. El virrey Gil ha sugerido al rey conservar las milicias únicamente en los puertos, porque al interior del territorio ellas eran peligrosas y sospechosas al gobierno. El rey lo aprobó, pero el señor Ezpeleta persiguió otras ideas y formó milicias en todas partes.[115]

[114] MEDINA, Francisco de Borja, "Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas", en NEGRO y MARZAL, *Un Reino*, 2000, p. 321.
[115] HUMBOLDT, *Diarios,* 2005, p. 243.

Según el ya mencionado historiador Medina,[116] uno de los factores principales de la decadencia de las misiones de *Maynas* después de la expulsión de los jesuitas, fue no tanto el cambio de misioneros o de método misional, cuanto la transformación de la estructura de la misión, transformación que procedía de una mutación de la mentalidad político-religiosa de la Corona, centrada en el regalismo borbónico del despotismo ilustrado, que requería que sus dominios, sin excepción autonomista alguna, fueran gobernados bajo "un solo rey y una sola ley". Restablecida la Compañía de Jesús por el Papa Pío VII (7 de agosto, 1814), y autorizado por Fernando VII (29 de mayo, 1815) su retorno a América y Filipinas, los cabildos de Cuenca, Riobamba y Quito y aun el mismo Presidente de la Audiencia de Quito, Toribio Montes (7 de febrero, 1816), solicitaron la venida de los jesuitas y el restablecimiento de las misiones al este de los Andes, donde sus poblaciones habían vuelto a la "barbarie y gentilidad". Concluye Medina con esta válida reflexión:

> la memoria histórica de la acción apostólica y benéfica de la Compañía en Maynas aún se conservaba viva en el antiguo Reino de Quito, 48 años después de la expulsión de aquellas misiones en 1768.[117]

En resumen: de la Provincia de *Maynas* al este de los Andes ecuatoriales, los únicos testimonios reales que han permanecido son los informes, cartas, memorias y otros escritos de los misioneros de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús y, especialmente, sus valiosas cartas geográficas: materiales documentales que, como temía el padre Samuel Fritz, han sido utilizados para los "litigios fronterizos" entre las colonias de España y Portugal y, posteriormente, para los conflictos limítrofes de los Estados independientes que nacieron de esas colonias. Todos los pueblos nativos de la Amazonia han estado ausentes en el reparto de esta herencia o, a lo más, no han pasado de ser ilusas y fabulosas quimeras al este de los Andes.

[116] MEDINA, "Los Maynas", 2000, p. 307-ss.
[117] Ibídem, p. 321.

CARTAS ANUAS

CARTAS Annuas de la Compañía de Jesús en la Audiencia de Quito, de 1587 a 1660, Transcripción del P. Francisco Piñas Rubio, Compañía de Jesús, Quito, 2008.

"ANNUA de la Provincia del Perú del año de 1602", Doc. 82, en *MONUMENTA PERUANA VIII (1603-1604)*, Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. 128, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLV, Missiones Occidentales, Edición de Enrique Fernández S.J., Romae, 1986, pp. 170-354.

CARTA Annua de la vice provincia del nuevo reyno Y quito, En los Reynos del Perú, Santa Fe, 6 de septiembre de 1605, Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI, NR. et Quito, 12, I, ff. 1r-23r.

LETRAS Annuas de la Vice Provincia de Quito y el Nuevo Reyno de los años de mil y seycientos y ocho, y seycientos y nueve, Cartagena, 20 de septiembre de 1609, Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI, NR et Quito, 12, I, ff. 36r-60v.

Carta annua de la Provincia del Perú, 1610 [sin título], Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI, Peruana Litterae Annuae, 13, II, ff. 74-95.

Carta Annua desde los años 1642 Hasta el de 1652 de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito, A NMRP. Francisco Piccolomini Preposito General de la Compañía de Jesus, Santa Fe, 23 de octubre de 1652, Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI, NR. et Quito, 12, I, fols. 191-238.

Relacion annua de la Provincia del Nuevo Reyno de Granada desde el año 1655, Asta el año de 1660, Santa Fe, 20 de febrero de 1661, Archivum Romanum Societatis Iesu ARSI, NR et Quito, 13, I: ff. 3-35.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, Cristóbal de, *Nuevo Descubrimiento del Gran Río del Amazonas por el P. Cristóbal de Acuña, al cual fue por la Provincia de Quito el año de 1639*, Edición Raúl Reyes y Reyes, Imprenta del Ministerio de Gobierno, Biblioteca Amazonas, vol. IV, Quito, 1947.

ACUÑA, Cristóbal de, "Nuevo Descubrimiento del Gran Río del Amazonas, el año de 1639, por la Provincia de Quito, en el Reyno del Perú", en FIGUEROA, ACUÑA, *Informes*, 1986, pp. 25-101.

BAYLE, Constantino, "IV Centenario del descubrimiento del Amazonas. Descubridores jesuitas del Amazonas", *Revista de Indias*, vol. I, núm. 1, 1940, pp. 121-185, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, pp. 121-185.

BAYLE S. J, Constantino, "Introducción", en URIARTE S. J., *Diario*, 1952.

BORCHART DE MORENO, Christiana, "Adquisición y organización de los bienes jesuitas en la antigua Provincia de Quito", en *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito FONSAL, Biblioteca Básica de Quito, 17, Quito, 2008, pp. 101-125.

BURGOS GUEVARA, Hugo, La *crónica prohibida. Cristóbal de Acuña en el Amazonas*, Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito FONSAL, Biblioteca básica de Quito, 7, Quito, 2005.

CABELLO VALBOA, Miguel, *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*, Universidad Nacional de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Etnología, Lima, 1951 [1586].

CARVAJAL, Gaspar de, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana, 28, México, 1955, p. 60.

CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana, Serie de cronistas de Indias, 15, 16 y 17, México, 1965, 3 vols.

CIPOLLETTI, María Susana, "Remeros y cazadores. La información etnográfica en los documentos de la Comisión de Límites al Amazonas (1779-1791)", en P. JORNA, L. MALAVER, M. OOSTRA (coords.), *Etnohistoria del Amazonas,* Ediciones Abya-Yala / Movimiento Laicos para América Latina MLAL, Colección 500 Años, núm. 36, Quito, 1991, pp. 83-101.

CIPOLLETTI, María Susana, *Sociedades indígenas de la Alta Amazonia. Fortunas y adversidades (siglos XVII- XX)*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2017.

COLECCIÓN de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, Dispuesta, anotada e ilustrada por el P. Francisco Javier Hernáez S.J., Imprenta de Alfredo Vromant, Impresor-Editor, Bruselas, 1879, 2 vols.

COLÓN, Cristóbal, *Diario de a bordo*, Edición de Luis Arranz Márquez, Crónicas de América, Dastin S.L Madrid, 2003.

CHAMBOULEYRON, Rafael, "El manto del orden: el plan evangelizador del P. Manuel da Nóbrega", en NEGRO y MARZAL, *Un reino*, 2000, pp. 17-24.

EUSEBIO de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, Tomo I.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, tomos CXVII-CXXI, Ediciones Atlas, Madrid, 1959, 5 vols.

FIGUEROA, Francisco de, Cristóbal de ACUÑA y otros*, Informes de jesuitas en el Amazonas 1660-1684*, Monumenta Amazónica B, Misioneros, 1, Centro de Estudios Tecnológicos de la Amazonía CETA / Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana IIAP, Iquitos, 1986.

FIGUEROA, Francisco de, "Ynforme de las Missiones de el Marañón, Gran Pará ó Río de las Amazonas que haze el Pe. Francisco de Figueroa Visitador y Rector de ellas, al Pe. Hernando Cabero Provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito, á 8 del mes de Agosto de 1661", en FIGUEROA, ACUÑA, *Informes*, 1986, pp. 153-309.

FRITZ, Samuel, "Diario de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de la Corona de Castilla en el río Marañón, desde San Joachim de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1689; y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de La Laguna, cabeza de las misiones de Mainas, por el año 1691", en MARONI, *Noticias*, 1988, pp. 313-366.

FRITZ S.J., Samuel, *Diario*, Presentado por Hernán Rodríguez Castelo, Studio 21, Quito, 1997.

GÓMEZ, Nelson, *La Misión Geodésica y la cultura de Quito*, Editorial Ediguías C. Ltda., Quito, 1987.

GÓMEZ, Nelson (coord.), *Tempestad en la Amazonia ecuatoriana*, CESA / Editorial Ediguías C. Ltda., Quito, 1992.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico, *Historia General de la República del Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1969-1970 [1ª ed. 1890-1892], 3 vols.

GROHS, Waldraud, *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*, Bonner Amerikanistische Studien, 2, Bonn, 1974.

HUMBOLDT, Alexander von, *Diarios de viaje en la Audiencia de Quito*, Edición Segundo E. Moreno Yánez, Traducción Christiana Borchart de Moreno, Occidental Exploration and Production Company OXY, Quito, 2005.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos, *Relaciones geográficas de Indias.- Perú*, vols. I-III, Biblioteca de Autores Españoles, tomos CLXXXIII-CLXXXV, Ediciones Atlas, Madrid, 1965. Edición original: "Carta-relación de la conquista de Macas por el capitán Hernando de Benavente", en *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, Ministerio de Fomento, Tipografía de los Hijos de M. G. Hernández, Madrid, 1897, tomo IV, pp. XXIX-XLV.

JOUANEN S.I., José, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1774*, Tomo I, *La viceprovincia de Quito 1570-1696*, Tomo II, *La provincia de Quito 1696-1773*, Editorial Ecuatoriana, Quito, 1941, 1943.

KARSTEN, Rafael, *La vida y la cultura de los Shuar. Cazadores de cabezas en el Amazonas occidental. La vida y cultura de los jíbaros del este del Ecuador*, Banco Central del Ecuador / Museo Antropológico - Guayaquil / Ediciones Abya-Yala, Quito, 1988, 1989 [1935], 2 vols.

KONETZKE, Richard, *América Latina II. La época colonial*, Historia Universal Siglo XXI, núm. 22. Siglo Veintiuno Editores, México, 1979.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de, *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América Meridional desde las costas del mar del Sur hastas las costas del Brasil y de la Guayana siguiendo el curso del río de las Amazonas*, Espasa-Calpe S.A., Colección Viajes Clásicos, Madrid, 1941.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de, *Diario del viaje al Ecuador. Introducción histórica a la medición de los tres primeros grados del meridiano*, Coordinación General del Coloquio "Ecuador 1986", Quito, 1986.

LARREA, Carlos Manuel, *Cartografía ecuatoriana de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito, 1977.

LAS MISIONES de Mainas de la antigua Provincia de Quito de la Compañía de Jesús. A través de las Cartas de los Misioneros alemanes que en ellas se consagraron a su civilización y evangelización. 1685-1757, José Grosser S.I., compilador, Julián Bravo Santillán, editor, Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit", Quito, 2007.

LATORRE, Octavio, *Los mapas del Amazonas y el desarrollo de la cartografía ecuatoriana en el siglo XVIII*, Museos del Banco Central del Ecuador, Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie monográfica, 9, Guayaquil, 1988.

LOYOLA, Ignacio de, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.

LLORCA S.I., Bernardino, *Historia de la Iglesia Católica. En sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna*, Tomo I, *Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950.

LPCQ, *Libro Primero de Cabildos de Quito*, Tomo segundo (Descifrado por José Rumazo González), Publicaciones del Archivo Municipal, Quito, 1934.

LUCENA SALMORAL, Manuel, *Sebastián de Belalcázar,* Historia 16-Quorum, Madrid, 1987.

LUCERO S. J., Iván, *La Cartografía jesuita de la Provincia de Quito (S. XVII-XVIII)*, Diners - Comisión de Historia de la Compañía de Jesús, Quito, 2015.

[MARONI, Pablo], *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribíalas por los años de 1738 un misionero de la misma compañía*, Seguidas de las Relaciones de los P.P. A de Zárate y J. Magnin (1735-1740), Edición crítica, introducción e índices de Jean-Pierre Chaumeil, Centro de Estudios Tecnológicos de la Amazonía CETA / Instituto de Investigaciones de la Amazonia

Peruana IIAP, Serie Monumenta Amazónica, Serie B4, Iquitos, 1988.

MEDINA, Francisco de Borja, "Los Maynas después de la expulsión de los jesuitas", en NEGRO y MARZAL, *Un Reino*, 2000, pp. 299-328.

MORENO YÁNEZ, Segundo E., *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito, 1534- 1803*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1987.

MORENO YÁNEZ, Segundo E., "Entre quimera y realidad: conocer y dominar las selvas amazónicas, 1735-1900", en Alexandra KENNEDY-TROYA (coord.), *Escenarios para una Patria: Paisajismo ecuatoriano, 1850-1930,* Museo de la Ciudad, Quito, 2008, pp. 110-137.

NEGRO, Sandra y Manuel M. MARZAL (coords.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América Colonial*, Editorial Abya-Yala / Pontificia Universidad Católica del Perú, Quito, 2000.

OBEREM, Udo, *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*, Instituto Otavaleño de Antropología, Colección Pendoneros, 16, Otavalo, 1980.

OBEREM, Udo, "Un grupo indígena desaparecido del Oriente ecuatoriano", en Segundo MORENO YÁNEZ, Udo OBEREM, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, Colección Pendoneros, 20, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, 1981, pp. 355-389.

PFISTER, Ruth D., *Kulturwandel und ethnographische Beobachtungen bei den Cofan in Ecuador und Kolumbien,* Magisterarbeit, Universität zu Freiburg i. Br., München, 1987.

PORRAS GARCÉS, Pedro, *Contribución al estudio de la arqueología e historia de los valles Quijos y Misagualli (Alto Napo) en la Región Oriental del Ecuador S.A.*, Editora Fénix, Quito, 1961.

PORRAS P., María Elena, *La Gobernación y el Obispado de Maynas. Siglos XVII y XVIII*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1987.

RELACIONES Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX), Estudio introductorio y edición de Pilar Ponce Leiva, Tomos I y II, Ediciones Abya-Yala, Serie Fuentes para la Historia Andina, Quito, 1992, 1994.

RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán, "El P. Samuel Fritz y su Diario", en FRITZ S.J., *Diario*, 1997, pp. 7-74.

SIMÓN, Pedro, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [1626], Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1981-1982, 7 vols.

SOLÓRZANO y PEREYRA, Juan de, *Política Indiana,* Edición de Manuel Ochoa Brun, Biblioteca de Autores Españoles, Tomos CCLII- CCLVI, Ediciones Atlas, Madrid, 1972.

STEWARD, Julian H. (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*, Cooper Square Publishers, Inc., New York,1963.

URIARTE S. J., Manuel de, *Diario de un Misionero de Maynas*, tomos I y II, Transcripción, introducción y notas Constantino Bayle S. J., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogroviejo, Madrid, 1952.

VEIGL, Franz Xavier, *Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika bis zum Februar 1768; beschrieben von Franz-Xavier Veigl, in besagte Provinz vormaligen Missionar der Gesellschaft Jesu*, Nürnberg, 1875.

VELASCO S.I., Juan de, *Historia del Reyno de Quito en la América Meridional*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Cajica, Puebla, 1960 [1789].

La obra del jesuita Samuel Fritz en la región de Maynas. Estrategias misionales vistas a partir de las cartas anuas

Ismael Jiménez Gómez
Programa de Posgrado en Historia
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En el año de 1689 el jesuita bohemio Samuel Fritz, misionero de los grupos indígenas amazónicos omagua y yurimagua, se encontraba en la misión de Nuestra Señora de las Nieves Yurimaguas fundada por el mismo a orillas del río Huallaga, cuando se enteró de un hecho que lo inquietó demasiado: los indios ibanomas, quienes habían llegado a la misión para comerciar, le comentaron que una pequeña armada de soldados portugueses se encontraba cerca de ahí. Respecto a esta situación, el jesuita redactó en su diario de viajes lo siguiente:

> Vinieron en este mismo tiempo [1689] que la aldea estaba anegada, unos ocho indios Ibanomas de abajo, desde la boca del río Yupurá á verme, y me convidaron bajase para su pueblo. Estos Ibanomas me trajeron noticia de unos portugueses que desde el Pará habían subido hasta los Cuchivaras, para sacar zarzaparrilla, ocho días más abajo de los yurimaguas […].[1]

Este sería el inicio de un gran número de invasiones realizadas por soldados portugueses hacia las misiones jesuitas de Maynas o del Marañón, que se encontraban bajo la administración de la Corona castellana. La intención que tenían dichos individuos era encontrar y capturar indígenas que pudieran ser vendidos como esclavos en la ciudad portuguesa

[1] Fritz S.J., Samuel, *Diario*, Presentado por Hernán Rodríguez Castelo, Academia Ecuatoriana de la Lengua / Academia Nacional de Historia del Ecuador, Quito, 1997, p. 82.

del Gran Pará. El padre Fritz fue uno de los misioneros en la región que sufrió de este problema, puesto que sus pueblos de misión se encontraban en territorio fronterizo, cercano a las posesiones territoriales portuguesas. Esto ocasionó que la mayor parte de sus reducciones fueran destruidas o abandonadas. En la mayoría de los casos, el jesuita tuvo que refundar los pueblos en territorios cercanos a las fundaciones originales, e inclusive, logró recuperar algunos de los indios que habían sido capturados.

Fritz escribió un diario de viajes en el cual plasmó las dificultades que sufrió para lograr la estabilidad misional y las estrategias que utilizó para llevar a buen puerto sus misiones. Una de las dificultades que abarca un gran espacio dentro de sus páginas es, precisamente, la invasión portuguesa.

Así pues, el presente texto tiene la intención de realizar un análisis histórico de las estrategias misionales utilizadas por el jesuita para lograr la evangelización y el adoctrinamiento de los indios amazónicos, y las dificultades que padeció para llevarlo a cabo, como las invasiones portuguesas. Esta investigación se realizó a partir de la revisión del diario del padre Samuel. Considero que este trabajo es importante, pues nos permite conocer las dinámicas internas de las misiones jesuitas en los denominados territorios de frontera, a partir de un hecho particular.

La Compañía de Jesús y las misiones

Antes de hablar sobre la labor del jesuita Fritz en la Amazonía peruana y ecuatoriana es preciso señalar el significado que para los padres de la Compañía de Jesús representaba el ministerio de la evangelización y lo que implicaba la formación de pueblos misionales entre los grupos que desconocían la doctrina cristiana. Comencemos con ofrecer algunas perspectivas sobre la definición de la "misión jesuita." Michael Sievernich es un autor que ofrece diferentes

significados del término; estos pueden ser personales, operativos o territoriales. Expliquemos estos tres puntos: personal, porque a los jesuitas se les enviaba personalmente a cumplir con su labor misionera, operativa porque cierto grupo era enviado a misionar a un determinado territorio y establecían ciertas estrategias que les permitiera una ayuda mutua, y territorial porque se establecieron en regiones donde su trabajo era requerido. De esta manera, la misión significaba el envío de jesuitas agrupados hacia un determinado territorio, por parte del provincial.[2] Otra definición más compleja sobre la misión evangelizadora es la que propone Salvador Bernabéu, la cual divide en tres preceptos: el primero, que es de tipo jurídico, indica aquella misión representada por la autorización papal del adoctrinamiento de infieles en un espacio, el segundo con tinte más religioso era el de los trabajos de cristianización y occidentalización de los nativos y el tercero, relacionado con lo administrativo y lo geográfico, refiere que la misión era el espacio en el que se encontraban los edificios civiles y eclesiásticos, los campos de cultivo, las viviendas indígenas, entre otros elementos característicos de una reducción.[3]

También es relevante definir a la misión jesuita como un instrumento de exploración, de colonización y de conocimiento sobre territorios que no habían sido explorados por las autoridades españolas, o solo se conocía una parte de ellos. Era necesario para la Corona extender sus dominios y fortalecer sus jurisdicciones, a través de un control eficiente. En

[2] SIEVERNICH, Michael., "Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas", en Karl Kohut, y María Cristina Torales Pacheco (coords.), *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, p. 3.

[3] BERNABÉU, Salvador, "La invención del Gran Norte Ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en Salvador Bernabéu (coord.), *El Gran Norte Mexicano: indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2009, p. 185.

los territorios más alejados de los principales centros de poder, fue el clero regular el agente que permitió a la Monarquía española la dominación de otras regiones,[4] ya que los misioneros fueron los primeros en ingresar a estos, y en algunas ocasiones constituyeron la única presencia europea. De esta manera, también se puede definir a las misiones como "prácticas integrantes del proceso de expansión, exploración, conocimiento y transformación que el Occidente realizó",[5] y se encontraban situadas en lugares fronterizos y estratégicos que salvaguardaban los territorios americanos para la Corona.

Es por ello que parte de la historiografía sobre las dinámicas misionales jesuitas ha definido a las misiones como lugares o territorios de frontera. Autores como Herbert Bolton y David Weber se han encargado de estudiar este asunto. Para el primero, los pueblos de misión se asentaban en los lugares más alejados para servir como puestos de avanzada, y la hacienda real financiaba el establecimiento de presidios o la presencia de militares que las apoyara para su defensa,[6] ya fuera por ataques de grupos locales que no habían sido reducidos o por grupos externos que quisieran apropiarse del territorio misional, como por ejemplo, los portugueses. Siguiendo el argumento boltoniano, los misioneros jesuitas, además de realizar sus labores eclesiásticas, se convirtieron en exploradores e informantes, y a través de sus cartas anuas o crónicas podían informar a la Corona de todas las acciones que se ejecutaban en las misiones.

[4] CUTURI, Flavia, "Introducción: Adaptarse, modelar y convertir", en Flavia CUTURI (coord.), *En nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2008, p. 19.
[5] Ibídem, p. 9.
[6] BOLTON, Herbert E., "La misión como institución de la frontera en el Septentrión de Nueva España", en David J. WEBER (antología), *El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México, 1540-1821*, Secretaría de Educación Pública, Colección SepSetentas, 265, México, 1976, p. 37.

Por otro lado, David J. Weber define a las regiones de frontera como zonas de interacción entre dos culturas diferentes, y también como "lugares en que las culturas del invasor y del invadido contienden entre sí y con su entorno físico para producir una dinámica única en el tiempo y el espacio".[7] Así pues, este autor intenta desmentir un poco la visión etnocéntrica que se tiene sobre los territorios fronterizos, bajo la cual se suponía que una cultura superior, la española y misionera, instruyó a una inferior, la indígena o local, que habitaba precisamente en esos territorios. Más que el dominio de una sobre otra, hubo una adaptación y una interacción entre ambas. Por otro lado, fueron los religiosos quienes provocaron algunas rivalidades políticas con otros imperios, como Francia, Portugal e Inglaterra,[8] respecto a la posesión y dominio del territorio fronterizo. Los pueblos de misión lograron conformar nuevas dinámicas de intercambio, de urbanización y de otras actividades económicas, y sus frutos repercutieron directamente en los ámbitos de la vida política.

El padre Samuel Fritz. Vida y obra

Samuel Fritz nació en Bohemia, actual territorio de la República Checa, tal vez en el pueblo de Ornavia, entre los años de 1650 y 1656. Otra localidad en que pudo haber nacido es Trautenau o Turnov,[9] ubicada en la misma provincia de Bohemia. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1673 y pasaría al continente americano en 1684.[10] Podemos afirmar que el arribo de Fritz

[7] Weber, David J., La *frontera española en América del Norte*, Fondo de Cultura Económica*,* México, 2000, p.27.
[8] Ibídem, p. 28.
[9] Ramírez, Luis Hernán, "Samuel Fritz (1654-1725). Defensor de la peruanidad en el territorio amazónico", en *Alma Mater*, vol. 13-14, 1997, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
[10] Rodríguez Castelo, Hernán, "El P. Samuel Fritz y su *Diario"*, en Fritz S.J.*, Diario,* 1997, p. 12.

a las misiones de Maynas no fue una mera casualidad. Respondía a la necesidad de fortalecer el número de religiosos de la Compañía de Jesús que se encontraban evangelizando en los diversos pueblos cristianos de la región amazónica. En la crónica del padre Manuel Rodríguez, quien también fue misionero en el río Marañón-Amazonas, podemos encontrar de manera más explícita la razón principal por la que el padre Fritz, junto con otros jesuitas, tuvieron que llegar a la región:

> Quedó cargando todo su peso [la labor misional] sobre cuatro missioneros […] y más desproveída de sugetos la parte de provincia de Quito aquel año de [mil seiscientos] setenta y ocho, con ocasión de haber concurrido a Santa Fe en el Nuevo Reino a su congregación provincial algunos que debían ir a ella.[11]

El trabajo de adoctrinamiento del conjunto misional de Maynas, repartido entre tan solo cuatro jesuitas durante la penúltima década del siglo XVII, resultaba abrumador. Los jesuitas que se encontraban en el colegio de Quito eran insuficientes para atender las necesidades espirituales de las reducciones. De esta manera, era necesario que llegaran jesuitas de otras partes de Europa, para resolver lo más pronto posible dicho inconveniente.

El padre Fritz junto con el resto de sus compañeros, logró pasar a América al estar convencido de que su ministerio sería útil en estas tierras. Es probable que el jesuita haya conocido algunas crónicas y cartas escritas por algunos religiosos que le antecedieron a su llegada al Nuevo Mundo, puesto que en los territorios del Sacro Imperio los informes de los jesuitas que se encontraban en las misiones americanas tenían una gran difusión y se recibían con demasiado interés.[12]

[11] Cabe mencionar que los jesuitas que eran destinados a las provincias de Nueva Granada o Quito debían arribar al puerto de Cartagena de Indias, para de ahí partir por tierra a su destino final, RODRÍGUEZ, Manuel, *El descubrimiento del Marañón*, Edición, prólogo y notas de Ángeles Durán, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 558.

[12] SIERRA, Vicente, *El sentido misional de la Conquista de América*, Ediciones de Orientación Española, Buenos Aires, 1942, pp. 63, 118.

Para pasar a las misiones de Maynas o del Marañón español, Fritz tuvo que salir de Quito y embarcarse en el río Napo, de allí navegó a la ciudad de Borja y después a Santiago de la Laguna. En este lugar lo recibieron "30 canoas de omaguas para llevarlo a su nuevo pueblo".[13] Los principales pueblos fundados por el religioso serían San Joaquín de Omaguas,[14] el más grande e importante de todos, Nuestra Señora de Guadalupe, San Pablo y San Cristóbal, todos ellos entre los años 1686 y 1687. En 1688 estableció la reducción de Nuestra Señora de las Nieves Yurimaguas, a orillas del río Huallaga. Ésta, junto con San Joaquín, conformarían los dos centros misionales por excelencia. También entre este grupo indígena, el cual pertenecía a la familia omagua, fundó los pueblos de Santa Ana y Tefe de Aisuaris o Aizuares, cerca de una laguna llamada Coari.[15] Hasta el año de 1710 logró formar treinta y ocho reducciones, de las cuales dos eran centros misionales.[16]

[13] ESPINOZA SORIANO, Waldemar, *Amazonía del Perú. Historia de la gobernación y comandancia general de Maynas (hoy regiones de Loreto, San Martín, Ucayali y Provincia de Condorcanqui): del siglo XV a la primera mitad del siglo XIX,* Fondo Editorial del Congreso del Perú / Banco Central de la Reserva del Perú / Comisión para la Promoción del Perú, Lima, 2007, p. 214.

[14] Es importante mencionar que Fritz decide tomar la advocación de San Joaquín porque llevaba consigo un lienzo de dicho santo, el cual le fue regalado por la duquesa de Arcos y Aveiro, durante su paso por Madrid, ibídem.

[15] CHANTRE Y HERRERA, José, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español 1637-1767),* Imprenta de A. Avrial, Madrid, 1901, p. 298.

[16] NEGRO, Sandra, "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto", en Sandra NEGRO y Manuel M. MARZAL (coords.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América Colonial*, Editorial Abya-Yala / Pontificia Universidad Católica del Perú, Quito, 2000, p. 190.

Para adentrarnos al estudio historiográfico del diario de viajes del padre Fritz es necesario destacar la crónica del jesuita Pablo Maroni, misionero de Maynas durante el siglo XVIII,[17] titulada *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, que fue escrita en el año 1738 y publicada entre los años 1889 y 1892 por el historiador español Marcos Jiménez de la Espada, en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*.[18] En este texto se presentó por primera vez el famoso diario de viajes redactado por Fritz. A pesar de que Maroni no ofrece datos biográficos específicos del religioso, si menciona que la misión de los omaguas fue "la más gloriosa que entabló el celo de la Compañía y destruyó la codicia de los portugueses del Gran Pará".[19] En las *Noticias auténticas* el padre Maroni se encargó de compilar diversos textos y cartas escritos por los misioneros jesuitas del Marañón, para de esta manera reconstruir la historia y progresos de los pueblos cristianos en esa región.

En el capítulo tercero de la obra de Maroni, titulado "Misión de los Omaguas, Yurimaguas, Aizuares, Ibanomas y otras naciones desde el Napo al Río Negro", el jesuita se encargó de mostrar el desarrollo de las misiones de Maynas entre 1666 y 1684; da cuenta de la fundación de reducciones entre los

[17] Pablo Maroni era natural de Friul, en la región de Véneto en Italia. Nació en octubre de 1712 y llegó a Quito en 1724. Posteriormente ingresaría al territorio de las misiones de Maynas, en donde se encargaría de evangelizar a los indios yameos, hasta el año 1731 cuando se retiraría por enfermedad. El jesuita escribió su crónica cuando se encontraba en sus misiones; ésta se encuentra dividida en tres partes: la geografía, la historia natural y la etnografía del Amazonas, cf. CHAUMEIL, Jean Pierre, "Introducción", en [Pablo MARONI], *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribíalas por los años de 1738 un misionero de la misma compañía*, Edición crítica, introducción e índices de Jean-Pierre Chaumeil, Centro de Estudios Tecnológicos de la Amazonía CETA / Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana IIAP, Serie Monumenta Amazónica, Iquitos, 1988, pp. 13-17.

[18] RODRÍGUEZ CASTELO, "El P. Samuel Fritz", 1997, p. 41.

[19] [MARONI], *Noticias auténticas*, 1988, p. 304.

indios omaguas y sus distintas familias, como los yurimaguas, aizuares e ibanomas, quienes se ubicaban en el curso principal del Amazonas, entre los ríos Napo y Negro. Como el padre Fritz fue el misionero más reconocido en trabajar con estas etnias, Maroni decidió reproducir su diario.

El diario se encuentra dividido en distintas secciones. La primera parte del texto se sitúa entre los años de 1689 y 1692, dentro de la cual Fritz narró dos de sus viajes: hacia la ciudad del Pará y de regreso, en el cual no se detuvo en su misión, sino que fue hasta el pueblo de Santiago de la Laguna, cabecera de las misiones de Maynas, con la intención de dar cuenta de su trabajo; en la segunda parte se presenta una carta que Fritz escribió al visitador general Diego de Altamirano, en la cual narra lo ocurrido en su misión entre 1693 y 1696. El relato continúa entre 1696 y 1702 y se interrumpe entre 1703 y 1707 para presentar unos apuntes que el jesuita realizó después de su visita a la Audiencia de Quito. Dicha sección fue relatada por el jesuita Maroni, por lo que se cree que este fragmento se perdió. El diario se reanuda, finalmente, entre 1708 a 1723. En dicho período, Fritz se convirtió en el superior de las misiones de Maynas, por lo que recibió las noticias y hechos de los jesuitas encargados del territorio omagua.

Otra edición castellana del diario de Fritz fue descubierta por el historiador inglés George Edmundson en 1902, en la biblioteca pública de Évora en Portugal. Publicó el diario en inglés en el año de 1922. El manuscrito que encontró se titulaba "Mission de los Omaguas, Yurimaguas, Aysuares, Ibanomas, y otras naciones desde Napo hasta Río Negro", pero no tenía nombre de autor.[20] Esta obra pertenecía al Colegio jesuita del Pará, pero no se sabe con certeza el motivo por el cual se encontraba allí. Al principio, se creía que el documento era novedoso, pero se trataba del mismo texto que se encontraba en las *Noticias auténticas* de Maroni. Ed-

[20] RODRÍGUEZ CASTELO, "El P. Samuel Fritz", 1997, p. 41.

mundson se encargó de realizar una división de los apartados en que se componía el diario, para lo cual se apoyó en los subtítulos presentes en el cuerpo del texto. Los apartados del texto eran los siguientes: Pacificación y costumbres de los omaguas, Llegada de Fritz al Gran Pará, Viaje de Fritz a Lima para solicitar ayuda militar y recursos, Carta de Fritz al visitador Diego Francisco de Altamirano, Hechos que ocurren entre 1697 y 1703, Breve relación durante los años de 1703 a 1707, y Prosigue el diario hasta 1723. A partir de esta división, el diario de Fritz se puede analizar con mayor precisión puesto que se tiene una cronología delimitada sobre los hechos más sobresalientes de la labor misional del jesuita.

Estrategias misionales

El jesuita Fritz se valió del recurso de congregar distintas etnias amazónicas en la misión de San Joaquín de los Omaguas. En el diario es posible apreciar que se encargó de persuadir a los caciques de las familias indígenas. De esta manera podía suplir el problema de la falta de misioneros en la región y vigilar con más cuidado a las tribus. Esta situación la vemos expresada en la siguiente cita del diario:

> Antes de llegar yo a los Yurimagas, los caciques de Aizuares ó Ibanomas habían encargado al de Nuestra Señora de las Nieves les avisase cuando yo llegase a ese pueblo que querían venir a verme y hablarme […] Llegados dichos caciques, a ellos también explique aparte los misterios de nuestra xristiana religión […] pero cómo vivían tan remotos los unos de los otros, en islas tan malas donde no se podía edificar iglesia fija, y a más de esto se veían tan perseguidos por los portugueses, les aconsejaba se transportasen para arriba cerca de San Joachim de Omaguas, en donde los asistiría y doctrinaria con mucho amor.[21]

[21] Fritz, *Diario,* 1997, p. 111.

Es importante mencionar que algunos de los yurimaguas aceptaron mudarse a la reducción donde se encontraba Fritz, quien los podía proteger de algunos invasores que perturbaban su vida social; estos podían ser indios no reducidos o *bandeirantes* portugueses. Por otro lado, dentro de las misiones jesuitas, los indios podían conseguir nuevas herramientas de hierro como cuchillos, anzuelos y hachas entregadas por los religiosos, las cuales facilitaban sus prácticas agrícolas y de trabajo.[22] Esta forma de convencimiento para la congregación de pueblos, se mantuvo hasta el siglo XVIII, ya que, por ejemplo, en el año de 1707 el padre Fritz invitó a miembros de la etnia Icaguate a pasar a la población de Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas, a través de la entrega de herramientas, para que recibieran el sacramento del bautismo y aprendieran la doctrina cristiana.[23]

Un recurso al cual podían recurrir los jesuitas de Maynas para mantener cierto control sobre los grupos reducidos, era el uso de milicias indígenas que se encargaban de convencer o someter a etnias un poco más hostiles. Podían existir entradas de castigo o escarmiento sobre los indios que se rebelaban, que asesinaban misioneros o que incitaban a grupos reducidos a abandonar las misiones.[24] Sin embargo, podemos mencionar que el padre Fritz se valió de otro recurso que pudo ser muy efectivo: la entrada a sus reducciones de pequeñas tropas de soldados provenientes de la villa de San Francisco de Borja, de forma anual, para mantener el control interno en sus reducciones. Aunque esta medida no representaba siempre un tipo de escarmiento, si le servía para mantener a sus neófitos más apaciguados.[25] Hasta el momento no

[22] ESPINOZA SORIANO, *Amazonía del Perú*, 2006, p. 219.
[23] FRITZ, *Diario,* 1997, p. 138.
[24] CHANTRE Y HERRERA, *Historia*, 1901, p. 609.
[25] JOUANEN S.I., José, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1773*, Tomo II, *La provincia de Quito 1696-1773*, Editorial Ecuatoriana, Quito, 1943, p. 398.

he encontrado, dentro de la historiografía misional de Maynas, otro caso de algún jesuita que haya solicitado grupos armados para sofocar o evitar amotinamientos indígenas, anterior a Fritz. En la provincia de Maynas existió siempre el debate sobre si las entradas debían hacerse con hombres civiles armados. Por un lado, se podía persuadir a los indígenas a través del temor, para que se convencieran de reducirse. Sin embargo, también podría suceder lo contrario, ya que al toparse con las armadas podían atemorizarse y huir hacia el interior de la selva amazónica. Samuel Fritz resaltó, en su diario, la recomendación que le hizo el superior Gaspar Vidal acerca de entrar a las misiones acompañado de grupos armados. Este hecho lo señala el alemán en su diario, en el año de 1697:

> Habiendo dado cuenta al Padre Superior Gaspar Vidal, catalán, del estado de mi misión […] tuvo por acertado el que llevase conmigo un cabo con algunos soldados a visitar aquellas provincias. El cabo señalado para esta jornada fue D. Alonso de Borja […] Llegué con la armadilla a San Joachim a principios de noviembre, y de allí pasamos a Guadalupe y San Pablo […] No dejaron de asustarse lo bastante los Omaguas, muy temerosos de gente española […].[26]

Estas pequeñas armadas actuaban como un agente intimidatorio que convencería a los indígenas de mantener el orden dentro de las misiones. En el año de 1701, posterior a un viaje que realizó a Quito, obtuvo que el gobierno de la Audiencia gestionara el envío de soldados una vez por año. Esta situación podría considerarse como una estrategia que Fritz perfeccionó y utilizó para evitar la inestabilidad misional, así como también le serviría como protección a su persona por sí algunos grupos se amotinaban en contra suya. Fritz señalaba que:

> Lo que negocié estando en Quito, a más de algunas limosnas, fue una provisión de la Real Audiencia en que se manda al gobernador de Mainas envie todos los años tropa de visita a las misiones bajas, para

[26] FRITZ, *Diario*, 1997, p. 118.

el resguardo de los misioneros y corrección de los indios que estuviesen culpados.[27]

Retomando el asunto de las milicias indígenas, es importante recordar que el padre Fritz se valió de la ayuda de indios "amigos". La etnia omagua, al igual que la xevera, constituyó un grupo "amigo" por excelencia para los misioneros de la región de Maynas. Los omaguas lograron que otras comunidades indígenas se congregaran en reducciones, como el caso de los indios zameos o yameos, quienes no vivían muy lejos de la zona en donde se encontraba la misión de San Joaquín.[28] Las milicias omaguas participaron también en algunas entradas de castigo. Fritz señala en su diario el envío de tropas milicianas, en 1698, a la región del río Ucayale. Estos grupos tendrían el objetivo de enfrentar a algunos miembros de la etnia cuniva, quienes habían dado muerte al jesuita Enrique Richter, amigo y paisano de nuestro jesuita en estudio. El religioso lo relató en su diario de la siguiente manera:

Recibí carta del P. Superior, quien me convidaba le fuese acompañando con algunos Omaguas de los más esforzados, al castigo de los Cunivos y Piros del río Ucayale, quienes habían muerto alevosamente al P. Enrique Richter y amenazaban de querer bajar al Marañón a matarnos a todos.[29]

En esta misma línea, es imprescindible señalar que los indios omaguas se convirtieron en socios comerciales de los españoles y se caracterizaron por controlar el comercio de herramientas y artículos novedosos en la región del Alto Amazonas. Por este motivo, constituyeron un grupo odiado por otras tribus vecinas, quienes veían con recelo los beneficios o ventajas de las cuales estos gozaban.

[27] Ibídem, p. 127.
[28] CHANTRE Y HERRERA, *Historia*, 1901, pp. 329-330.
[29] FRITZ, *Diario*, 1997, p. 123.

Como se mencionó anteriormente, la historiografía misional de la región amazónica no muestra a otro jesuita, aparte del padre Fritz, que haya padecido el problema de las invasiones portuguesas en gran magnitud. Las invasiones fueron realizadas por *bandeirantes* portugueses, quienes buscaban indígenas que se pudieran comerciar como esclavos en las ciudades portuguesas de Manaos y Belém do Pará.[30] El propósito por el cual los lusitanos permitían un sistema esclavista con los indígenas amazónicos fue la posesión de mano de obra para los campos de cultivo de caña de azúcar, [31] la cual sería una de las principales actividades económicas de la Corona portuguesa en América. Así pues, las *bandeiras* se efectuaban mediante exploraciones locales, cuyo fin era obtener mano de obra esclava. Dicho aspecto es de destacar, pues las entradas eran permitidas por los gobernadores lusitanos en el Brasil, quienes podían declarar "guerras justas" a indios hostiles que habitaban en el interior de las selvas amazónicas, para capturarlos y posteriormente comerciarlos. Entre los años de 1572 y 1578, bajo el gobierno de Luis de Brito, se comenzaron a autorizar las entradas de portugueses esclavistas a lo largo del territorio brasileño.[32] Respecto a la región de Maynas, estas invasiones comenzarían después de la fundación de la ciudad de

[30] Para entender la fundación del Gran Pará, es necesario conocer algunos elementos de la creación de las primeras colonias portuguesas en Brasil. El territorio fue descubierto por Pedro Álvares Cabral el 22 de abril de 1500. Sin embargo, al inicio sólo se establecerían factorías, al estilo colonizador del continente africano. Sería hasta 1530 cuando se asentaría la primeria "colonia", con la expedición realizada por Martín Alfonso de Sousa; en ella arribarían 400 colonos, JOHNSON, H.B., "La colonización portuguesa del Brasil, 1500-1580", en Leslie BETHELL, (coord.), *Historia de América Latina*, Vol. 1, *América Latina Colonial: la América precolombina y la conquista*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 217-218.

[31] Ibídem.

[32] Ibídem, p. 224.

Belém o Gran Pará en 1616[33] y con este poblamiento la Corona portuguesa comenzaría con la colonización de la baja Amazonía.

Para los lusitanos, las entradas al interior de la selva amazónica eran totalmente legítimas. Consideraban que el territorio en donde se encontraban las reducciones jesuitas era, originalmente, de la Corona portuguesa. La legitimación sobre esta parte de la extensa región del Marañón-Amazonas provenía del viaje que el capitán portugués Pedro de Texeira había realizado sobre el curso del mismo, entre los años de 1637 y 1639. Sin embargo, como respuesta, el gobierno de la Real Audiencia de Quito se vio obligado a enviar a un par de individuos que acompañaran al capitán portugués de regreso al Pará. Éstos tendrían la obligación de registrar la información de los ríos y territorios por los cuales pasaran, lo que sería una manera de evitar que los portugueses rebasaran los territorios que eran propiedad de la Corona castellana. Los responsables fueron los jesuitas Cristóbal de Acuña y Andrés de Artieda. El informe escrito por el primero, titulado "Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas",[34] fue enviado a España a través del conde Duque de Olivares, como un obsequio para el rey Felipe IV. Éste otorgó la licencia a la Compañía de Jesús para que tuvieran el derecho a evangelizar a los grupos que habitaban la región amazónica del oriente ecuatoriano. La legitimidad que tenían los religiosos sobre el establecimiento de sus misiones en la zona amazónica también era válida.

[33] Es preciso mencionar que la ciudad de Pará se encontraría administrada jurídicamente por el Estado de Maranhao, junto con esta misma capitanía y la de Ceará. El gobernador portugués residía en la pequeña capitanía de São Luis de Maranhao, MAURO, Fréderic, "Portugal y Brasil: estructuras políticas y económicas del imperio, 1580-1750", en Leslie BETHELL, (coord.), Historia *de América Latina.* Vol. 2, *América Latina Colonial. Europa y América en los siglos XVI, XVII Y XVIII*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 131.

[34] PIZARRO, Ana, *Amazonía. El río tiene voces*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2009, p. 52.

Por estos motivos, los conflictos de límites entre las posesiones americanas españolas y portuguesas se mantuvieron durante un buen tiempo, incluso hasta el siglo XVIII. Sin embargo, la Corona española nunca desarrollo una verdadera política colonizadora sobre el territorio amazónico, [35] por lo que el reino de Portugal aprovechó esta situación para hacerse de mayores territorios. En cierta medida, la primera descuidó mucho las posesiones en esta región, por lo que las reducciones jesuitas quedaron a merced de agentes externos y en algunas ocasiones no contaron con el apoyo suficiente para contrarrestarlo. Es posible intuir que la presencia de sujetos castellanos en la Amazonía ecuatoriana se limitaba muchas veces a los religiosos jesuitas y a algunos individuos que vivían en las pequeñas ciudades, como fue el caso de San Francisco de Borja, y de otras más grandes como Archidona o Jaén de Bracamoros. Sin embargo, eran lugares con escasos recursos económicos y nunca desarrollaron un fuerte progreso material. Por otro lado, es difícil pensar que los misioneros se hicieran cargo de los invasores portugueses sin el apoyo civil y militar.

La presencia de portugueses en la región se remontaba desde años atrás a la llegada del padre Fritz a la región de Maynas. En 1640 el reino de Portugal decidió separarse de la Corona castellana.[36] Dicha coyuntura provocó que el problema de los límites fronterizos en la región amazónica se acrecentara, ya que al año siguiente es cuando se tuvieron noticias de la presencia de portugueses en la región. También es

[35] ROSAS MOSCOSO, Fernando, "Las fronteras de la fe y de las Coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (S. XVII-XVIII)", en Manuel MARZAL y Luis BACIGALUPO (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Vol. 1, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2007, p. 372.

[36] TORRES LONDOÑO, Fernando, "Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro" *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 39, núm. 1, 2012, Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, p. 195.

probable que estas primeras incursiones no tuvieran la intención de la captura de esclavos, sino más bien fueran entradas de exploración de las zonas que colindaban con las posesiones portuguesas. Otras invasiones se presentaron en 1661, es decir, pocos años antes de la llegada del padre Fritz.

Las primeras presencias portuguesas en la región del oriente amazónico peruano han sido poco abordadas por la historiografía misional, puesto que no representaban un fenómeno constante para las misiones jesuitas ni tampoco tuvieron consecuencias mayores. Posteriormente, las entradas que se presentaron cuando el jesuita bohemio estaba en la provincia de Maynas serían más constantes. Podemos decir que desde el último decenio del siglo XVII hasta la segunda década del siglo XVIII hay menciones de ataques portugueses en su diario. En el caso de las reducciones omaguas, principalmente en aquellas donde habitaban grupos yurimaguas, las invasiones portuguesas se acrecentaron en gran medida, ya que estas poblaciones se encontraban más cercanas al límite con el lado portugués. Si los lusitanos pretendían remontar el curso amazónico evidentemente entrarían en contacto, en primer lugar, con estas misiones. En contraparte, los pueblos asentados en la región del Huallaga, del Napo o del Pastaza se encontraban más alejados, y si querían arribar hasta ellos debían pasar primero el territorio de la Gran Omagua, por lo cual resultaba una tarea más azarosa.

El problema entre el padre Samuel Fritz y los portugueses comenzó en el año de 1689, cuando el religioso realizó un viaje en canoa a la ciudad del Pará.[37] Dicha travesía tuvo como motivo curar una enfermedad que aquejaba al misionero. El jesuita decidió trasladarse a la ciudad portuguesa y no a Quito o a Lima, puesto que la distancia entre ésta y sus reducciones era menor. Así pues, el jesuita llegó a la fortaleza de Curupá

[37] Durante la penúltima década del siglo XVII la producción azucarera en el Brasil decreció en gran medida. Es curioso que precisamente en dicha temporalidad comenzaran las primeras invasiones dentro las misiones de Fritz, cf. MAURO, "Portugal", 1990, p. 145.

el 30 de agosto de 1689, punto de entrada al Gran Pará y en el cual se encontraba la misión de los indios engaibas y guaricurúes, administrada por el jesuita Antonio de Silva, y el 10 de septiembre arribó a la hacienda de Ibarari,[38] la cual pertenecía al colegio jesuita de Sao Alexandre, establecido por miembros de la Compañía de Jesús en el Pará.

Sin embargo, el gobernador portugués del Gran Pará, Antonio Sa de Meneses, llegó a la conclusión de que el jesuita no era más que un espía enviado por la Corona española para vigilar los territorios portugueses, y posteriormente se podía pensar en una posible invasión sobre sus posesiones. Por este motivo, a través del oidor Miguel Rosa, ordenó que no se dejara regresar al jesuita hacia el territorio de sus misiones, pues debía investigar bien el motivo de su presencia. Esta orden fue indicada por un jesuita de nombre Orlandini,[39] quien era rector del colegio portugués. De esta manera, el padre quedó recluido en este lugar por año y medio. A pesar de su situación, el padre Fritz escribió a la Corte de Lisboa y al Procurador General de Indias de Madrid, para dar cuenta de que la región en donde se encontraban sus misiones se encontraba en el lado español. Así pues, pedía que se ordenara su pronta liberación. Como vemos, las relaciones entre el jesuita y la administración civil portuguesa en la Amazonía brasileña comenzaron de una manera tensa.

Una vez aprobada la salida del jesuita de la colonia lusitana, la cual ocurrió el 8 de julio de 1691, regresó a su misión de Yurimaguas, en compañía del cabo portugués Antonio de Miranda.[40] De allí se trasladó a San Joaquín de Omaguas, y posteriormente a Santiago de la Laguna a dar cuenta al padre superior sobre el motivo de su viaje, y de allí a Lima, en julio de 1692.

[38] FRITZ, *Diario,* 1997, p. 85.
[39] Ibídem, p. 86.
[40] Ibídem, p. 88.

El motivo de su viaje a Lima fue para informar al virrey sobre la presencia de portugueses en la región de las misiones jesuitas españolas, quienes planeaban capturar indígenas reducidos, por lo que solicitaba al gobierno limeño que se mantuviera atento y que pudiera ofrecerles a los religiosos cierta protección. El provincial de la Compañía en Lima fue quien lo presentó ante el virrey Melchor Portacarrero Lasso de la Vega, conde de la Monclova, y Fritz le entregó parte de su diario, en el cual daba cuenta del trabajo misional que había realizado a lo largo de siete años. De esta forma, también justificaba su presencia y sus acciones en la región de Maynas, la cual se sobreponía a la presencia portuguesa. Así pues, el fragmento en donde da cuenta de la jurisdicción de sus reducciones y los frutos evangelizadores obtenidos dice lo siguiente:

> Las conquistas que a V. Excela […] son las de mi misión desde el río Napo comenzando por los Omaguas, hasta el río Negro […] campo cerca de 500 leguas. […] Y al presente tengo ya sujetas al Evangelio de Cristo treinta y ocho aldeas de la provincia de Omagua, la reducción de N. a. S. a. de las Nieves de la nación Yurimagua y dos aldeas de la nación Aizuari.[41]

Por otro lado, el padre también le entregó al virrey unos apuntes sobre el asunto de los límites entre ambas Coronas, que a su juicio debía considerar. Para elaborar este escrito, Fritz recurrió a algunas normas establecidas en los tratados de Tordesillas de 1493 y en el de Lisboa de 1681, en el que se habían establecido, tentativamente, los límites en la región amazónica entre ambas coronas. En el documento, titulado "Apuntes acerca de la línea de demarcación entre las conquistas de España y Portugal en el río Marañón", se señalan algunos puntos en los que da cuenta de la legitimación del establecimiento de los pueblos misionales, especificando las medidas y extensión de los territorios que correspondían a cada corona. Los puntos

[41] Ibídem, p. 101.

que retoma del Tratado de Tordesillas, se encuentran redactados en el siguiente párrafo de sus apuntes:

> Lo primero, que como los portugueses no pretenden ni pueden pretender más desde la boca deste río de Amazonas que cuatro grados y dos tercios en longitud, solamente llega el derecho de su conquista y demarcación hasta el meridiano que pasa por la boca del río de Vicente Pinzón […] Lo segundo: las posesiones que desde el dicho meridiano de la Demarcación que pasa por la boca del río de Vicente Pinzón, han tomado hasta ahora hacia el Occidente los Portugueses, son inválidas y nulas.[42]

Por otro lado, el padre Fritz da cuenta de la postura contraria que mantenía respecto a la legitimación de la esclavitud, la cual era fomentada por los portugueses. Veía con malos ojos el modelo esclavista que estos practicaban sobre los indígenas capturados, lo cual representaba el motivo principal por la que atacaban las reducciones jesuitas. Además, esta intención ocasionaba que las invasiones fueran aún más injustificadas. Ya no sólo se trataba de una cuestión puramente territorial, sino era un acto contrario al respeto y a la dignidad humana. Fritz lo expresó en sus apuntes de la siguiente manera:

> Lo tercero: se sigue que la esclavitud de los indios que sacan los portugueses de esas tierras para su servicio, despachando cada año una tropa para el efecto, y rescatando de mano de otros infieles los cautivos que adquirieron en sus guerras, es ilegítima y contra todo derecho, y mucho más las vejaciones y crueldades que han padecido y padecen los indios que viven en las islas y riberas del río, por no querer largarles los cautivos y mantener guerra con los de tierra firme.[43]

La Corona portuguesa también buscaba proteger a los indios que estuvieran dispuestos a recibir la doctrina cristiana,[44]

[42] Ibídem, p. 107.

[43] Ibídem, p. 108.

[44] El rey Sebastião, quien gobernó la Corona Portuguesa entre 1554 y 1578, decretó una ley que determinaba el *status* de los indios. Según esta, los grupos nativos podían ser esclavizados en dos situaciones: en el curso

y solo aquéllos que se mostraban reacios y quienes atentaban en contra de los colonos podían ser esclavizados justificadamente, aunque esto no siempre se cumplía. A pesar de esto, en el caso de las acciones de los portugueses que invadieron las reducciones del padre Fritz parecía que la búsqueda del interés económico superaba a las medidas políticas, puesto que muchas veces se tomaban como prisioneros a todos los miembros de las familias omaguas que encontraban en los pueblos de misión. De esta manera, podríamos afirmar que algunos lusitanos actuaban de manera contradictoria respecto a lo que su gobierno manifestaba.

Reflexiones Finales

Entre los años de 1704 y 1710 las misiones omaguas y yurimaguas fueron prácticamente arrasadas por los lusitanos. Algunos indígenas lograron escapar y fundar nuevos pueblos. Las invasiones en este periodo fueron más intensas, puesto que el padre Samuel ya no residía en las reducciones que fundó. En 1704, al ser nombrado superior de las misiones de Maynas, tenía que residir en la reducción de Santiago de la Laguna. De esta manera, a pesar del envío de tropas de Quito que gestionó para contrarrestar la invasión portuguesa, ya no vigilaba ni atendía a los pueblos de San Joaquín y Nuestra Señora de las Nieves como lo hacía cuando residía en ellos. En 1712, el padre Samuel dejó el cargo de superior y se trasladó a la misión de Concepción de Xeveros, donde tuvo la función

de una "guerra justa" declarada por el rey o un gobernador, o si eran sorprendidos cometiendo actos de canibalismo. Respecto a la evangelización, es importante mencionar que la Corona Portuguesa se decantó por la Compañía de Jesús para que ejerciera esta tarea espiritual. El primer grupo de jesuitas llegaría en 1540, y estaría encabezado por los padres Manuel de Nóbrega y Tomé de Sousa. Para 1598 había en el territorio brasileño alrededor de 128 jesuitas. Entre los años de 1557 y 1561 hubo un crecimiento importante de las reducciones jesuitas, patrocinadas por el gobierno portugués, cf. Johnson, "Colonizacion", 1990, pp. 220-223.

de párroco, y permaneció allí hasta el año de su muerte, en 1725. El diario ya no nos ofrece información sobre las acciones del bohemio en esta comunidad. Lo último que se señala, es que para el año 1723 algunas de las misiones omaguas se refundaron en la región del río Ucayali con la ayuda de nuevos jesuitas, y allí se fueron recuperando poco a poco en cuanto al número de indígenas reducidos.

El padre Samuel Fritz fue un hombre que se preocupó por defender los límites territoriales en donde se encontraba el sistema misional de Maynas. No sólo por el beneficio de sus propias misiones, sino también por el interés que tenía de defender y legitimar las posesiones de la Corona española en la Amazonía. Dicho interés se puede ver reflejado en la elaboración de sus documentos: los apuntes sobre la línea de demarcación, que entregó en el virreinato de Lima y un mapa de las misiones amazónicas que iba adjunto. Es posible concluir que gracias a la influencia política que tuvo Fritz para la defensa de los territorios de la Corona española, la historiografía misional de Maynas lo considero como un sujeto único entre sus compañeros, preocupado por defender no sólo el objetivo evangelizador de sus misiones, sino también por buscar su duración y estabilidad tratando de eliminar factores externos que pudieran afectarlas.

Finalmente, es posible preguntarse acerca del posible triunfo o fracaso del padre Fritz en su gestión misionera. Elegir una de estas dos opciones es algo, en mi opinión, incorrecto. Tal y como señala el historiador José Refugio de la Torre Curiel, no se puede hablar de triunfos o fracasos en el desarrollo de las misiones jesuitas, así como tampoco es posible afirmar si un conjunto misional fue más exitoso que otro, puesto que hay una gran cantidad de factores tanto internos como externos que determinaban cada situación particular.[45]

[45] TORRE CURIEL, José Refugio de la, "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII: un caso para reflexionar sobre el concepto de misión", en BERNABÉU, *El Gran Norte*, 2009, p. 323.

Algunos de éstos eran la presencia de pueblos dispersos, las costumbres de los indios, la economía de la región en donde se asentaban y de la provincia jesuita que estaba a cargo, el gran o poco apoyo de los gobiernos locales hacia las reducciones para mantener su estabilidad y duración, entre otros.

A juicio personal, la provincia jesuita de Maynas sufrió más problemas que otros sistemas misionales establecidos en la América hispana, en cuanto a los factores ya mencionados, lo cual hacía muy complicada su estabilidad. El historiador jesuita Jeffrey Klaiber señala ciertos elementos por los que las misiones amazónicas no igualaron la estabilidad de otras reducciones administradas por la Compañía, como por ejemplo, la inexistencia de una cultura homogénea que permitiera un sistema misional unificado, la poca predisposición de algunos indígenas para congregarse en misiones, la escasez económica de las reducciones, entre otros.[46]

A pesar de todos estos inconvenientes, el jesuita Samuel Fritz intentó realizar por su propio medio el objetivo eclesiástico por el cual había sido enviado a América, el cual era la reducción y evangelización de los indios amazónicos. Sin embargo, a partir de ésta tarea se desprendería otra con un gran trasfondo político: la defensa de los territorios castellanos en las regiones de la Amazonía peruana.

Bibliografía

Bernabéu, Salvador (coord.), *El Gran Norte Mexicano: indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 2009.

Bernabéu, Salvador, "La invención del Gran Norte Ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en Bernabéu, *El Gran Norte*, 2009, pp. 165-211.

[46] Klaiber, Jeffrey, *Los Jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*, Fondo Editorial Pueblo Libre / Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, 2007, p. 135.

BOLTON, Herbert E., "La misión como institución de la frontera en el Septentrión de Nueva España", en David J. WEBER (antología), *El México perdido. Ensayos sobre el antiguo norte de México, 1540-1821*, Secretaría de Educación Pública, Colección SepSetentas, 265, México, 1976, pp. 35-64.

CUTURI, Flavia, "Introducción: Adaptarse, modelar y convertir", en Flavia CUTURI (coord.), *En nombre de Dios. La empresa misionera frente a la alteridad*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2008.

CHANTRE Y HERRERA, José, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español 1637-1767)*, Imprenta de A. Avrial, Madrid, 1901, p. 298.

CHAUMEIL, Jean Pierre, "Introducción", en [Pablo MARONI], *Noticias auténticas del famoso Río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribíalas por los años de 1738 un misionero de la misma compañía*, Edición crítica, introducción e índices de Jean-Pierre Chaumeil, Centro de Estudios Tecnológicos de la Amazonía CETA / Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana IIAP, Serie Monumenta Amazónica, Iquitos, 1988, pp. 13-31.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar, *Amazonía del Perú. Historia de la gobernación y comandancia general de Maynas (hoy regiones de Loreto, San Martín, Ucayali y Provincia de Condorcanqui): del siglo XV a la primera mitad del siglo XIX,* Fondo Editorial del Congreso del Perú / Banco Central de la Reserva del Perú / Comisión para la Promoción del Perú, Lima, 2007.

FRITZ S.J., Samuel, *Diario*, Presentado por Hernán Rodríguez Castelo, Academia Ecuatoriana de la Lengua / Academia Nacional de Historia del Ecuador, Quito, 1997.

JOHNSON, H.B., "La colonización portuguesa del Brasil, 1500-1580", en Leslie BETHELL, (coord.), *Historia de América Latina*, Vol. 1, *América Latina Colonial: la América precolombina y la conquista*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 203-233.

JOUANEN S.I., José, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. 1570-1773*, Tomo II, *La provincia de Quito 1696-1773*, Editorial Ecuatoriana, Quito, 1943.

KLAIBER, Jeffrey, *Los Jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*, Fondo Editorial Pueblo Libre / Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, 2007.

MAURO, Fréderic, "Portugal y Brasil: estructuras políticas y económicas del imperio, 1580-1750", en Leslie BETHELL, (coord.), Historia *de América Latina.* Vol. 2, *América Latina Colonial. Europa y América en los siglos XVI, XVII Y XVIII*, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 127-149.

NEGRO, Sandra, "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto", en Sandra NEGRO y Manuel M. MARZAL (coords.), *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América Colonial*, Editorial Abya-Yala / Pontificia Universidad Católica del Perú, Quito, 2000, pp. 185-205.

PIZARRO, Ana, *Amazonía. El río tiene voces*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2009.

RAMÍREZ, Luis Hernán, "Samuel Fritz (1654-1725). Defensor de la peruanidad en el territorio amazónico", en *Alma Mater*, vol. 13-14, 1997. Pp. 29-33. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. URL:http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/Alma_Mater/1997_n13-14/defensor.htm

RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán, "El P. Samuel Fritz y su *Diario"*, en FRITZ S.J.*, Diario,* 1997, pp. 7-74.

RODRÍGUEZ, Manuel, *El descubrimiento del Marañón*, Edición, prólogo y notas de Ángeles Durán, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

ROSAS MOSCOSO, Fernando, "Las fronteras de la fe y de las Coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (S. XVII-XVIII)", en Manuel MARZAL y Luis BACIGALUPO (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Vol. 1, Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA, Lima, 2007, pp. 368-386.

SIERRA, Vicente, *El sentido misional de la Conquista de América*, Ediciones de Orientación Española, Buenos Aires, 1942.

SIEVERNICH, Michael, "Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas", en Karl KOHUT, y María

Cristina TORALES PACHECO (coords.), *Desde los confines de los imperios ibéricos: los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, pp. 3-23.

TORRE CURIEL, José Refugio de la, "La frontera misional novohispana a fines del siglo XVIII: un caso para reflexionar sobre el concepto de misión", en BERNABÉU, *El Gran Norte*, 2009, pp. 285-330.

TORRES LONDOÑO, Fernando, "Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro" *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 39, núm. 1, 2012, Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, pp. 183-213.

WEBER, David J., La *frontera española en América del Norte,* Fondo de Cultura Económica*,* México, 2000.

"*Fructus*" de la Compañía de Jesús en las primeras anuas de Nueva España. Educación o evangelización: un falso debate

María Fernanda Crespo
Centro de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional de San Martín

En *Constituciones* Ignacio de Loyola establece que las comunicaciones de provincial a general, caso tal de las cartas anuas, reporten "solamente las cosas de edificación".[1] Las cartas anuas de Nueva España, en efecto, desde el inicio de los despachos en 1573 con los reportes del provincial Pedro Sánchez se elaboraron de acuerdo a los estatutos de la Compañía de Jesús dictados por Loyola,[2] articulando así los aspectos más relevantes de la labor y vida misional en la provincia.

Las relaciones anuales enviadas son el resultado de un flujo de información recibida por el provincial de parte de cada casa o colegio jesuita en funciones en la provincia (vía comunicaciones a menudo llamadas puntos de anuas), el cual decantaba en un documento oficial que circulaba entre destinatarios distintos al explícito, el superior general en Roma. Las cartas, por tanto, necesariamente compendian contenidos, y únicamente relatan hechos, cuestiones principales y logros de la misión; asimismo, por su carácter casi divulgativo deliberadamente prescinden de expresiones

[1] Loyola, San Ignacio de, *Constituciones*, Parte viii, c.2 M., p. 593, en *Obras Completas*, Transcripción, introducción y notas de Ignacio Iparraguirre S.I. y Cándido de Dalmacio S.I., Biblioteca de Autores Cristianos, 86, Madrid, 1977 [1540]. Todas las referencias al texto corresponden a esta edición, en adelante *Const.*, 1977.

[2] Ibídem, *Const.*, Parte viii, c. 2, M, pp. 592-593. Se realiza una enmienda (*Institutum* ii, 203) con respecto la frecuencia de redacción de estas cartas que inicialmente eran cuatrimestrales.

subjetivas y de cualquier apreciación personal.[3] Idiosincráticamente, entonces, estas relaciones anuales reportan de manera oficial a Roma sólo aquello que es considerado fundamental para la orden.

En este sentido –acaso con reproche–, Félix Zubillaga al momento de la edición en *Monumenta Mexicana* de la primera carta anua de la Provincia Mexicana conservada en su totalidad, correspondiente al año 1574,[4] subraya el gran valor *general* de estos escritos para los estudios históricos sobre Nueva España. Así, el destacado historiador jesuita reflexiona sobre el aporte de estos escritos para la investigación:

> […] aunque estos documentos son de gran valor (en efecto, exhiben una faz general y realista de la casa o provincia acerca de la cual se trata), por cierto, tienen poco valor primordial porque en ellos la verdad histórica aunque no distorsionada, sin embargo, se exhibe mutilada.[5]

[3] MORALES S.J., Martín María (ed.), *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series, Vol. 1, Universidad Pontificia Comillas / Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid - Roma, 2005, p. 67*. El autor se refiere explícitamente a este aspecto del estilo de las cartas anuales en contraposición a las cartas de tipo reservado escritas por los prepósitos generales quienes manifiestan en éstas sus opiniones claramente respecto de las gestiones de los superiores locales.

[4] De la anua de 1573 sólo se conservan extractos o *excerpta*, reproducidos en "Excerpta e litteris annuis Novae Hipaniae. Mexico 9 februarii 1573" [en adelante: "Excerpta e litteris annuis […] 1573"], en *MONUMENTA Mexicana* I *(1570-1580)* [en adelante *Mon. Mex.* I], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 77, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. VIII, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1956, doc. 37, pp. 91-94; acerca del contenido de estos extractos véase *infra*.

[5] ZUBILLAGA, Félix, comentario introductorio a la carta anua novohispana de 1574, en "Litterae annuae provinciae Nova Hispaniae. Mexico 31 decembris 1574" [en adelante: "Litterae annuae […] 1574"], en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 62, pp. 133-158, cita p. 134, original en latín. El primer volumen de *Monumenta Mexicana* está publicado en su totalidad en lengua latina –incluidos los títulos, la introducción, notas y comentarios del editor Zubillaga– salvo los documentos redactados originalmente en castellano; todas las traducciones del latín me pertenecen,

La apreciación contempla la naturaleza misma de las cartas, es decir, comunicaciones de carácter oficial de la Compañía que condensan información en estilo impersonal intencionado –aunque no desapasionado– sobre actividades, recursos y situaciones de todo un año, de todas sus casas. Sin embargo, del mismo enunciado se desprende la implicación de que frente a las anuas existen otros documentos con información más integral o desarrollada, o que ofrecen apreciaciones históricas más complejas y con mayor información fáctica, religiosa y política. Para estos documentos, en un sentido más elaborados, resulta natural encontrar una referencia en las relaciones geográficas de la época. Son éstos reportes que respondían al cuestionario formulado por burócratas de la corte de Felipe II y que proveían todo tipo de información (geográfica, étnica, cultural, etcétera) sobre las nuevas dependencias territoriales españolas y a partir de la cual la corona trazaba las políticas para múltiples ámbitos.[6] Con este conjunto documental, la concepción definida en cuanto a la importancia del detalle alcanza una clara sistematización.[7]

MFC. En los volúmenes siguientes de *Monumenta Mexicana* (II-VIII) se modificó ese criterio inicial publicándose todo el aparato crítico y los comentarios en castellano, permaneciendo en lengua latina solamente los documentos originalmente redactados en ella.

[6] CLINE, Howard F., "The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577-1586", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 44, núm. 3, Aug. 1964, Duke University Press, Durham, pp. 341-374, cita p. 341.

[7] Sin embargo, la solicitud de información exhaustiva estuvo vigente desde los primeros contactos de Europa con el Nuevo Mundo, véase ibídem, p. 344. Esta característica se observa también en los escritos de Loyola (epístola del 22 de noviembre de 1547 a padres misioneros de la India), quien reclama recibir noticias de todo cuanto sea posible para la fructífera ayuda de las almas y el culto a dios en tierras ignotas. Véase la referencia en ZUBILLAGA S.I., Félix, "Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América española (1567)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*., Vol. XII, 1943, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae, pp. 58-88. El historiador, asimismo, desde la mencionada consideración de Loyola, quien pide recibir noticias acerca de todo aquello relevante (clima, comida, costumbres y carácter de los indígenas y los

En contraste, las cartas anuas presentan un modo o estilo sumario, o, según Zubillaga, "mutilado". Sin embargo, también ofrecen información "edificante", precisa y constitutiva de las misiones a partir de la cual pueden distinguirse acciones de gobierno. En suma, las anuas ofrecen también descripciones *particulares* de actividades y hechos considerados de especial provecho, desde los cuales la misión "cosecha frutos", o *fructus*, el vocablo latino que se repite casi a modo formular para expresar los éxitos concretos del trabajo misional, una suerte de pleonasmo de aquella instrucción basal de Loyola sobre el fondo de los reportes.

En este sentido, se propone aquí un análisis dirigido al tenor de la información que las anuas contienen sugiriendo que éstas articulan contenido programático. Una lectura de este acervo documental con foco en las primeras anuas de Nueva España, las comunicaciones de los años de gestión del provincial Pedro Sánchez (1572-1580),[8] ilustra actividades y objetivos trazados y, aun, alcanzados en el impulso inicial jesuita. Estos reportes ofrecen hechos puntuales y redondos que muestran la labor de Sánchez en cuanto a educación y evangelización, pilares del trabajo misional, al momento del establecimiento de la Provincia Mexicana. Las cartas muestran dos programas definidos y ejecutados por Sánchez de manera coherente entre sí y que considerados a la par exponen un método misional preciso y de clara esencia ignaciana. Esta lectura también advierte que las anuas dan noticias de actividades y métodos constitutivos que fluyen desde la Provincia, "desde el llano", a

pueblos), y, a propósito de un análisis sobre la Instrucción inicial del general Borja a Portillo, primer provincial enviado al Perú, destaca la necesidad de información minuciosa desde las misiones para la toma de decisiones del general, precisamente, sobre las misiones. Así, Zubillaga, en cierto modo, describe aquí el método misional de la Compañía como un ciclo de información y acción.

[8] Son seis las cartas anuas enviadas a Roma durante la gestión de Sánchez, cuatro de la cuales están escritas en latín: 1573, 1574, 1577 y la de fines de 1580; las dos restantes están en castellano: 1579 y la primera de 1580.

Roma y no sólo a la inversa. De esta manera, al considerar el funcionamiento de la cadena de mando, que revela una sugestiva amplitud en la esfera de autoridad del provincial, se busca hacer un aporte al llamado "ciclo de la obediencia"[9] dentro de la Compañía, pero, fundamentalmente, se espera cambiar ese hábito reductivo de análisis de la empresa jesuita en términos absolutos. Específicamente, se considera aquí que el tratamiento sobre las funciones que los jesuitas llevaron a cabo en la sociedad mexicana en tales términos, es decir, si llegaron a Nueva España como evangelizadores de la población indígena o como educadores de la sociedad hispanoamericana,[10] reduce el interés histórico y humanístico. El pragmatismo del análisis, además, impide contemplar el aspecto religioso, cuando menos central en las labores de misión, y condensado como fin último de la Orden y sus hombres en la expresión *ad maiorem Dei gloriam*.[11] Este elemento religioso es místico y tácito, claramente, sin embargo, algunos elementos que surgen de la lectura atenta e integral de las fuentes dejan percibirlo y definirlo como el esencial sentido. Educación y evangelización no son tareas antitéticas, ambas edifican a la mayor gloria de Dios.

Educación

La instauración de un sistema formal de educación jesuita en la Provincia Mexicana fue prácticamente inmediata, y esto a

[9] Morales S.J., *A mis manos*, 2005, p. 67*.

[10] Así en Liss, Peggy K., "Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico: Part I. The Spanish Imperial Ideology and the Establishment of the Jesuits within Mexican Society", *The Americas*, Vol. 29, núm. 3, Jan. 1973, Academy of American Franciscan History, pp. 314-333, cita p. 323.

[11] Sobre la centralidad de la experiencia religiosa jesuita misional y su soslayamiento en muchos estudios sobre las misiones de la Orden, véase Crespo, Horacio, "Experiencia jesuita e identidad cultural. *Ad maiorem Dei gloriam*", *Estudios*, Núm. 5, 1995, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 221-224, cita pp. 223-224.

pesar de las precisas instrucciones provenientes de Roma en cuanto a obrar con cautela y, sobre todo, de manera pausada. En este sentido, Peggy K. Liss ha reparado en la inobservancia del provincial Sánchez a la indicación inicial del general Francisco Borja sobre las acciones a efectuar en cuanto a la institución y promoción de la educación jesuita en la Provincia.[12] En efecto, el prepósito general debía establecer las normas a seguir por los súbditos en cada una de las áreas de apostolado. Y así Borja despachó al provincial Sánchez y los catorce expedicionarios designados a la misión en Nueva España a mediados de junio de 1572.[13] Las instrucciones a seguir del general se plasmaron en un documento específico con fecha cercana al 20 de octubre de 1571, redactado en Madrid, que aún se conserva con indicaciones muy precisas.[14] Explícitamente, con

[12] LISS, "Jesuit Contributions Part I", 1973, pp.330-332. Este trabajo consta de dos partes. La primera, observa el momento del establecimiento jesuita de la Provincia Mexicana en 1572, las relaciones de miembros de la orden con Felipe II y con la sociedad hispanoamericana hasta 1580 en el marco de una descripción del régimen de acuerdo a teorías de imperio y soberanía corrientes en el siglo XVI. Así, se argumenta que Felipe II poseía imperio de hecho, sin tener el título y sin él mismo haber enunciado una teoría de imperio –nos referiremos a la administración de Felipe II más abajo. La segunda parte del ensayo de Liss se centra en la influencia ejercida por los jesuitas sobre los diversos estratos de la sociedad mexicana en el ámbito cultural, particularmente el de la educación, para el fortalecimiento del imperio español, observando el curriculum y los métodos de enseñanza, véase LISS, P. K., "Jesuit Contributions to the Ideology of the Spanish Empire in Mexico: Part II. The Jesuit System of Education and Jesuit Contributions to Ongoing Mexican Adhesion to Empire", *The Americas*, Vol. 29, núm. 4, Oct. 1973, Academy of American Franciscan History, pp. 449-470.

[13] Los jesuitas llegan a Nueva España el 28 de septiembre de ese mismo año, 1572.

[14] Los temas que en él se tratan son los siguientes: detalle del personal designado para la misión y ministerios (§§ 1-5, 19, 24-27); indicación de hacer escalas en La Habana y Florida y realizar una valoración de estas misiones (§§ 8-9); descripción de la relación con autoridades civiles y eclesiásticas (§ 10); señalamientos sobre la educación (§§ 11-12); puestos de las misiones (§ 13); facultades del Provincial (§§ 15-19); advertencia sobre

respecto a tareas educadoras a llevar a cabo, Borja expresa primeramente en su *Instructio* que se funde exclusivamente un solo colegio:

> Accéptese solamente por el principio un collegio en México; y aunque se ofrezcan otros, puede tractar dellos y escrivirme; mas no concluya cosa alguna antes de consultarme.[15]

A continuación aclara Borja que tampoco se acepten escuelas antes de haber transcurrido los dos años de la llegada a la Provincia:

> No accepte por el principio escuelas en el collegio, pero si le pareciere que conviene, avíseme; […] Pasados los dos años, podrá sin nueva consulta acceptar las escuelas, si le pareciere que así conviene para maior servicio divino.[16]

La cautela y reserva que pide Borja a Sánchez es consecuente con lo dictado en la congregación general de la Orden de 1565 –precisamente la que elige general al duque de Gandía– que pide disminuir la cantidad de colegios admitidos, cerrando los que no estuvieran bien establecidos y eliminando escuelas y proceder con absoluta prudencia con respecto a nuevos recibimientos.[17] Estas formulaciones fueron una reacción a lo previamente establecido en la primera congregación en 1558 que abordó la cuestión sobre la demanda de colegios de convictores que una y otra vez surgía y

la ambición y codicia (§§ 20-21); directivas para la construcción de la iglesia y casa de la Compañía (§ 22); forma de las comunicaciones con Roma (§ 23), "Instructio primis N. Hispaniae Missionariis Data. Matrito die fere 20 0ctobris 1571" [en adelante *Instr.*], en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 13, pp. 20-29, texto original en castellano.

[15] Ibídem, *Instr.* § 11, p. 25.

[16] Ibídem, *Instr.* § 12, p. 25.

[17] Véase la referencia a las actas de la congregación en ZUBILLAGA, Félix, "Instrucción de S. Francisco de Borja al Primer Provincial de Nueva España (1571). Métodos Misionales", en *Studia Missionalia*, Vol. III, 1947, Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Missiologia, Roma, pp. 155-206, cita p. 172.

que aceptó su apertura. En general, los tratamientos –tanto previos como posteriores a las regulaciones que surgen de las congregaciones– muestran un claro recelo de parte de las autoridades sobre las implicaciones que la "administración de lo temporal" significaba para la Compañía.[18] Pero, igualmente, debe notarse que la pauta de moderación en cuanto a la fundación de colegios y escuelas que enuncia Borja en la *Instructio* a Sánchez coincide y manifiesta una estrecha relación con recomendaciones previas del general formuladas al visitador de la India del año 1567. Borja pide miramiento, consideración y cuidado con respecto a bautismos colectivos y numerosos que se celebraban principalmente en la iglesia de la Compañía en San Pablo de Goa y que carecían de la educación preparatoria catequística pertinente a la importancia del sacramento, la cual, además, se ofrecía en los colegios y escuelas jesuitas.[19]

Esta línea de acción pautada desde Roma y expresamente indicada a Sánchez en la fundación de la Provincia Mexicana se continúa tras el fallecimiento del general Borja el 30 de

[18] E.g. la comunicación del 8 de marzo de 1560 desde Roma al provincial de Francia, Pascasio Broet; la carta del 7 de Febrero, 1566 de Borja al visitador de las Provincias de Alemania, Flandes y Francia, Jerónimo Nadal; la carta del año 1568 del visitador Nadal al provincial de Francia, Oliverio Manareo; véanse las referencias en ZUBILLAGA, "Instrucción", 1947, pp. 170-173. El historiador sobre este punto, a partir de los documentos conservados, concluye que, efectivamente, el motivo de impulsar una reserva en cuanto a la admisión de colegios se debe a una preocupación por conservar impoluto el espíritu de pobreza para el que la administración de lo temporal podría ser un contaminante, ibídem, p. 173. Ciertamente, el voto de pobreza es prédica fundacional de la orden y este mismo tampoco falta en la *Instructio* de Borja a Sánchez, incluso en relación al colegio de México, que acepta ha de fundarse aunque, como advierte previamente (§ 11), con cautela: "Guárdese mucho, assi el Provincial como los que están a su cargo, de toda especie o demonstración de cobdicia, como será de aver rentas para el collegio de México o de otras partes", en *Mon. Mex.* I, doc. 13, *Instr.* § 21, p. 27.

[19] Véase la referencia en ZUBILLAGA, "Métodos", 1943, p. 72. El historiador comenta las palabras del general a propósito de la "intensidad de la labor misionera" en la Provincia del Perú.

septiembre de 1572 con quien lo sucede. Así, Everardo Mercuriano, designado nuevo préposito general, en la misma tesitura de cautela le advierte a Sánchez el 31 de octubre de 1573 que demore la fundación del Colegio de México hasta el arribo del recientemente designado visitador, Juan de la Plaza:

> Heme holgado que el señor Alonso Villaseca se aya aficionado tanto a la Compañía, que se espere llevará las cosas adelante, o que será fundador del collegio de México. Yo deseo que esta fundación se difiera hasta la llegada del Visitador […].[20]

Sin embargo, para entonces Sánchez tenía ya muy avanzadas todas las tratativas para la creación del Colegio de México. Así lo indica una comunicación realizada con varias semanas de anticipación a ésta citada en la cual quien escribe es el arzobispo Pedro Moya de Contreras a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias (1571-1575) –coincidentemente, es quien inicialmente da forma a las relaciones geográficas que se han mencionado más arriba. Esta carta del arzobispo está fechada el 10 de septiembre de 1573:

> […] porque el provincial, doctor Pero Sánchez, que tiene valor, trae muy adelante un collegio que se quiere hazer por su traça, de particulares. Y, como en estas partes ay mucha ignorancia, eslo de agradecer este principio y zelo, y es destimar esta gente pues sale a su Magestad tan barato, siendo en la república tan provechosos; porque, con artificio christiano se sabe valer por su pico. Y assi creo que Alonso de Villaseca les será fundador, o ellos lo serán de sí mismos, sin que su Magestad tengo los gastos con la Compañía, que ha tenido con las demás órdenes, que es de consideración.[21]

Los registros muestran que, sin duda, el colegio fue puesto en marcha inmediatamente, muy probablemente antes del fin

[20] "Pater Everardus Mercurianus, gen., patri Petro Sanchez, prov. Roma 31 octobris 1573", en *Mon. Mex.* I, doc. 30, § 3, pp. 81-83, cita p.82, texto original en castellano.

[21] "Petrus Moya de Contreras, archiep. Ioanni de Ovando praes. Mexico 10 september 1573", en *Mon. Mex.* I, doc. 28, pp. 78-79, texto original en castellano.

de 1573; pues noticias del año siguiente muestran al colegio en pleno funcionamiento e incluso ampliando sus instalaciones.[22] Así, la carta anua fechada el 31 de diciembre de 1574[23] puntualmente da detalles de la estructura, las generosas medidas y de gastos inquiridos en la construcción, los cuales, no deja de observarse, son módicos (§ 7). Las referencias a actividades llevadas a cabo en el colegio indican las funciones ya realizadas: es albergue para hombres de la Sociedad (§ 2), se imparten clases para alumnos internos (§§ 5-6) y externos (§ 14), se dan ciertos detalles sobre el curriculum: los alumnos se instruyen en las letras, humanidades, virtud y costumbres (§§ 4, 6, 14) – esto a poco más de un año de llegada la misión a Nueva España. Pero además, en esta misma relación anual de 1574, se ofrece la noticia del establecimiento de un segundo emprendimiento por parte de la Compañía, el colegio dedicado a San Pedro y Pablo (§ 17). Las fuentes indican que Sánchez, también, a poco menos de transcurrido un año desde la llegada de la Orden a la Provincia, ya había adquirido la licencia de parte del virrey para este nuevo colegio. El documento, fechado el 12 de Agosto de 1573, detalla la facultad otorgada por el virrey Enríquez para la fundación de este nuevo colegio jesuita.[24]

Las fuentes, entonces, indican que los planes de Sánchez iban más allá de la fundación de un único colegio (tal como señalaba la "Instrucción" de Borja), el de México,[25] o, aún, dos,

[22] El 29 de agosto de 1576 (un año y medio más tarde), se documenta oficialmente la fundación del Colegio de México, cf. "Collegii Mexicani Societatis Iesu Fundatio. Ixmiquilpan 29 Augusti 1576", en *Mon. Mex.* I, doc. 97, pp. 229-236, texto original en castellano.

[23] "Litterae annuae […] 1574", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 62, pp. 133-158, texto original en lengua latina, seguidamente se citan en el texto principal los parágrafos correspondientes.

[24] "Facultas collegium fundandi sociis a prorege data. Mexici 12 augusti 1573", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 27, pp. 77-78, cita §§ 1, 2, p. 77.

[25] Nótese además la disposición, ampliación y situación edilicia del Colegio de México, pues también apunta a la planificación y al trazado de un programa de instauración de educación jesuita de parte de Sánchez. Esta misma carta anua del año 1574, nos da la noticia ya de un conjunto edilicio,

contando el dedicado a San Pedro y Pablo. Acerca del colegio de San Pedro y Pablo, la anua de 1574 da detalles no sólo de las donaciones para su fundación, del número de convictores y de socios, y de los ejercicios espirituales, sino también de actividades escolares precisas y, aun, de los tiempos en que las mismas se desarrollaron. Pues, puede establecerse que, al menos, desde el día feriado de los Santos Patronos, 29 de junio de 1574, es decir en menos de un año desde su fundación (mediados de 1573) y, ciertamente, en menor tiempo del que la instrucción proponía para la expansión de establecimientos educativos en la provincia (pasados los dos años de la llegada de la orden a la provincia), hay ya también en este colegio un sofisticado desempeño de tareas. Sugestivamente, la carta de Sánchez amplía sobre aquél día festivo y narra con motivo del festejo de los santos la puesta en escena de una tragicomedia con tema de actualidad, al modo del curriculum de los colegios de la Sociedad de Jesús, destacando las talentosas performances de los alumnos y su calidad intelectual y moral. Asimismo, se describe la celebración de certámenes teatrales, igualmente propios de la instrucción jesuita de inclinación humanista y secular. Tampoco se ahorran detalles sobre el éxito en el desarrollo de las actividades: "y, se creía con dificultad que en tan breve espacio de tiempo (*tam brevi temporis spatio*) nuestros alumnos sacaran tanto provecho de las letras".[26]

Son cinco los colegios acerca de los cuales la citada carta anua de 1574 da los detalles. Además de los dos colegios ya mencionados, se informa sobre el establecimiento del de San Gregorio, el tercero del que se ofrecen noticias, sobre cuya fundación esta misma correspondencia anual de 1574

habiéndose agregado las casas adyacentes (§ 7), y en sus cuatro costados se establecerían cuatro establecimientos más, "Litterae annuae […] 1574", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 62, p. 137-138; "Litterae annuae provinciae Nova Hispaniae. Mexico 1 januarii 1577", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 105, pp. 247-276, texto original en lengua latina, referencia §1, p. 249.

[26] "Litterae annuae […] 1574", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 62, § 17, p. 143. Texto original en latín.

describe su apertura como un quehacer ineludible que asume el padre provincial: "El Reverendo Padre Provincial fue obligado a abrir otro colegio […]", y, ofrece una muy breve aunque directa explicación de tal acción: la cantidad de alumnos que había recibido el colegio de San Pedro y Pablo que permanecían en las instalaciones y ya no retornaban a sus casas, además de que su fama se había extendido por doquier. Se agrega que recibe así a cincuenta alumnos, muchos de un contexto de pobreza, muy posiblemente indígenas.[27] Seguidamente, respecto del colegio de San Bernardo se adjudica de manera indirecta la promoción de su establecimiento al rector único de (todos) los colegios, el sacerdote Jerónimo López Ponce. Tras ser la Sociedad de Jesús heredera de sus bienes, no cesaban de sumarse alumnos con el afán de ser educados por instrucción jesuita como "hijos suyos". El relato avanza adjudicando en simultáneo el impulso de la nueva fundación además de al rector y sus bienes personales heredados, a la vocación sacerdotal, la fama y provecho de la instrucción jesuita, arribando a una suerte de conclusión, expresada con una frase que el latín utiliza con un sujeto impersonal: "fue necesario procurar establecer otro colegio, el de San Bernardo". En cierto modo, a nivel discursivo mengua cualquier desmesura en la gestión y autoridad del provincial. La viñeta sobre el cuarto flamante colegio en funciones concluye con la cantidad, calidad y esperanza puesta en sus alumnos.[28] Finalmente, en la anua de 1574 también se habla sobre la inminente fundación del Colegio de Michoacán.[29] También, se indica que los habitantes de Jalisco desean un colegio de la Orden;[30] y, más sugestivamente, esta misma carta, a modo de colofón del relato sobre los frutos obtenidos en los varios colegios ya establecidos, ofrece

[27] Ibídem, § 18, p. 143-144.
[28] Ibídem, § 18, p. 145.
[29] Ibídem, § 19, p. 145.
[30] Ibídem, § 24, p. 151.

la noticia sobre que "los indios desean muchísimo que se abran por nuestra Sociedad colegios para sí".[31]

En las siguientes cartas anuas de la gestión de Sánchez (1577, 1579 y las dos de 1580), los plazos indicados desde Roma para acotar la expansión de la educación jesuita en la provincia –los dos primeros años de su presencia en México– están cumplidos. Específicamente los colegios que están en funciones de los cuales se dan noticias en estas anuas, además de las fundaciones ya mencionadas, son los siguientes: Colegio de San Miguel, Colegio –o xenodoquio– de San Lucas, Colegio Oaxaquense, Colegio de Puebla de los Ángeles y, allí, el convictorio o Colegio San Jerónimo.[32] En la última carta del provincial Sánchez de fines del año 1580, se menciona el traslado de la sede de la catedral de Pátzcuaro a Valladolid

[31] Ibídem, § 18, p. 144.

[32] Colegio de San Miguel, desde la carta anua de 1577 se describe en funciones, "Litterae annuae […] 1577", §§ 1, 31, 33, en *Mon. Mex.* I, 1956, pp. 249, 271, 272, original en latín. Colegio o xenodoquio San Lucas, se describe ya en funcionamiento en la carta anua de 1577, ibídem, §§ 1, 31, 32, 33. Colegio Oaxaquense, se anuncia la inminente fundación en la carta anua de 1577, ibídem, § 24, p. 265-266. Y en la siguiente carta anua de 1579 ya se describe en funciones, "Litterae annuae a patre Petro de Morales scriptae. Mexico 17 martii 1579", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 173, § 18, p. 440-441, original en castellano. La primera anua de 1580 menciona que el Colegio de San Juan en Oaxaca se encuentra a cargo de hombres de la Sociedad, "Litterae annuae a patre Petro de Morales scriptae. Mexico mense martio 1580", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 214, pp. 516-530, § 27, pp. 524-525, original en castellano. Colegio de Puebla de los Ángeles, en la primera carta anua de 1580 se ofrece información que ya anticipa el colegio, pues se detalla que en la residencia de Puebla de los Ángeles se dictan "dos clases de gramática a más de sesenta estudiantes", ibídem, § 44, p. 527. En efecto, en la segunda carta anua de 1580, el colegio ya se describe en marcha, "Litterae annuae provinciae Nova Hispaniae. Mexico Anno 1580 exeunte - Romam", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 223, pp. 553-568, §§ 27-28, pp. 563-564, texto original en latín. Convictorio San Jerónimo, en la primera carta anua de 1580 se informa sobre la fundación, y se describe a los alumnos, la cantidad que atiende y el aprovechamiento y esperanza puesta en ellos "Litterae annuae […] martio 1580", citada más arriba, § 45, p. 528.

(Morelia) e igualmente se avizora un colegio allí para que el entrante provincial Plaza deberá asignar operarios.[33] E igualmente se comunica que en el hospicio de Tepotzotlán se dictan clases para niños indígenas de temprana edad.[34]

Desde los inicios de la misión jesuita en Nueva España se impartieron clases formales, con un desarrollo y crecimiento de la actividad educadora día a día. Así, de la fundación recurrente y constante de establecimientos educativos se observa una intención y programa trazado por el provincial Sánchez para la impartición inmediata y extensión de la educación jesuita.

Al punto, entonces, y en este aspecto, puede decirse que Sánchez desatendió la *Instructio* de Borja y actuó de acuerdo a lo que desde el llano juzgaba más fructífero; pero, a esto le sigue la pregunta de, *fructífero*, ¿para quién?, o, ¿para qué? El abordaje de la cuestión resulta necesario dado el contexto del dominio de los Habsburgo y expansión imperial sobre vastos territorios y pueblos en el Nuevo Mundo, donde las misiones realizan las labores de educación, evangelización, o, incluso, civilización del Otro, pareciendo así redoblar los esfuerzos de conquista.

Al respecto puede distinguirse la línea de argumentación de Liss, expresada en el ensayo ya citado,[35] que explica el proceder del provincial Sánchez como respuesta proactiva al interés imperial de la corona, a aquello que el rey Felipe II esperaba de la presencia de la orden en Nueva España. Esta interpretación, además, articula la independencia del provincial respecto del general caracterizando la coyuntura al punto de la partida de la misión jesuita a Nueva España, la cual no mostraría discrepancia alguna entre deber religioso y la intención política de la corona española. El análisis surge de extractos de variados textos

[33] "Litterae annuae […] Anno 1580", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 223, pp. 553-568, cita en § 13 pp. 559-560. Texto original en latín.
[34] Ibídem, § 36, p. 567.
[35] LISS, "Jesuit Contributions Part I", 1973; LISS, "Jesuit Contributions Part II", 1973; cf. nota 12.

tanto de teólogos como juristas de la época (e.g. Jaime Valdés, juez de la Cancillería de Granada y profesor de la Universidad de Valladolid; Tomaso Contarini, embajador de Venecia; los jesuitas Francisco Suárez y Juan de Mariana). A partir de esta lectura conjunta se interpreta que había una justificación generalizada del poder imperial del rey Felipe, pues se consideraba que éste era ejercido subordinado al principio de justicia (derivado de Aristóteles y reinterpretado por Santo Tomás), la cualidad cardinal monárquica. Así, entonces, en relación armónica y pacífica se regulaban las unidades sociales (con el deber monárquico imperial definido como manutención de una justa paz, con la implicación que ésta conlleva del uso de la fuerza armada si fuese necesario), sosteniendo la determinación de alcanzar el fin último religioso. En definitiva, Felipe gobernaba para la defensa y unificación de la Cristiandad. En esta tesitura se reaccionaba al anexo de las dependencias de las Américas y el mundo: la asociación de lo que justamente debía estar unido, habiendo aceptado la fe y alianza a su señor natural o Majestad.[36]

El vertiginoso desarrollo de la educación jesuita en la provincia, de acuerdo a la autora, entonces, respondería a un dictado de la política imperial, y, por tal motivo, durante la totalidad de la década de los setenta los jesuitas habrían concentrado sus energías en la instauración de un sistema formal de educación para estudiantes mexicanos, dejando de lado y retrotrayendo la actividad misional e instrucción de los indios *exclusivamente* a las cercanías de la capital.[37] Liss apunta a demostrar que el objetivo y contribución principal de la orden desde su llegada a Nueva España fue que a través de un sistema formal de educación –dirigido fundamentalmente a una élite mexicana– los jesuitas diseminan una visión de mundo e ideología que en este momento (1572-1580) coincide no sólo con una ideología imperial sino con la ideología específica de

[36] LISS, "Jesuit Contributions Part I", 1973, pp. 315-322.
[37] Ibídem, pp. 328-329.

Felipe II.[38] Según la autora, la visión jesuita de la época definía a este grupo social de élite como los hombres de ascendencia española, con una herencia, cultura y antecedentes étnicos comunes y nacidos en México; esto último era una desventaja que precisamente la educación jesuita remediaba y los hombres de la Orden disimulaban evitando usar la denominación de "criollos". La educación de este grupo particular por hombres de la Orden era un proyecto del rey Felipe.[39]

Ciertamente, la cohesión del imperio y corte de Felipe II deviene precisamente en que el elemento religioso es inseparable del político. Así pues, es una ideología religiosa –y particular– la que sustentó y guió el poder de Felipe. El rey, asumido como juez y defensor de la fe tenía como principal determinación la unificación católica. Resulta seguro decir que el consciente colectivo no sólo de Europa sino también de las más remotas partes del mundo reconocía su compromiso total con la ortodoxia católica. Con la asombrosa herencia recibida –los reinos de España, Nápoles, Sicilia, Cerdeña, los ducados de Milán y Borgoña, además de la soberanía en los Países Bajos y las dependencias en las Indias–, Felipe continuó el dominio dinástico Habsburgo y sus instituciones; sin embargo, a diferencia de su padre, el emperador Carlos V,[40] gobernó como rey local. La permanencia de Felipe en la península desde 1559 transformó la escena; Castilla se tornó en el epicentro del sucesor, allí fijó una corte desde donde, en adelante, se trataron todos los asuntos de gobierno efectuándose un proceso de "castellanización" sobre

[38] LISS, "Jesuit Contributions Part II", 1973, pp. 458-459.

[39] LISS, "Jesuit Contributions Part I", 1973, pp. 323-325.

[40] Carlos fue coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en 1519, título que se remonta a Carlomagno, y obtuvo así tanto la supremacía por sobre todos los reyes cristianos como la providencial misión de la universalidad de la Cristiandad –sobre las implicaciones múltiples que el título conlleva se ampliará más adelante. El título no era hereditario, sino otorgado en la época de Carlos V por siete electores: cuatro príncipes laicos y tres eclesiásticos.

el imperio que recibe de su padre y que imprimió una identidad clarísima al reinado de Felipe.[41]

La residencia en España de Felipe y la administración desde Castilla, un entorno de personal español y, de preferencia castellano para ejercer cargos en el poder[42] (además de que Felipe mismo había nacido y crecido en Castilla y su único idioma era el castellano) resultaron en una burocracia autoritaria imperial "homogeneizadora", la cual, además, se reflejaba manifiestamente sobre los valores culturales y creencias. El llamado "cosmopolitanismo" de Carlos –sobre el cual se ampliará más adelante– devino con Felipe en imperialismo Hispano-católico.

El símbolo y expresión por antonomasia del poder de Felipe II, gusto y cultura es, sin duda, el monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial. La monolítica –y bella– forma y la poderosa unidad de los aspectos que toda la dinámica laurentiana involucra –regios, cortesanos, religiosos– es reveladora, y, aun, permite visualizar la ideología particular del rey Felipe. Especialmente relevante aquí resulta una descripción del arquitecto mismo, Herrera, plasmada en la serie de *Estampas*, iniciada en 1582 y que muestra gráficamente al Monasterio en grabados, y el anexo del *Sumario*, impreso en 1589, con explicaciones y mínimos comentarios.[43] En el detalle de los

[41] KAMEN, Henry, *Philip of Spain*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1997, p. 178; NEXON, Daniel H., *The Struggle for Power in Early Modern Europe. Religious Conflict, Dynastic Empires, and International Change*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2009, p. 190.

[42] LISS, "Jesuit Contributions Part I", 1973, p. 317; NEXON, *The Struggle*, 2009, p. 191.

[43] Véase SÁENZ DE MIERA, J., "La magnificencia del Rey Prudente y la fama del Escorial", en *Felipe II. Un Príncipe del Renacimiento*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 1998, pp. 105-133, especialmente 114-131. El autor ofrece un análisis de los diseños de Herrera como primera fuente iconográfica del Escorial y fuente propagadora de su fama enmarcado en la figura del rey Felipe controlando directamente el emprendimiento de su "criado y arquitecto"; se detallan los modos (en elegantes envolturas de satén color oro con

diseños del núcleo de la basílica consagrado a la eucaristía, el retablo y tabernáculo, se distingue conspicuamente al linaje de los Habsburgo, desde Rodolfo I, fundador del poder dinástico y primer emperador de la familia en el siglo XIII. Esta exhibición junto a toda la iconografía católica en el corazón mismo del complejo monumental escurialense materializan la devoción contrarreformista exaltada de Felipe II. La complejidad de símbolos, imágenes y claves religiosas y reales transmiten una homogénea religiosidad y mística del poder dinástico de Felipe que también explica la cancelación de cualquier multivocalidad en sus dominios.

Así pues, es ésta la ideología a la cual alude el planteo central del análisis de Liss sobre los primeros jesuitas en Nueva España. El análisis, además, como ya se ha mencionado, se encuentra expresado en términos binarios o absolutos con lo cual presenta claras dificultades. Y, debe destacarse que éste también se percibe impulsado en gran medida por el propósito de la autora de polemizar directamente con la tesis y postura de Herbert Bolton sobre la misión jesuita en la frontera de México y Anglo-américa.[44] Así, el objetivo del análisis en cuanto a exponer que el imperio se sostenía primordialmente por medio de las escuelas jesuitas que enseñaban a futuros líderes una fe inseparable de la civilización y cultura española y no en el control de los territorios de frontera aparece también, por momentos, subjetivo.

Tanto más problemático para el argumento de Liss o estudios de aproximación binaria, como aquí se mostrará, resulta que desde el corpus de cartas anuas, además de otros documentos complementarios, se observa que la actividad misional se desarrolla con igual tenacidad que las tareas educativas

lazos) y recorridos de circulación de los grabados y sus comentarios (e.g. en distintas cortes a partir de diversas embajadas o la compra directa en el Escorial); e influencia para la tradición literaria que inspira el Monasterio.

[44] Véase BOLTON, Herbert E., "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *The American Historical Review*, Vol. 23, Issue 1, October 1917, pp. 42-61.

e igualmente excediendo la misma *Instructio* del general Borja. En este sentido, no se observa priorización de uno u otro aspecto de parte del provincial, o, para expresarlo de otra forma, Sánchez no desobedece las instrucciones de Roma a favor de los designios del rey Felipe.

Sánchez se permite desatender al general Borja porque reconoce que en definitiva su accionar está en consonancia con el "espíritu y letra de las *Constituciones*".[45] El historiador jesuita Medina ha realizado recientemente un sugestivo esfuerzo por identificar el método misional propio de la Compañía con foco en las provincias de las Indias Occidentales como unidad orgánica geopolítica y eclesiástica para la Compañía y el Regio Patronato Indiano. La propuesta resulta en un listado de elementos de aplicación concreta que caracterizarían a un modo de proceder común de la labor misional en este territorio.[46] Pero, debido a que el estudio no provee las fuentes puntuales de las cuales deriva la confección de la lista –según el autor, "las relaciones y cartas anuales"–[47] resulta más interesante la formulación genérica que de ésta se desgaja y que articula el principio fundamental de misión de la orden, no ya de aplicación concreta sino conceptual, constantemente entretejido entre las pautas de acción de Loyola. Así, en paráfrasis, este principio cardinal puede expresarse en el asir intelectual del Otro, dispuesto en un catecumenado intenso y su aproximación con la dulzura del evangelio para el bien más universal.[48]

[45] La expresión es de MEDINA, Francisco de Borja, "Métodos misionales de la compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas", en *Mar Océana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano*, Núm. 4, 1999, pp. 159-192, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, cita p. 175.

[46] Ibídem, p. 174. En suma, los elementos del listado son los siguientes: "conocimiento del evangelizado y su lengua; la utilización de auxiliares seglares […]; la enseñanza de la doctrina y predicación por calles y plazas; misiones circulares o volantes; universidades, colegios y escuelas […]; atención peculiar a las clases dirigentes (colegios de indios principales; caciques, etc.)".

[47] Ibídem, p. 175.

[48] Ibídem, pp. 175-177.

El análisis aquí puede ampliarse agregando, además de citas pertinentes a las comunicaciones anuales –tanto los textos que ya se han citado sobre la fundación de establecimientos educativos y la calidad moral e intelectual del alumnado como los que a continuación se ofrecerán sobre misiones– que el bien general como sistema misional está explícito en las *Constituciones*: "tuviendo ante los ojos como *regla* para enderezarse el mayor servicio divino y bien universal".[49]

El principio ignaciano no está ausente en la *Instructio* basal de Borja a Sánchez; el general también lo transmite y, aun, puntualmente, al tratar la instauración de la educación en la provincia: "si le pareciere que assí conviene [fundar escuelas] para maior servicio divino".[50] Esta regla fundamental, además, acompaña una y otra vez a las instrucciones de Loyola con frases fijas que en la recurrencia devienen en expresión formular[51] cuyo propósito –claramente distinto al de producciones

[49] *Const.,* 1977, VII, c. 2 D [622], p. 578. Cf. más adelante: "Porque el bien, quanto más universal es más divino", ibídem. "Para mejor en la elección de las cosas para las quales el Superior imbía los suyos, téngase la mesma *regla* ante los ojos de mirar el divino honor y bien universal mayor […]",*Const.*, VII, c. 2 E [623], p. 579.

[50] *Instr.*, en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 13, § 12, p. 25.

[51] *Const.*, 1977. Pueden leerse a lo largo de toda la Parte VII, capítulo 2 que trata de las misiones que lleva adelante el Superior: [618], p. 577-578, I. "se haga siempre lo que es mayor servicio divino y bien universal"; "imbiar o no imbiar y las demás circunstancias como juzgará conveniente a mayor gloria divina"; "[…] Superior, que en lugar de Cristo nuestro Señor le endereza en la vía de su mayor servicio y alabanza"; [622] D, p. 578, "aprovecharse y conservarse el frutto hecho a gloria de Dios nuestro Señor"; [623] E, p. 580, "Así mesmo, hubiendo algunas cosas en servicio de Dios nuestro Señor más urgentes"; "hubiendo algunas ocupaciones de más universal bien"; "todo por ser así más servicio divino"; [624] F, p. 581, "quando la importancia de la obra que se pretende fuese más grande en servicio de Dios nuestro Señor"; "sin perjuicio de más gloria divina y bien universal"; [625] G, p. 582, "el Superior mirando por todas partes […] al servicio de Dios nuestro Señor"; [626] H, p. 582, "en todo se busca el honor y gloria divina y bien universal"; [629] N, p. 583, "para que más se sirva Dios nuestro Señor y se ayude el bien común por las personas de la Compañía".

orales– aparece además de prédica, como un esfuerzo para comprehender la abstracción del fin último. El mayor servicio divino y bien universal es una aspiración ecuménica que equivale a sumar cabezas a la grey del Señor, y, al mismo tiempo, mayor gracia divina significa mayor gloria de Dios. En este sentido, puede concluirse que la educación jesuita ofrece un doble servicio: por un lado, atención dirigida a los catecúmenos y/o convictores con una instrucción integral, religiosa y humana, que previene apostasías;[52] y, por otro lado, la preparación de futuros operarios de la fe.

Desplegado entonces el método misional, se explica claramente el programa intensivo que el provincial Sánchez lleva a cabo en cuanto a la instauración de la educación jesuita que sus anuas revelan, y, además, queda manifiesta la intrínseca relación entre educación y evangelización. Las instancias textuales, asimismo, y aun cuando hasta aquí se haya considerado solamente lo relativo al establecimiento de la educación jesuita, revelan que lo que se considera fructífero de la gestión y misión –y es lo que las anuas deben comunicar– es recoger la mayor mies de almas. En este mismo espíritu se avizora el programa de evangelización del provincial con la llegada de padres misioneros a regiones desapacibles y *muy* distantes.

Evangelización

Los reportes anuales a Roma de parte del provincial Sánchez muestran un programa puntual concebido *ad hoc* para el territorio y situación de Nueva España en materia de

[52] Cf. n. 17. Conviene además citar aquí el antecedente ignaciano –en epístola de Ignacio a Lancillotto, 27 de Marzo, 1552– sobre la recomendación de la fundación de una casa de catecúmenos para su instrucción profunda a modo de inmersión en la fe, doctrina y vida cristiana. Tal acción se lleva a cabo en el Colegio de San Pablo de Goa. Véase la referencia en Zubillaga, "Métodos", 1943, p. 72; también Medina, "Métodos", 1999, p. 175.

evangelización. El foco de este análisis está puesto en misiones y puntualmente en misiones volantes a "tierra inhóspita o desapacible". Se considera así que, a diferencia de la labor misional que la orden realizó en los centros urbanos y sus alrededores desde (y hacia) colegios, establecimientos religiosos y organizaciones ya consolidadas –e.g. en los púlpitos de iglesias, prédicas en lugares públicos, etcétera–, las misiones en territorios más desapacibles, interiores o alejados no han recibido atención suficiente. Es el mismo Sánchez quien en una de sus cartas clasifica de esta forma a las misiones realizadas. En la carta anua de 1° de enero de 1577 informa que

> las misiones no fueron pocas, tanto a ciudades como también a estas remotísimas provincias de los indios, y, en verdad, con fruto no mediocre fueron realizadas.[53]

Aunque, ciertamente, en las relaciones que de éstas se hacen en las anuas la distinción no siempre es fácil. Así, la dificultad que presentan las fuentes y también el carácter de no-permanencia de estas tareas de misión –aunque sí constantes y recurrentes– han suscitado imprecisiones en análisis existentes. Con todo, se argumenta aquí que esta actividad misional puntualmente revela líneas de acción iniciadas y ejecutadas por Sánchez, que se sostuvieron con el correr de los años, e incluso, llegan a trascender la gestión del primer provincial, revelando al punto su significación en el establecimiento de la provincia y desarrollo de la orden.

Como aproximación inicial puede destacarse que el programa de Sánchez sobre misiones volantes revela una actitud paralela a su accionar en la instauración de su programa de educación, es decir, en este aspecto también, en cierto modo, excede la *Instrucción* basal de Borja. Se revela una esfera de autoridad más amplia del provincial con respecto al prepósito general:

[53] "Litterae annuae […] 1577", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 105, § 4, p. 251, texto original en lengua latina.

> Para hazer missiones de los que llevare consigo a unas partes y otras, tendrá facultad; aunque por los lugares ya conquistados parece se deven hazer primero, ahora sea para la conversión de los gentiles, ahora para ayuda de los ya convertidos.[54]

La tradición reconoce al año 1521 con la caída de Tenochtitlán como fin de la conquista. Sin embargo, aún faltaba la exploración y pacificación de vastas áreas, considerando la extensión del territorio que comprendía la jurisdicción de Nueva Vizcaya, la cual se extendía desde Zacatecas más de mil millas hacia Nuevo México y California. Y, a la llegada de la orden en 1572, la presencia chichimeca hacia el norte desde la ciudad de México hacía sentir sus embates.

Desde la primera carta anua conservada del Provincial Sánchez, que data del 9 de febrero de 1573 –como se mencionó, son extractos de un original perdido–[55] hay noticias de trabajo misional en territorios no apacibles:

> Los ejercicios espirituales fueron transmitidos por los catorce hombres y tal como a partir de los acostumbrados ministerios y prédicas de nuestros socios, especialmente en las minas de plata, donde muchos acuden en masa, día a día frutos más provechosos son recogidos. Asimismo, y de todas partes, a las diócesis cercanas y también aquellas que de allí distan novecientos mil pasos, llaman a nuestros hombres: en efecto, el presidente de Guatemala, dista doscientas setenta, el obispo de Honduras, dista 300 leguas de allí, reclaman a nuestros socios.[56]

Ciertamente, la referencia es a la minas de plata de Zacatecas.[57] De acuerdo a Herbert Bolton el "esfuerzo inaugural en misiones *entre infideles* fue en San Luis de la Paz […] la

[54] *Instr.*, en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 13, § 13, p. 26.
[55] Es notable el esfuerzo del editor, el padre Zubillaga, para datar el resumen de hechos redactado en 1574 (el texto que se conserva) a partir de la carta anua del 9 de febrero de 1573 (hoy perdida) y que se colocó en documentación de 1575, cf. "Excerpta e litteris annuis […] 1573", en *Mon. Mex.* I, doc. 37, p. 91, texto original en lengua latina.
[56] Ibídem, § 3, p. 92, texto original en lengua latina.
[57] Ibídem, p. 92, n. 8 del editor Zubillaga.

actual ciudad […] es el resultado".[58] Pero Sánchez es el pionero en la labor jesuita de pacificación en estos territorios que marcaban el camino real desde la capital hacia las minas de plata en Zacatecas que los indios chichimecas asediaban.[59] Las noticias de la primera misión a Zacatecas se ofrecen en

[58] BOLTON, Herbert E., "The Black Robes of New Spain", *Catholic Historical Review*, 21, October 1935, pp. 257-282, cita en pp. 260-261. Nótese que el análisis de Bolton avanza desde la última década del siglo XVI.

[59] La simpleza argumentativa de Bolton sobre la aculturación de indios rebeldes es, precisamente, sintomática de la dificultad que la cuestión presenta: "fueron enviados [los jesuitas] para ayudar a apaciguar a los rebeldes chichimecos […] bajo la amable influencia de los manteos negros, los errantes indios se convirtieron a la vida sedentaria, los guerreros se convirtieron en agricultores y los caminos se tornaron seguros", ibídem, p. 260. Cf. ASSADOURIAN, Carlos Sempat, "*Zacatecas. Conquista y transformación de la frontera en el siglo XVI. Minas de plata, guerra y evangelización*, El Colegio de México, México, 2008; en este volumen el autor avanza más allá del argumento de Philip Powell (cf. POWELL, Philip W. [1944] "Spanish Warfare against the Chichimecas in the 1570´s", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 24, núm.4, 1944, pp. 580-604 y POWELL, Philip W., *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977 [1ª ed. en inglés, 1975]), con un notable trabajo analítico sobre la documentación disponible, p. 99. Y debe destacarse que algunas de estas fuentes son decididamente inquietantes, por ejemplo: los comentarios del arzobispo Moya de Contreras en carta al rey del 31 de agosto de 1574, con respecto a la "conducción de la guerra" por el virrey Enríquez donde reclama esclavitud perpetua de indios chichimecas, adultos y también mujeres y niños, pues "harta buena obra se les haría en sacarlos de vida tan inhumana y traerlos al gremio de la santa iglesia". Y, en caso de que soldados españoles maten a algunos, "menos inconveniente es que mueran algunos pocos indios que justamente lo merecen, que no los españoles que van por los caminos o están en sus estancias y labores", p. 111. Assadourian advierte las necesarias contradicciones que semejante cuestión suscita al referirse –también a partir de esta carta de Moya de Contreras– a una posibilidad de que la orden dominica se haya pronunciado en contra de la violencia ejercida con los indios chichimecas y que el autor interpreta como un resurgir del espíritu crítico de fray Bartolomé de las Casas. Con todo, al punto Assadourian destaca también que en 1574 la orden dominica apoya la imposición del virrey Enríquez sobre el servicio personal para las minas, y concluye que ésta es una "actitud por cierto muy distante del espíritu lascasiano", p. 109, n. 56.

la primera carta anua de Sánchez con entusiasmo explícito.[60] La referencia de Sánchez está encabezada por un adverbio, "especialmente (*praesertim*)", que de inicio destaca la acción que se pasa a relatar y la cual se expresa con ostensible lenguaje de copiosidad, "muchos, en masa (*pleri, confluunt*); día a día (*in dies*); frutos más provechosos (*fructus uberiores*)". El vocablo latino *fructus* aparece aquí por primera vez en el corpus de anuas de Nueva España y la relación muestra a Sánchez ya desde el llano actuando según lo que considera más fructífero. Pero, además, la descripción de la misión se extiende sugerentemente mencionando otros destinos factibles, Guatemala y Honduras, asimismo, la semántica de copiosidad continúa, añadiéndose números descomunales de las distancias para con estos lugares. El estilo de la comunicación, entonces, si bien es impersonal, no es desapasionado. Y, en global, entonces, la relación de la primera misión a Zacatecas también define que fructífero es para Sánchez avanzar la línea de frontera de civilización cristiana.

La animada descripción de frutos tempranamente cosechados y la promesa de recoger mayor mies de almas, también justifica disimuladamente la desatención a la *Instructio* de Borja. Y, retórica aparte, el desfasaje entre el proyecto del general delineado desde Roma y las decisiones de Sánchez al arribo a Nueva España muestran el impacto que sobre estos hombres el contacto con nuevas tierras, nuevas gentes, nuevo mundo, ejerce. Zacatecas no abandona los planes de

[60] La datación de esta primera misión ha suscitado errores. Cf. LÓPEZ CASTILLO, G., "Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la Superintendencia de las Misiones de la Tierra Adentro, 1572-1635", en *Letras Históricas*, n. 8, Primavera-Verano 2013, Universidad de Guadalajara, Departamento de Historia, pp. 15-39, referencia en p. 20. Al no contemplar esta documentación oficial de las cartas anuas el autor equivoca la fecha ofrecida para la primera misión a Zacatecas. La precisión de estas referencias aparece como crucial para el análisis que el autor emprende; sin embargo, las fechas que maneja son, sobre todo, períodos de veinticinco o, al menos, diez años.

Sánchez, y hay una nueva mención sobre misiones en este territorio dentro del conjunto documental de anuas de Nueva España en la carta del año siguiente, con fecha 31 de diciembre de 1574:

> El Padre luego recorrió la parte interior de esta provincia, habitada por bárbaros muy atroces, también otras riquísimas minas de plata, reportando desde allí fértiles rebaños, todos los que habitan esta región son tenidos por un gran deseo de escuchar aquellas cosas que de su salud sean. En efecto, casi nunca se les anuncia la palabra de Dios (pues alejadísimos viven); además los bárbaros (a quienes llaman chichimecas) obstruyen los caminos (y no sin máximo peligro de vida avanzaría expuesto a éstos); de cuyas manos, el Padre muchas veces fue arrebatado por obra divina.[61]

La narración aclara previamente que dos socios han viajado en misión a la diócesis de *Xalisco*, "cuya sede principal está situada en las minas de plata de Zacatecas" (§ 23), ellos son Juan Sánchez Baquero y el padre Suárez de la Concha, y es este último quien emprendió la misión tierra adentro. Con la recurrencia de presencia jesuita al lugar y el avance sobre territorio interior y desapacible asoma ya en los documentos una sistematización del método misional dirigido por Sánchez. Y, aquí destaca también el discrimen que en la relación se hace entre indios atroces y bárbaros e indios de índole provechosa que muestra, al menos, una atenta mirada hacia la nueva gente.

Una similar narración sobre actividad misional en territorio desapacible se lee en la carta anua del 17 de marzo de 1579, que se realizó desde la diócesis de Puebla de los Ángeles:

> Anse hecho tres missiones por lo más de aquel obispado, con excessivo fructo en gente ynculta; admirándose todos de ver a los Nuestros por aquellas partes tan ásperas, con riesgo de vida.[62]

[61] "Litterae annuae […] 1574", en *Mon. Mex.* I, doc. 62, § 25, p.152.

[62] "Litterae annuae […] 1579", en *Mon. Mex.* I, doc. 173, pp. 435-443, § 24, seguidamente cito solamente los parágrafos. Sobre misiones dirigidas hacia y desde centros urbanos y alrededores se registran en las anuas de

El relato, tal como se informa, se aplica para tres misiones y aparece escueto, con menos detalles que los de años anteriores. Con todo, de éste se desprende no sólo un análisis sobre los habitantes de estos territorios, sino también información esencial sobre los padres misioneros que muestra particular complejidad. Por un lado, así, se describe a gente "*ynculta*"

Sánchez la siguiente información: En la carta de 1574, se ofrecen noticias sobre habiendo arribado dos socios a la diócesis de Michoacán (§ 19), se dirigen a pie a los asentamientos de indios que distan de la residencia en dos o tres leguas (§ 21); a las minas de *Guanaxuato* (§ 26) –ver a continuación; se lee también sobre un acercamiento a la ciudad de Colima (§ 27) y *Guaxaca* (§ 28); y , además una nueva mención sobre "excursiones" hacia otros poblados, realizadas también a pie y a través de cimas de montañas (§ 29). Aunque sin otra precisión geográfica, puede deducirse que estas últimas no habrían sido a lugares demasiado remotos ni tampoco inexplorados, pues se comenta a continuación ya sobre una posible apertura de un colegio allí. Concluye la carta anua de 1574 con menciones a territorios fuera del novohispano (§ 30). Asimismo, en la siguiente anua enviada, que corresponde al año 1577, junto con la inminente fundación de un colegio, también hay noticias de socios enviados en misión a *Guaxaca* (§ 24; § 34); también se cuentan como en misión entre indios y españoles a socios llegados a Nueva España desde Europa, sin otro detalle excepto las dificultades sufridas en el viaje por ultramar (§ 9; § 34-39); y, hay mención de otra misión fuera de territorio novohispano, a la *Havana* concretamente (§ 24; § 25; § 34). En la siguiente carta anua enviada, del año 1579, además de misiones a las minas de plata de Taxco e Ixmiquilpan (§ 6) –véase a continuación– se mencionan las siguientes a centros urbanos: a Veracruz y a Puebla de los Ángeles, enviadas desde el Colegio de México (§ 6, § 20). También se da la noticia de un padre (Juan de Tovar, aclara Zubillaga) misionando entre los indios de la ciudad de México y en poblados cercanos (§ 7); y se informa de dos misiones más enviadas desde la residencia de *Mechuacán* (§ 15), sin más detalles excepto que en una de ellas se logró una paz entre hermanos de familia prominente (§ 15). En la carta anua de marzo de 1580 sólo se informa que desde el colegio de *Mechuacán* (o Pátzcuaro) se realizaron "muchas missiones por todo aquel districto con mucho fructo" (§ 22); también se indica que desde la residencia de *Guaxaca* se hicieron misiones por esa comarca. (§ 34); y, desde la residencia de Puebla de los Ángeles se mencionan "muchas misiones a indios y españoles" (§ 43). La última carta de Sánchez que corresponde a fines del año 1580, además de las misiones en territorio novohispano –ver a continuación– se mencionan otras fuera de éste (§§ 38-39).

entre la cual las misiones emprendidas se han mostrado muy provechosas. Y, por otro lado, la no especificación sobre el motivo del riesgo de vida que se dice corren los socios de la Compañía –el texto no indica concretamente una hostilidad de parte de los indios o alguna otra amenaza– desplaza el foco de la relación desde los Otros a los "*Nuestros*" y revela al punto una caracterización de la vocación evangelizadora. La simpleza del relato junto al patetismo, pues en pocas palabras se apunta que los padres arriesgan la vida por misionar, denota la inspiración de la fe y el ímpetu religioso que los moviliza; y, a su vez, se lee también una candidez muy directa que sugiere (no sin paradoja) una apologética inocencia de la labor.

Además, considerando en conjunto las anuas de los años de Sánchez también puede observarse una regularidad metódica con respecto a misiones dirigidas a los reales de minas "donde muchos acuden en masa" (*quo plerique confluunt*),[63] tal como lo nota el provincial en la primera anua enviada a Roma que aquí se ha comentado. En la segunda carta, la del año 1574, y a continuación de la relación sobre la misión del padre De la Concha en Zacatecas, que también más arriba se ha tratado, se menciona el arribo a las minas de "*Guanaxuato*")[64] y de misiones a "*Tasco*" y "*Ezmiquilpa*" en la siguiente carta anua del 17 de marzo de 1579,[65] las dos últimas realizadas desde el Colegio de México. Y, aún, una nueva mención a la labor misional en las minas zacatecanas se encuentra en la carta de fines del año 1580, la última que documenta la gestión de Sánchez y que ya anuncia la llegada del nuevo provincial, Juan de la Plaza:

> Entre las misiones que se realizaron en este año, una especialmente fue sumamente útil. Pues, dos Padres, de los cuales uno conocía

[63] "Excerpta e litteris annuis […] 1573", en *Mon. Mex.* I, doc. 37, § 3, p. 92.
[64] "Litterae annuae […] 1574", en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 62, § 26, p. 152, texto original en lengua latina.
[65] "Litterae annuae […] 1579", en *Mon. Mex.* I, doc. 173, § 6, p. 437.

> óptimamente la lengua de los mexicanos, fueron enviados a determinadas minas de plata, casi doscientas leguas distantes de aquí, tendientes a la parte occidental, donde en la última cuaresma sembraron el verbo divino con gran provecho para todos los vecinos que acudían de aquellos confines, los que con amor ilícito de dinero viven de tal modo y en aquellos lugares.[66]

Con todo, con anterioridad a esta nueva misión en Zacatecas, los jesuitas ya habían avanzado considerablemente hacia el norte, tal como la carta enviada previamente, a principios del año 1580, del mes de marzo, testimonia. Aquí la relación es sobre una inédita misión a Sinaloa desde el Colegio de México:

> Hanse echo deste collegio en este año seis misiones: dos a españoles muy distantes de aquí, specialmente la una a la provincia de Chiametla, casi trescientas leguas, donde ay mucha gente, y nunca han pasado religiosos.[67]

Claramente, destaca el comentario sobre la atribución a la Compañía de ser precisamente la orden pionera en llegar a territorio tan remoto, mostrándose así otra vez, aunque aquí de modo muy explícito, como logro y fin de la misión el avance de la línea de frontera de la presencia jesuita. Y, una vez más, se indica la gran cantidad de habitantes en el lugar.

Zubillaga sostiene que "entre 1581-1585 los jesuitas en Nueva España, no han cambiado sustancialmente su posición geográfica".[68] Estas palabras que puntualmente describen los

[66] Zubillaga determina tiempo y lugar del relato de Sánchez, situándolo en la cuaresma el año 1580 que se extendió entre el 16 de febrero hasta el 2 de abril y a la ciudad de Zacatecas y la región circundante, "Litterae annuae […] Anno 1580", en *Mon. Mex.* I, doc. 223, § 1, 37, pp. 555, 567, n. 62 y n. 63 de Zubillaga, p. 567.

[67] Zubillaga ofrece las referencias geográficas al actual estado de Sinaloa, "Litterae annuae […] martio 1580", en *Mon. Mex.* I, doc. 214, §11, n. 15 de Zubillaga, p. 520.

[68] ZUBILLAGA S.I., Félix, "Introducción general", en *Monumenta Mexicana*, Vol. II, *(1581-1585)*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 84,

años siguientes a la gestión de Sánchez como consolidación de la misma, indirectamente refieren a la significación de la labor del primer provincial en su arribo a territorio novo-hispano registrada en las primeras cartas anuas y cuya lectura aquí se ha ofrecido. Las anuas de Sánchez anotan y notan –muchas veces con sutiles elementos discursivos y retórica mediante– objetivos y logros, *frutos*, alcanzados en la fundación de la provincia; claramente, un programa de instauración de educación jesuita desarrollado a la par y de manera interdependiente de tareas y misiones de evangelización. Y, al mismo tiempo, en las anuas de Sánchez también se lee sobre la condición de los indios, como por ejemplo, como ya se ha mencionado aquí, sobre el barbarismo de los chichimecas a la vez que se elogia la predisposición de una multitud de otros indígenas –no sin contradicción– para potenciales cristianos.[69] Asimismo, se lee sobre sus lenguas dificilísimas (e.g. "Estos indios othomites, que es la gente más necesitada en lo temporal y la más destituyda de ministros espirituales (por ser su lengua dificílima) que ay en esta tierra");[70] la aflicción por la peste que los ha alcanzado ("e.g. […] y no podrás privarte de las lágrimas. Pues casi todas las viviendas de los indios están colmadas por tal multitud de enfermos […]");[71] sobre niños indígenas cantando en procesiones (e.g. "[…] con niños de los indios marchando adelante, cantando la doctrina cristiana por los pueblos mexicanos")[72] y atendiendo escuelas junto a los criollos (e.g. "Tienen allí nuestros socios [en el Colegio de Michoacán] una pequeña escuela de niños, no sólo españoles sino también indios"),[73] o sobre

Monumenta Missionum Societatis Iesu , vol. XV, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1959, p. 1*.

69 "Litterae annuae […] 1574", en *Mon. Mex.* I, doc. 62, § 25, p. 152.

70 "Litterae annuae […] martio 1580", en *Mon. Mex.* I, doc. 214, § 11, p. 520.

71 "Litterae annuae […] 1577", en *Mon. Mex.* I, doc. 105 § 39, p. 274.

72 Ibídem, § 37, p. 274.

73 "Litterae annuae […] Anno 1580", en *Mon. Mex.* I, doc. 223, § 14, p. 560.

indios vestidos según la costumbre española (e.g. "Éste [el obispo Vasco de Quiroga] puso esfuerzo para que todos los indios tarascos trasladados a su diócesis se vistan y vivan según la costumbre de los españoles").[74] Y, también, se lee sobre españoles aliviados por la confesión (e.g. "Y ansimismo otras confisiones generales de mucha importancia y necesidad; porque dos personas avía veynte años que no se confesaban").[75]

El encuentro con el Otro, con todo un nuevo mundo, está latente desde la primera anua conservada en una dinámica doble que registra el impacto ejercido tanto por, como sobre los hombres de misión. El conjunto documental articula el fin primordial misional de los llamados hijos de Loyola: evangelizar, bautizar y salvar almas para la mayor gloria de Dios, llevado a cabo en la nueva realidad que, a su vez, indudablemente, exaltó la experiencia religiosa. Una frase de Bolton permite visualizar esto último: "cualquiera de ellos [jesuitas misioneros en el Nuevo Mundo] cruzaría fuego y agua para bautizar a un bebé […]".[76] A partir de lo cual se considera que pueden explicarse muchas de las decisiones del Provincial Sánchez explícitas en sus anuas, especialmente aquellas que desatienden instrucciones directas de Roma.

Así, el complejo mosaico cultural desplegado en estos documentos –oficiales– anuales dista, por mucho, de ser reflejo del autoritarismo burocrático "homogeneizador" de Felipe II. Y, de hecho, se coincide aquí con que se acercan más al espíritu original de la Sociedad de Jesús, que sugestivamente se ha descripto como nacida en la intersección del espíritu de Cruzada con el polivalente hombre renacentista y comparado con el impulso inicial de la España imperial, la de Carlos.[77]

[74] Ibídem, § 16, p. 561).
[75] "Litterae annuae […] martio 1580", en *Mon. Mex.* I, doc. 214, § 13, p. 521.
[76] BOLTON, "The Black Robes", 1935, p. 258.
[77] La descripción y comparación es de CRESPO, "Experiencia", 1995, p. 222.

Carlos rigió una monarquía universal asumiendo las obligaciones inherentes al dinasticismo –hijo de Felipe el Hermoso y Juana I de Castilla y nieto por rama paterna del emperador Maximiliano de Habsburgo y María I de Borgoña; por rama materna de los Reyes Católicos Fernando V de Aragón e Isabel de Castilla.[78] Esta tradición familiar, a su vez, conllevaba un cierto derecho al trono imperial (aunque electivo, la posición de los Habsburgos era ya preponderante respecto de esa dignidad), que, como se ha mencionado, recibe en 1519. Además, la propia formación de Carlos, cultural, intelectual y estética, se añadió a la idiosincrasia del imperio universal. El régimen de Carlos, entonces, tenía un doble sustento. Por un lado, debe destacarse el título que remonta a Carlomagno y la misión otorgada providencialmente por Dios, de alcanzar paz, justicia y unidad en toda la Cristiandad y que, sin duda, fue trascendental. Pues, al punto llegó también un sentido de renovación de la Iglesia y restauración de la fe; razón y menester que, asimismo, los escritos de Erasmo y los humanistas al momento articulaban. Por otro lado, definió también a la monarquía universal de Carlos la aproximación emprendida para con sus extensos dominios salvaguardando de cada uno la identidad, derechos y tradiciones, y la literal proximidad con éstos en un constante peregrinar por casi todos sus territorios.[79] El peripatetismo del emperador sumaba a la interesante impronta cosmopolita que

[78] ELLIOTT, John, "*Introduction to Carolus*", en *Carolus*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V con la colaboración del Museo Nacional del Prado, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Ayuntamiento de Toledo, Madrid, 2000, p. 5. En el centro del análisis el autor ubica el bagaje ideológico que la vastísima herencia dinástica de Carlos conlleva.

[79] Ibídem, p. 5. Interesantemente, describe a la monarquía de Carlos como "compuesta", es decir, integrada por jurisdicciones muy diversas e individuales que otorgaban al monarca distintos conjuntos de derechos y obligaciones. Al asumir el poder sobre éstas, Carlos promete respetar y defender a cada una por igual.

Carlos cultivaba desde su crianza. Claramente, el contacto que de pequeño y joven estableció con las corrientes humanistas cristianas y el Renacimiento italiano, y que también se tradujo en los múltiples idiomas que manejaba, flamenco, francés, italiano y español, fue constitutivo. Influencia crucial, asimismo, fueron las tradiciones y valores heredados tanto del linaje dinástico de los Habsburgo como del ducado de Borgoña, a los que, de alguna manera, condensa la dignidad con que llevaba la membrecía y jefatura de la Orden del Toisón de Oro.[80]

Con todo, las tensiones surgidas de la aspiración a la unidad (cristiana) entre la multi-vocalidad esencial del régimen de Carlos derivan en conflictos,[81] y, en definitiva, en Trento. Es este continuo juego de oposiciones y contradicciones entre unidad y diversidad el que asoma también en las cartas anuas que aquí hemos tratado –al final, fue la diversidad quien definió la partida en el Nuevo Mundo. Las cartas anuas, por tanto, no muestran una verdad mutilada –Zubillaga *dixit*– sino que revelan, sobre todo, lo esencial edificante de la Compañía y sus misiones.

CARTAS ANUAS NOVOHISPANAS 1573-1580 Y COLECCIONES DE DOCUMENTOS

1573. "Excerpta e litteris annuis Novae Hipaniae. Mexico 9 februarii 1573" [cit.: "Excerpta e litteris annuis […] 1573"], en *MONUMENTA Mexicana* I *(1570-1580)* [en adelante *Mon. Mex.* I, 1956], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 77, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. VIII, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1956, doc. 37, pp. 91-94, texto original en lengua latina.

[80] Ibídem.
[81] NEXON, *The Struggle*, 2009, pp. 189-190.

1574. "Litterae annuae provinciae Nova Hispaniae. Mexico 31 decembris 1574" [cit.: "Litterae annuae […] 1574"], en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 62, pp. 133-158, texto original en lengua latina.

1577. "Litterae annuae provinciae Nova Hispaniae. Mexico 1 januarii 1577" [cit.: "Litterae annuae […] 1577"], en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 105, pp. 247-276, texto original en lengua latina.

1579. "Litterae annuae a patre Petro de Morales scriptae. Mexico 17 martii 1579" [cit.: "Litterae annuae […] 1579"], en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 173, pp. 435-443, texto original en castellano.

Primera 1580. "Litterae annuae a patre Petro de Morales scriptae. Mexico mense martio 1580" [cit.: "Litterae annuae […] martio 1580"], en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 214, pp. 516-530, texto original en castellano.

Segunda 1580. "Litterae annuae provinciae Nova Hispaniae. Mexico Anno 1580 exeunte - Romam" [cit.: "Litterae annuae […] Anno 1580"], en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 223, pp. 553-568, texto original en lengua latina.

"Instructio primis N. Hispaniae Missionariis Data. Matrito die fere 20 0ctobris 1571" [cit.: *Instr.*], en *Mon. Mex.* I, 1956, doc. 13, pp. 20-29, texto original en castellano.

MONUMENTA Mexicana I *(1570-1580*) [*Mon. Mex.* I, 1956], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 77, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. VIII, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1956.

MONUMENTA Mexicana, Vol. II, *(1581-1585)* [*Mon. Mex.* II, 1959], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 84, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XV, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1959.

MORALES S.J., Martín María (ed.), *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series, Vol. 1, Universidad Pontificia Comillas / Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid - Roma, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

ASSADOURIAN, Carlos Sempat, *Zacatecas. Conquista y transformación de la frontera en el siglo XVI. Minas de plata, guerra y evangelización*, El Colegio de México, México, 2008.

BOLTON, Herbert E., "The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies", *The American Historical Review*, Vol. 23, Issue 1, October 1917, pp. 42-61.

BOLTON, Herbert E., "The Black Robes of New Spain", *Catholic Historical Review*, 21, October 1935, pp. 257-282.

CLINE, Howard F., "The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577-1586", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 44, núm. 3, Aug. 1964, Duke University Press, Durham, pp. 341-374.

CONST., 1977. Véase LOYOLA en esta bibliografía.

CRESPO, Horacio, "Experiencia jesuita e identidad cultural. *Ad maiorem Dei gloriam*", *Estudios*, Núm. 5, 1995, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 221-224.

ELLIOTT, John, "*Introduction to Carolus*", en *Carolus*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V con la colaboración del Museo Nacional del Prado, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Ayuntamiento de Toledo, Madrid, 2000, pp. 3-8.

KAMEN, Henry, *Philip of Spain*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1997.

LISS, Peggy K., "Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico: Part I. The Spanish Imperial Ideology and the Establishment of the Jesuits within Mexican Society", *The Americas*, Vol. 29, núm. 3, Jan. 1973, Academy of American Franciscan History, pp. 314-333.

LISS, Peggy K., "Jesuit Contributions to the Ideology of the Spanish Empire in Mexico: Part II. The Jesuit System of Education and Jesuit Contributions to Ongoing Mexican Adhesion to Empire", *The Americas*, Vol. 29, núm. 4, Oct. 1973, Academy of American Franciscan History, pp. 449-470.

LÓPEZ CASTILLO, G., "Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la Superintendencia de las Misiones de la Tierra Adentro, 1572-1635", en *Letras Históricas*, n. 8, Primavera-Verano 2013, Universidad de Guadalajara, Departamento de Historia, pp. 15-39.

LOYOLA, San Ignacio de, *Constituciones*, [*Const.*, 1977], en *Obras Completas*, Transcripción, introducción y notas de Ignacio Iparraguirre S.I. y Cándido de Dalmacio S.I., Biblioteca de Autores Cristianos, 86, Madrid, 1977 [1540].

MEDINA, Francisco de Borja, "Métodos misionales de la compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas", *Mar Océana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano*, Núm. 4, 1999, pp. 159-192, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid.

NEXON, Daniel H., *The Struggle for Power in Early Modern Europe. Religious Conflict, Dynastic Empires, and International Change*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2009.

POWELL, P.W. [1944] "Spanish Warfare against the Chichimecas in the 1570´s", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 24, núm.4, 1944, pp. 580-604.

POWELL, Philip W., *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977 [1ª ed. en inglés, 1975].

SÁENZ DE MIERA, J., "La magnificencia del Rey Prudente y la fama del Escorial", en *Felipe II. Un Príncipe del Renacimiento*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 1998, pp. 105-133.

ZUBILLAGA S.I., Félix, "Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América española (1567)", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. XII, 1943, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae, pp. 58-88.

ZUBILLAGA S.I., Félix, "Instrucción de S. Francisco de Borja al Primer Provincial de Nueva España (1571). Métodos Misionales", en *Studia Missionalia*, Vol. III, 1947, Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Missiologia, Roma, pp. 155-206.

ZUBILLAGA S.I., Félix, "Introducción general", en *Monumenta Mexicana*, Vol. II, 1959, pp. 1*-38*.

Dos mundos distintos en zona de frontera, tepehuanes y jesuitas en la provincia de Cinaloa según las Cartas Annuas, siglo xvi

María Isabel Estrada Torres
Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

A finales del siglo xvi, los padres de la Compañía de Jesús fueron asignados para realizar labores de misión en los territorios de la frontera norte de la Nueva España y llegaron como respaldo a la labor que habían iniciado los franciscanos años antes en esta área. La tarea estipulada tenía los retos que se presentaron en estas zonas periféricas: población con formas de vida distintas a la cristiana, hablantes de lenguas desconocidas y una visión religiosa simple y aparentemente con hombres santos, a los cuales los jesuitas llamaron "hechiceros". Si bien este tipo de actividades fueron similares en diferentes zonas de la América hispana, el interés de este trabajo es indagar las peculiaridades que se dieron con el pueblo nombrado tepehuano, el cual es conocido por encabezar una de las rebeliones más estudiadas del periodo virreinal.

El objetivo de este trabajo es entender a este pueblo en sus primeros años de contacto con los padres de la Compañía, tratando de comprender sus respuestas y acciones frente a la cristianización que se implementó en esta zona novohispana, así como las experiencias propias de los padres en estas tierras para ellos ignotas, con retos a cada paso al tener frente a ellos naciones con culturas diferentes a la que había que conocer para poder realizar de una manera más eficaz su labor misionera y de integración de éstas al mundo hispano. Las consecuencias fueron variadas, desde la satisfacción de escuchar las oraciones en bocas de los pequeños neófitos, hasta la muerte de maneras por demás violentas. Pero la historia de los hom-

bres cuando de fronteras se trata ha sido y es por demás compleja, al abrir expectativas, al enfrentar a pueblos con distintas formas de vida, con ideas y respuestas diversas al cómo entenderse y enfrentar al medio y a otros.

Parte del aporte de esta propuesta es la utilización de manera principal de las llamadas *Cartas Anuas*, lo cual es interesante porque si bien es cierto que ya han sido consultadas por diferentes investigadores, la mayoría se ha concretado a realizar breves citas para complementar sus estudios; aquí por el contrario se plantea dar la mayor prioridad a estos documentos. El objetivo es el estudio del pueblo tepehuano en los primeros años de contacto con los españoles, principalmente con los jesuitas. El periodo de consulta en los documentos de la compañía son los últimos años del siglo XVI, porque es entonces cuando arriban a la zona e inician sus actividades de conocimiento y penetración en la región noroeste del virreinato. Inicialmente, la intención de esta investigación era abarcar hasta los momentos previos a la rebelión de los tepehuanes en 1616, pero las cartas anuas que se localizan en la colección de los *Monumenta Mexicana* solo están disponibles hasta los años de 1603-1605 en el volumen VIII. Por otro lado, los reportes que se dan en los últimos dos tomos de los *Monumenta* sobre estos pueblos de la provincia de Cinaloa son más generales y breves. La investigación también se apoya en otros autores que se han interesado por el tema, algunos de los cuales tiene una perspectiva arqueológica y/o antropológica, pero aquí lo que pretendo es un trabajo con un carácter histórico.

La búsqueda de la historia del pueblo tepehuano que se ha realizado en las últimas décadas es desde los estudios arqueológicos, en ellos se ha indagado sobre los posibles sitios donde se establecieron los primeros asentamientos de esta nación. Quien ha realizado parte de estos estudios es Fernando Berrojalbiz Cenigaonaindia; él destaca en sus investigaciones las peculiaridades de este pueblo, como no tener las características que eran recurrentes en otros gru-

pos habitantes del área y que son denominadas como elementos mesoamericanos. Entre estos se enfatiza la vida sedentaria con una subsistencia apoyada en la agricultura y por tanto cercana a una fuente de agua, lo cual supone una organización social más compleja que se encarga de la asignación de las tierras, y sugiere una estructura jerárquica y vertical. Lo anterior, al parecer, no aplicó en el caso del pueblo tepehuano. Los lugares que se han considerados como utilizados por este pueblo, de acuerdo con Berrojalbiz, estaban alejados de la corriente de agua del área, además de mantenerse dispersos en grupos de no más de 40 o 50 personas, para poder vivir con los escasos productos que lograban obtener de la caza, la recolección y de una agricultura mínima, tal vez de temporal. Este autor se ha apoyado en exploraciones en sitios que se presumen tepehuanes, donde pocos vestigios se han localizado, pero otras fuentes e investigaciones respaldan sus indagaciones.[1] Otro investigador sobre los tepehuanes que ha utilizado también los datos obtenidos por arqueólogos y documentación colonial, es José Luis Punzo Díaz. Este autor sobre todo ha explorado los primeros asentamientos de que se tiene noticia del pueblo que aquí interesa, mostrando la dispersión que tuvieron en el noroeste novohispano hasta llegar aproximadamente a Arizona. Por supuesto, en este trabajo sólo se consideró el territorio que abarcaba la provincia de Sinaloa, en los últimos años del siglo XVI y la primera década del XVII.[2] Ambos autores coinciden en las características antes señaladas sobre el pueblo tepehuan, lo

[1] BERROJALBIZ, Fernando, "Los tepehuanes (ódami u o´dam) prehispánicos. Los que llegaron del norte para quedarse", en Ma. Guadalupe RODRÍGUEZ LÓPEZ (coord. general), *Historia de Durango*, Tomo 1, José Luis PUNZO DÍAZ y Marie-Areti HEURS (coords.) *Época Antigua*, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, México, 2013, referencia en pp. 435-440.

[2] PUNZO DÍAZ, José Luis, "Los tepehuanes del valle de Guadiana en el siglo XVI", en ibídem, pp. 460-475, referencia en pp. 464-466.

cual me ha permitido tener un contexto territorial y de algunas particularidades que distinguían a este pueblo previo a su contacto con españoles y en particular con jesuitas.

Además de estos trabajados publicados por la Universidad Juárez del Estado de Durango y su Instituto de Investigaciones Históricas, también se ha considerado el trabajo colectivo patrocinado por la misma Universidad Juárez y el Colegio de Michoacán, *La Sierra Tepehuana Asentamientos y movimientos de población*, para diferentes periodos históricos. En particular me he apoyado –por el momento– en los artículos del mismo Fernando Berrojalbiz sobre los tepehuanes prehispánicos y el de Jean-François Genotte, que aborda las primeras misiones jesuitas en Durango entre 1596 y 1604. Este último autor va explicando los problemas a que se enfrenaron los jesuitas al arribar a la misión de Sinaloa y la forma en que a partir de esta iniciaron sus tareas cristianizadoras en esta provincia, siempre con la idea de ir avanzando en el territorio, integrando a los diferentes pueblos a la vida "civilizada", utilizando diversos recursos como el traslado a la zona de población mexica (mexicana) y tarasca, que eran indios considerados catequizados y conocedores de las normas y reglas de la vida "civilizada". Genotte va explicando el avance que tuvo la Compañía de Jesús en estos valles orientales de la Sierra Madre Occidental, su propuesta de fundar un colegio, de erigir nuevas misiones, al tiempo que indica los problemas a que se enfrentaron los padres de la Compañía frente a otras naciones reacias a su integración en las misiones, incluso a las primeras rebeliones indias que se dieron en la zona.[3] Ambos trabajos me permiten tener un buen contexto sobre las actividades que realizaron

[3] GENOTTE, Jean-François "La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596-1604)", en Chantal CRAMAUSSEL y Sara ORTELLI (coords.), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, El Colegio de Michoacán / Universidad Juárez del Estado de Durango, Colección Debates, Zamora, 2006, pp. 129-146, referencia en pp. 131-141.

los jesuitas para lograr avanzar en estas regiones del septentrión novohispano cristianizando a sus pobladores, a estas naciones que hasta poco tiempo antes eran ajenas a los europeos y sus formas de vida y sus creencias religiosas. Por supuesto existe más bibliografía sobre este pueblo, como son los trabajos de Susan Deeds y Chantal Cramaussael, pero la mayoría alude a la rebelión que se dio pocos años después, en 1616, o se estudian estos pueblos para los siglos posteriores (XVII-XVIII) o incluso más adelante en el tiempo. O bien son trabajos etnológicos, que aportan poco a mis pesquisas sobre estos primeros años de contacto entre los tepehuanes y los jesuitas.

De igual forma, al estudiar a la Compañía de Jesús, la cantidad de investigaciones es cada vez más numerosa, pero cuando el enfoque es sobre una región o sitio más particular y considerando un periodo tan temprano en los oficios jesuitas en el norte novohispano, los estudios son menos. Entre los trabajos que consulté para dicho acercamiento está la reunión de artículos de Bernd Hausberger sobre la misión jesuita en la Nueva España. Si bien no todos se relacionan con mi investigación, sus propuestas y conclusiones contribuyen a ampliar el saber de cómo concebían los padres de la Compañía su labor en el Nuevo Mundo, su tarea de cristianizar entendiendo con esto no sólo enseñar la religión, sino realizar una transformación profunda de las formas de vida de las pueblos americanos en todos sus ámbitos, entiéndase en su organización de gobierno, económica y de tipo social y cultural.[4] Un cambio profundo que se dio incluso buscando apoyo de otras instancias fue la instalación de presidios en las cercanías de las misiones. Habría que ser intolerantes con las idolatrías y el desafío proveniente de los indios al establecimiento del orden. En

[4] HAUSBERGER, Bernd, "La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas en Sonora", en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, El Colegio de México, México, 2015, pp. 92-94 (primera publicación: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 30, 1993, pp. 27-54)

sus estudios, este autor menciona lugares como la provincia de Sinaloa, o de los tepehuanes, o bien ciudades, pero cuando alude a los pueblos a los que había que evangelizar, todos son *indios*, poca o nula distinción hace entre los miembros de una nación u otra. Lo cual para los objetivos de los artículos de Hausberger, muy probablemente no presentaba mayor inconveniente, pero para lo que se busca en este trabajo resulta general y en ese sentido de poco aporte. No sólo porque el pueblo que nos interesa estudiar son los tepehuanes, sino porque las respuestas que estos dieron a lo largo del periodo fueron distintas, a decir del cronista de esta Provincia, Pérez de Ribas. No todos aceptaron de inicio su reubicación para formar pueblos de acuerdo a las tradiciones europeas, ni el aprender ideas, rezos o canciones alabando a un dios del cual nunca habían escuchado. De hecho, hubo casos en los cuales desde los primeros contactos resultaron actos de rechazo o violentos. Hay otros estudios historiográficos que se están considerando para respaldar este trabajo, aunque es poco lo que contribuyen a saber sobre los tepehuanes frente a su proceso de evangelización y cristianización a fines del siglo XVI.

En cuanto a documentos de la Compañía de Jesús, se han consultado los volúmenes de los *Monumenta Mexicana*, en donde se encuentran las cartas anuas, las cuales informaban los avances y sucesos sobresalientes que se dieron durante el año que se indica, esto en las diferentes misiones, colegios e instancias de la Compañía. Además se ha realizado una lectura casi a la par de la crónica del padre Andrés de Pérez de Ribas, *De los Triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las más barbaras y fieras del nuevo Orbe* […].[5] Felix Zubillaga, quien presenta la

[5] PEREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los Trivmphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nueuo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de Iesvs en las Missiones de la Provincia de la Nueua España. Refierense assimismo las costvmbres, y supersticiones que usauan estas Gentes; sus pueblos, y temples: las vitorias que de algunas dellas alcançaron*

edición de las cartas anuas ofrece a pie de página una serie de notas donde se explican gentilicios, noticias de la Compañía y otros datos para la mejor comprensión del documento, y en ellas a veces se señala que parte de la carta fue incluida por el padre Pérez de Ribas en su crónica. Si bien el texto de la crónica coincide con parte de la Carta, la primera obra llega a tener adiciones por parte de Pérez de Ribas, de tal forma que no es idéntica la información, ya que el cronista también fue parte del trabajo misional en esta región de la Nueva España, y da razón de sus propias vivencias y experiencias.

El avance jesuita sobre el septentrión novohispano

La presencia de miembros de la Compañía de Jesús obedeció a una disposición real para apoyar la expansión española y colonización de las tierras septentrionales. Años antes, la Compañía se había presentado en la zona, pero al saber que frailes franciscanos ya se encontraban realizando labor misionera se retiraron de esta área. Sin embargo, las exploraciones en búsqueda de metales y la instalación de nuevos campamentos mineros y sus correspondientes trabajadores obligaron a la corona a atender esta dispersión de la frontera norte con la clara intención de realizar una expansión en el lugar de manera más eficaz, al involucrar a los pobladores bajo los parámetros de la cultura occidental, esto es cristianizándolos. La tarea apremiaba, a mayor presencia de españoles en la zona las confrontaciones con los pobladores locales eran cada vez más violentas.[6] Se requería entonces una labor misionera que por un lado apoyara en la exploración y conocimiento de la región y, por

con las armas los Catolicos Españoles, cuando les obligaron à tomarlas: y las dichosas muertes de veinte Religiosos de la Compañía, que en varios pueblos, y a manos de varias Naciones, dieron sus vidas por la predicación del Santo Euangelio, Alo[n]so de Paredes, Madrid, 1645.

[6] HAUSBERGER, "La violencia", 2015, p. 202-204.

otro, a través de la evangelización integrara a los autóctonos como vasallos de la corona, como trabajadores en los nuevos reales mineros.

De estas tierras septentrionales poco se conocía. La zona en la cual iniciaron su labor los padres de la Compañía fue la llamada entonces Residencia de Cinaloa, donde vivían una variedad de naciones las cuales estaban en lugares que iban desde

> la costa del mar del sur, en las orillas de seis ríos caudalosos que desienden de la sierra grande, que llamaban de los tepehuanes, que es una nación de yndios belicosos que viven en los montes altos, en las riberas destos ríos.[7]

Como se puede apreciar en la cita anterior los pobladores de esta región se ubicaban en diferentes climas, en lo alto de la sierra que llegaban a tener tierras fértiles, o llenas de peñascos, o en las playas que pudieran ser estériles por las largas temporadas sin lluvia, que suele haber en estos sitios. Tal diversidad de ambientes geográficos, con la presencia de varias naciones, ofreció a los padres de la Compañía otro de sus grandes retos de evangelización-cristianización en el mundo no europeo.

Las cartas anuas muestran como los padres enviados a la provincia realizaron un reconocimiento de lo que había en el lugar: plantas, animales, minerales; Pérez de Ribas escribió acerca de esto

> El temple desta tierra es calidissimo, y mas a la parte que se le acerca al mar del Sur, como lo es toda su costa; no obstãte que los dos meses del año, q̃. son Diziẽbre, y Enero, suele hazer grãdes frios […]. Las lluvias son cortas, en particular por la costa, porq̃ en ellas se contẽta

[7] "Anua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de IHS del año de 1593. México 31 de marzo de 1593", en *Monumenta Mexicana V (1592-1596)*, [en adelante *Mon. Mex.* V, 1973], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 106, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXI, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1973, doc. 20, pp. 49-105 , cita en § 138, pp. 86-87.

> el cielo con embiarle tres o quatro aguazeros al año; y en los demás comiençan las aguas por el mes de Iunio, y se acaban por Septiēbre.

El propio padre menciona más adelante que en aquellos lugares donde no están los ríos se padece de falta de agua, lo cual dificultaba la vida de estos pueblos, ante la poca posibilidad de cultivar. Por otro lado, también dice que si bien

> La mayor parte desta Provincia es tierra llana, pero poblada de arcabucos, breñas, y arboles siluestres, algunos se hallā del palo colorado del Brasil, y otros de evano y son tā estēdidas estas selvas, q. algunas dellas corrē tres, quatro, y seis leguas tā espesas, que no puedē bolar por sus espesuras los paxaros, y solo son madrigueras de fieras […]

Así como se puso atención en conocer este territorio en relación con sus tierras y sus condiciones, también se reconoció la fauna, tanto aquella que cazaban para comer, como aquella que representaba riesgos en sus recorridos,

> […] variedad de Gatos monteses, Coiotes animal muy parecido a las Vulpejas [zorras], y otras muchas sabādijas, Viuoras, y Serpiētes ponçoñosas.[8]

Conocer las condiciones naturales del territorio era un elemento más para poder emprender la colonización y cristianización de estos pueblos. Las naciones que vivían en toda esta área eran muchas y con características a veces muy parecidas y otras opuestas, incluso rivales. Donde las pugnas eran sobre todo por los mejores lugares para vivir.

La real disposición que emitió Felipe II en 1590 fue la oportunidad de la Compañía de Jesús para aumentar su labor por medio de la implementación de misiones en el área, en la provincia de Guadiana.[9] Eran entonces para los europeos tierras "ignotas", habitadas por "salvajes" y para los jesuitas la posibilidad de obtener mayor presencia en las labores de cristianización en el Nuevo Mundo y cumplir con los objetivos

[8] Los tres párrafos citados en PEREZ DE RIBAS, *Historia*, 1645, Libro I, Cap. 1, p. 2.
[9] GENOTTE, "La evangelización", 2006, p. 129.

señalados para la Compañía de Jesús al crearse. Inicialmente, la provincia de Sinaloa era un territorio que apenas se comenzaba a colonizar, si bien ya se habían realizado varias expediciones, algunas muy conocidas como la de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, quien fue mandado a explorar la zona después de que pasara por ella de regreso de su naufragio.[10] Tal desconocimiento del territorio complicaba la definición de fronteras, la delimitación de jurisdicciones de las tierras que hoy abarcan partes de los estados de Sinaloa, Durango, Sonora, Chihuahua, Baja California hasta el sur de Arizona; de hecho, estos colonizadores, tanto laicos como jesuitas, no avanzaron más por los enfrentamientos con los apaches en el norte y los seris de la costa sonorense del Golfo de California.[11] Quienes ya vivían en esos lugares, grupos pertenecientes a varias naciones, se encontraban diseminados por todo el espacio, sin que ello significara que tuvieran un lugar de asentamiento definitivo; algunas de estas naciones como se ha mencionado eran seminómadas y cambiaban su ubicación de acuerdo al clima, a la temporada de lluvias o calor. Situación que, sobre todo en los primeros años, complicó a los padres la identificación de cada uno de estos pueblos, solucionándolo a veces como en otros lugares, nombrándolos a todos como *indios*. Conforme se fueron adentrando en el territorio los ubicaron y sabían cuales aceptaban de mejor manera su ofrecimiento de adoctrinamiento, y quienes se resistían a aceptar a los nuevos líderes religiosos. Así, en los primeros recorridos se encontraron con que la mayoría de los pueblos vivían de la caza, recolección y algunos de ellos de una incipiente agricultura de maíz, calabaza, frijol y nopales, algunos de estos frutos parecidos a las habas y pitayas españolas.

[10] PEREZ DE RIBAS, *Historia*, 1645, Libro I, Cap. 8, pp. 24-26; PACHECO ROJAS, José de la Cruz, *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*, Siglo Veintiuno Editores / Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2008, pp. 48-49.
[11] HAUSBERGER, "La violencia", 2015, p. 203.

De acuerdo con estudios actuales se sabe que efectivamente los tepehuanes y otras naciones vivían en un extenso territorio mudándose constantemente, principalmente acorde a tiempos climáticos de calor y frío, seco y lluvia, lo que los enfrentaba a diversos ambientes ecológicos, desierto, valles, orillas de ríos y por ello tuvieron diferentes formas de subsistencia, variedad en sus acciones para vivir.[12] Lo anterior no parece haber sido un problema para los locales, pero sí para los hombres provenientes de ciudades y villas con una visión de vida muy diferente. A pesar de esto, el avance sobre la frontera se fue forjando. En el informe de 1595, se dice que en la navidad de ese año se reunieron en la villa de Sinaloa 23 de estos pueblos, los cuales realizaron los festejos tomando conciencia de su vida cristiana. Se señalaba también que la misión de Sinaloa, como también se la nombra, era

> extensa geográficamente, pues comprendía el estado homónimo, parte del de Sonora, sobre todo en los primeros años de su fundación, hacía llegar la eficacia de sus operarios hasta los estados de Durango y Coahuila. Esta exagerada extensión geográfica de la única residencia de la Villa, obligó a erigir otras: Guadiana y San Luis de la Paz, para organizar más sistemáticamente la actividad de las misiones norteñas.[13]

La nota anterior es importante para entender parte de lo complejo que resultó este trabajo misional de frontera, donde ante el desconocimiento del territorio era prácticamente imposible delimitar jurisdicciones, esta labor se lograría sólo años después. Aún a pesar de haber asignado parte del área como la Nueva Vizcaya en 1562, los jesuitas en sus informes en las car-

[12] BERROJALBIZ, "Los tepehuanes", 2013, p. 430.

[13] ZUBILLAGA S.I., Félix, "Introducción general", en *Monumenta Mexicana VI (1596-1599)*, [cit.: *Mon. Mex.* VI, 1976], Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 114, Monumenta Missionum Societatis Iesu , vol. XXXVI, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1976, pp.1*-31*, cita p. 3.

tas anuas nombraron este territorio como la residencia de Cinaloa, y a partir de 1592 se reportó la misión de Guadiana y fue en esa sección donde se informó sobre la nación tepehuana.[14]

La labor misionera. Conocer, entender para evangelizar

Las acciones de los jesuitas debieron empezar desde lo más esencial para poder comunicarse con los nuevos prospectos, entender su lengua y sólo a partir de ello lograr hacer que comprendieran los preceptos de la religión cristiana. El reto fue mayúsculo al tener que enfrentarse a diferentes lenguas, como las de los tehuecos, zuaques, guazaves, tepehuanos por mencionar sólo algunas de las naciones a las que había de cristianizar. Pese a tan gran obstáculo, las acciones para la cristianización de estos pueblos se inició. Los resultados de la catequización no fueron inmediatos, las razones:

> En lo que aora estamos occupados es en confesar a los de la tierra cuias lenguas entendemos. El primer año [Los primeros misioneros jesuitas llegaron a Sinaloa en julio de 1591] no se hizo por falta de lengua. La segunda cuaresma [La cuaresma de 1592 fue desde el 11 de febrero al 28 de marzo] tanpoco, por muchas raçones que se ofrecieron y, entre ellas, no era la de menos fuerça parecernos que no tenia esta buena gente más entendimiento que lo que tenia de edad christiana, que era año y medio, aunque siempre se han confesado los más ladinos. En este tercer año, les propusimos la obligación que tenian de hazerlo todos, por parecernos que ia tenían más capacidad. A sido nuestro Señor servido que salga bien, porque an acudido mui de voluntad a ello.[15]

[14] De hecho a veces la mencionan como misión, en otras como residencia, usando estos términos como sinónimos, sin dar mayor explicación de tales denominaciones.

[15] "Anua de la Provincia de Nueva España del año 1594. México 1 de noviembre 1595" [cit.: "Anua […] de 1594"], en *Mon. Mex.* V, 1973, pp. 387-461, § 134, p. 437.

El trabajo de los padres jesuitas fue minucioso tratando de asegurar que los indios comprendieran la religión cristiana, que se comprometieran con ella, lo cual implicaba un cambio en su forma de vida, pues tenían que aceptar las costumbres y reglas de la cultura europea, lo cual fue un proceso lento, con sus altibajos. Lo que se debiera de considerar es que a pesar de su intención de cristianizar a cada uno de los pueblos de la región y ofrecer resultados a sus superiores en España y en la Compañía, no consideraron impartir el bautismo, ni otros sacramentos como el matrimonio y la confesión, sin que los indios tuvieran un conocimiento de los preceptos cristianos. De ahí esa espera de hasta dos años antes de realizar los primeros bautizos. Los obstáculos eran diversos, no sólo la diversidad de lenguas como se ha mencionado.

Los lugares en donde vivían estos pueblos de la provincia eran por demás agrestes, sin ninguno tipo de resguardo para los padres o españoles laicos, poco o nada acostumbrados a vivir entre "arcabucos, breñas y árboles silvestres". El padre Perez de Ribas contaba como en tiempo de inundaciones los indios tendían ramas entrelazadas en las copas de los árboles, de forma tal que podían permanecer en ellas mientras durará la inundación, con tal ingenio que lograban incluso prender fuego sin tocar tierra.[16] Una respuesta a las condiciones, quizá nunca pensada por los padres o cualquier otro europeo. Pero más allá del ingenio, habría que enseñarles a vivir "civilizadamente", esto es, de acuerdo a las normas de los colonizadores. Situaciones como esta, entre otras conocidas, se vivieron al realizar la labor misionera. Estos obstáculos para los padres jesuitas eran tan solo parte de la vida cotidiana de los pueblos del septentrión novohispano y si se quería cristianizarlos había que llegar hasta ellos, incluso a pesar de tener que caminar por horas de un pueblo a otro. Esa presencia entre los tepehuanes y demás pueblos fue un factor importante en la cristianización, para la consolidación de las

[16] Perez de Ribas, *Historia*, 1645, Libro i, Cap. 1, p. 3.

misiones y en la formación de una nueva comunidad social religiosamente cohesionada. Y durante los primeros años, los jesuitas asignados para realizar tal adoctrinamiento eran pocos. En la primera etapa de esta provincia entre los primeros pueblos donde se empezó tal labor sobresalió el trabajo del padre Gonzalo de Tapia, quien empezó a tener buenos resultados, lo cual lo convenció de la buena disposición de estas poblaciones, dando poca importancia a quienes entre ellos no estaban de acuerdo con tales cambios; esa confianza creó las condiciones para su atroz asesinato.[17] En el caso de los tepehuanes, en 1594 se asignó a los padres Juan Agustín de Espinosa y Gerónimo Ramírez para ocuparse de una residencia en Durango a partir de la cual se iría consolidando el adoctrinamiento de esos pueblos tepehuanes del lado occidental de la sierra.[18]

Uno de los primeros lugares donde llegaron los padres fue la estancia llamada La Sauceda, donde el padre Gerónimo Ramírez fue asignado para atender a la población nativa, mientras que el padre Juan Agustín debió administrar a los españoles que vivían en el área.[19] Es importante no olvidar que la colonización de esta región no sólo fue por el interés de la conservación del territorio de la Corona española y la difusión de la fe. La zona también fue explorada buscando metales, por españoles mineros que pronto hicieron su aparición en la región. Y por ello, estos colonos hispanos presionaban para que se tuviera control sobre la población nativa que por obvias razones no aceptó su desplazamiento de los

[17] "Anua […] de 1594", en *Mon. Mex.* V, 1973, §§ 89-90, p. 422; §§ 148-154, pp. 443-446.

[18] La labor misionera entre las naciones de esta provincia de Cinaloa, de la cual después se definiría una parte de ella como de Guadiana, estuvo en sus primeros años a cargo de la orden franciscana, que permaneció realizando sus labores en una zona más pequeña después de la real orden de Felipe II asignando a los padres de la Compañía de Jesús para cristianizar esta parte de la frontera septentrional novohispana. PUNZO DÍAZ, "Los tepehuanes", 2013, pp. 464-466.

[19] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, 1645, Libro X, Cap. 2, p. 575.

lugares designados para dicha actividad minera y, menos aún, ser integrados como trabajadores en estos lugares.

Los naturales de estas regiones, a pesar de ser apreciados por los europeos como rústicos y salvajes, habían logrado vivir de manera equilibrada, a juzgar por la cantidad de elementos en los diferentes pueblos, tal vez nunca congregados en una única sede, pero al parecer sabedores de pertenecer a una nación, y las diferencias con otras que residían en todo este territorio. Varios son los autores que coinciden en la idea de que para poder vivir en la zona con una agricultura incipiente y algo de la caza y mayoritariamente de la pesca y recolección, debían ser pocos para tener lo suficiente. Como antes se ha mencionado, destacaban entre los frutos que comían el maíz, frijol, nopal, melones, calabazas –a éstas últimas las cocían o asaban y hacían con ellas una especie de tasajo–, los mismos que secos al sol se conservaban por mucho tiempo, además de otros frutos silvestres los cuales no debieron ser conocidos por los jesuitas, al mencionarlos tan sólo como silvestres. Entre los objetos de caza estaban los venados, conejos, y algunas aves.[20]

En cuanto a las bebidas se dice que las elaboraban de diferentes maneras,

> Unas veces hechan massa o harina de maíz en el agua, de que se hace una bebida fresca. Hacen, también, vino del mismo maíz y, a veces, tienen borracheras muy solemnes.[21]

Se dice además que del mezcal hacían vino de miel y vinagre. El padre Perez de Ribas indicaba que el vino se hacía de varias plantas como tunas o pitahayas, otras veces de algarrobillas de mezquite. Así pareciera no muy variado el menú, para las dos comidas que realizaban en el día; sin embargo estas naciones se mantenían y su número no debió ser tan exiguo

[20] Ibídem, Libro I, Cap. 2, pp. 6-7.
[21] "Anua […] de 1593", en *Mon. Mex.* V, 1973, § 145, p. 89.

en tanto requirió de la atención de los jesuitas y mineros para integrarlos en el proceso de cristianización, del cambio en sus formas de vida, más parecidas a la usanza europea, proceso que llevó un largo tiempo.

Además de La Sauceda, otro de los sitios de asentamiento para la evangelización de los tepehuanes fue Santiago Papasquiaro, en donde se practicó de manera más amplia la estrategia que aplicaron con el apoyo de los tarascos y mexicas, a los cuales llevaron a esta región con la finalidad de que funcionaran como un referente y enseñaran a los pueblos de la provincia a cultivar, entre otras labores. Cómo ejemplo de lo anterior, se dio el caso de la construcción de acequias y surcos, entre otras tareas para sembrar. Berrojalbiz cita un expediente de las Reales Cajas de Durango donde se menciona que los españoles llevaban indios del centro de Nueva España con dicho objetivo. En ese documento se relata que

> se pagó a 20 indios naborías gañanes para hacer milpas por un año […] se ocuparon en hacer milpas y romper tierras y habrir acequias a los yndios tepehuanes que se van reduciendo de paz en el Valle de Santiago Papasquiero y rio de los Aorcados.[22]

En este caso fueron españoles particulares los que estaban propiciando la enseñanza de las estrategias del cultivo evidentemente con el interés de que después los tepehuanes fueran capaces de incorporarse a las tareas de haciendas o de apoyo a los reales mineros de su propiedad. Pero, al final, era parte de la labor de cristianizar, de transformar el espacio y a los habitantes de la región.

En estos primeros años de la enseñanza de la verdadera religión de los españoles, a pesar de la idea contundente de terminar con las idolatrías, la cotidianidad y ciertas circunstancias permitieron la convivencia con algunas costumbres de los tepehuanes que simplemente eran parte de su actuar de cada día, y por ello difíciles de eliminar. Es el caso del clima

[22] BERROJALBIZ, "Los tepehuanes", 2013, p. 441.

del lugar con sus dos tiempos bien definidos de calor y de frío, en el primero de ellos la mayoría iba desnuda, sin necesidad de cubrirse en el caso de los hombres y las mujeres envueltas "de medio cuerpo abajo" con mantas de algodón y pitas que ellas mismas tejían u otras con faldellines de gamuza de venado. En el tiempo frío se cubrían con las dichas mantas.[23] Incluso cuando construían sus casas, en tiempo de calor estaban destinadas más para guardar semillas, maíz y hacer sombra, que para dormir. Esto sólo sucedía en el tiempo de frío, cuando dormían en el interior, a veces haciendo lumbre en medio de la habitación para tener más abrigo.[24] Así, la desnudez era algo más que comodidad por el mismo clima de la región que suele alcanzar altos niveles en su temperatura, sin que ello tuviera que ver con cuestiones religiosas o rituales, de ahí que no debió resultar fácil vestir a quien no está acostumbrado y además teniendo que soportar altas temperaturas, como son las del norte mexicano.

En cierta ocasión, durante alguna de las reuniones hechas por el padre Gonzalo de Tapia en el pueblo de Bacoboravito con el fin de congregar a indios de varios pueblos, auxiliado por otros indios ya catequizados, logró reunir una buena cantidad de los aún no convertidos. Cuando una intensa lluvia se precipitó sobre el lugar, no hubo suficiente espacio para que todos se guarecieran, lo que provocó que los indios

> no teniendo dónde recogerse, porque avían los huéspedes ocupado las posadas, se salieron al campo y començaron a cantar y bailar desnudos, como de ordinario andan, y así pasaron alegremente la triste noche.[25]

Debido a las circunstancias el padre a cargo no objetó los cantos, ni los bailes, ni la desnudez. Después de todo, si estaban reunidos tantos indios en el lugar era para realizar una

[23] PÉREZ DE RIBAS, *Historia*, 1645, Libro I, Cap. 4, p. 12
[24] "Anua […] de 1593", en *Mon. Mex.* V, 1973, § 144, p. 89.
[25] "Anua […] de 1594", en *Mon. Mex.* V, 1973, § 141, p. 440.

ceremonia de bautismos a la cual habían aceptado ir por invitación y pacíficamente. Además de que no había sitio donde refugiarse, de cualquier forma se hubieran mojado.

Los tepehuanes y otros pueblos vecinos tenían entre sus costumbres practicar ciertos juegos, como competencias, "correr el palo", o como "cañuelas" parecido a los dados. El primero de ellos consistía en retar a un grupo opositor. Consistía en correr arrojando con el pie un palo, al aventarlo se buscaba alejarlo lo más posible, y se debía, después de un recorrido, arribar al lugar de inicio, los que llegaban primero ganaban y se obtenían lo colocado como premios, que iban desde mantas, plumas, joyas, cuentas y cualquier otro objeto que consideraran con valor.[26] A veces los grupos derrotados perdían todo cuanto llevaban y se iban "con mucha paz desnudos a sus casas, sin que aya entre ellos palabras de enojo y pesadumbre". He aquí otro momento en que la desnudez se hace presente, sin mayor agravio para ellos. De acuerdo con la carta anua consultada, el juego en tiempo de calor era entre miembros de un mismo pueblo, en tiempo de frío se desafiaba a otro pueblo para "correr el palo". La dinámica era la misma, quien llegaba primero se llevaba los premios.[27] Sólo que correr, patear y buscar el palo que era pesado y de un palmo de largo, con bajas temperaturas, debió incrementar el desafío. La descripción de este juego permite apreciar que los padres de la Compañía de Jesús se fueron compenetrando en las actividades diarias de estos pueblos y, como he señalado, este conocimiento de las formas de socialización y organización permitiría a los jesuitas poder comprender las ideas, valores y comportamiento de estas poblaciones. Lo cual les daría un

[26] "Anua de la Provincia de la Nueva España del año de 1591. Puebla de los Ángeles 12 de abril de 1592", en *Monumenta Mexicana IV (1590-1592)*, [en adelante *Mon. Mex.* IV, 1971], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 104, Monumenta Missionum Societatis Iesu , vol. XXIX, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1971, doc. 88, pp. 302-356, cita en § 138, p. 351.

[27] "Anua […] de 1593", en *Mon. Mex.* V, 1973, § 150, p. 91.

apoyo en el momento de transmitirles su propuesta sobre la religión y los valores cristianos.

En ese mismo sentido, es posible, por medio de algunas de las descripciones de los padres jesuitas apreciar ideas sobre el comportamiento de los integrantes de estos pueblos, así, por ejemplo, las condiciones de las mujeres y su rol en la conformación de una familia. Por ejemplo, en el caso de acordar una petición para establecer una pareja, se consultaba con la madre, y sólo se accedía si había acuerdo de ambas partes. Previo a ello, se tenía el cuidado de mantener la castidad de la joven antes de que se estableciera dicha relación de pareja, lo cual tenía cierta similitud con la mujer doncella entre los cristianos. Así también, aunque entre estos pueblos el hombre podía tener varias esposas, estaba obligado a proveer a cada una de ellas lugar de habitación y comida y éstas a dar gusto sólo a su pareja. Las mujeres que no lo hacían perdían el apoyo de su esposo y eran mal vistas por la comunidad, es decir, se podría hablar de que no aceptaban lo que sería considerado por la moral católica un adulterio.[28] Estos son algunas similitudes que encontraron los padres de la Compañía de las relaciones entre las parejas nativas en la provincia de Cinaloa. Hay de hecho una mención a un hombre que prefería tener roles femeninos y no como los otros hombres. Al ser detectado un caso en el pueblo, se decidió que él no tomara más arco ni flecha y andaría vestido como mujer; esto, al ser conocido por los padres, hizo que lo señalaran como responsable de un posible pecado nefando. Aunque sólo fue un caso detectado, los padres buscaron insistentemente a tal individuo y nunca lo localizaron.[29] Finalmente, hablando de vínculos familiares, en esta misma carta anua se narra sobre lo que serían las tradiciones al realizarse un matrimonio, con el intercambio de objetos y de ciertos compromisos entre las familias de los contrayentes. Obvia

[28] "Anua […] de 1593", en *Mon. Mex.* V, 1973, §§ 151-152, pp. 91-92.
[29] Ibídem, § 153, p. 92.

es la atención en estos asuntos, para "corregir" aquello que transgrediera los mandamientos de la religión cristiana y así avanzar en la evangelización-cristianización de estas naciones del septentrión novohispano.

Un elemento más que se ha destacado como importante en la labor misional es el gusto por la música, por los cánticos,

> Son grandemente estos yndios amigos de música y no es poco zebo para que acudan a la doctrina todos, aun los muy viejos, el cantarle la letanía y algunos otros villancicos, aunque sea en lengua española, y las cuatro orasiones en su lengua, y ellos a solas en sus cassas cantando las letanías y orasiones.[30]

Otra de las actividades cotidianas de estos pueblos fue pintarse la cara y colgarse algunas piedras y dijes. Se colocaban tocados y se adornaban con plumería. Elaboraban su ropa de algodón, de la cual como se ha dicho se ocupaban las mujeres y sobre todo en tiempo de frío. En relación con sus atuendos el cabello largo era importante, tanto hombres como mujeres lo tenían así; ellas lo lucían "colgado" y ellos lo "trensaban" y acomodaban incluyendo plumas de diversos pájaros, realizando tocados.[31] Estas costumbres se fueron limitando, los hombres previos a recibir el bautismo debían cortarse los cabellos lo cual implicaba un gran sacrificio.[32] Así es como estas costumbres terminaban vinculándose con la religión y por tanto empezaban a cambiar, a transformar la cultura autóctona de la región.

Las acciones mencionadas son parte del trabajo que realizaron padres de la Compañía en diferentes localidades donde se encontraban miembros de las naciones que habitaban en la provincia de Cinaloa, y entre ellos los tepehuanes que se localizaban en una larga franja territorial. Como antes se ha señalado, los jesuitas no daban los sacramentos hasta que los conversos no habían aprendido los preceptos fundamentales

[30] Ibídem, § 160, p. 94.
[31] Ibídem, § 146, p. 89.
[32] "Anua […] de 1594", en *Mon. Mex.* V, 1973, § 141, p. 440.

del catolicismo. Una vez instruidos los indios en dichos principios básicos por los jesuitas, las festividades y ceremonias religiosas se empezaron a dar de manera regular. En los reportes que se dan en los informes registrados en las cartas anuas entre otros documentos, se narran aquellas liturgias más importantes del calendario como la Semana Santa y la Natividad, donde participaban personas de diferentes poblados que se trasladaban con el único objetivo de estar presentes en la misa y demás actividades de la festividad. Fue el caso de la llegada del padre Gerónimo Ramírez a La Sauceda, él arribo en la Pascua del Espíritu Santo, entonces se celebraba también el aniversario de la llegada a este sitio

> […] la fiesta del Santísimo Sacramento se celebrò con toda la solemnidad possible en aquel paramo, y entre los demás para alegrar la procession, los indios de diuersas tierras, y Naciones que auian concurrido, salieron con siete dançaș, y muestras de alegría. Esta quisieron también imitar los tepehuanes Gentiles; y con la inuención harto significativa del estado de sus almas, que fue cubriendo sus cuerpos con vn genero de yerva a manera de lana, y con hastas de venado en las manos, y en fin como fieras de monte, ꝙ atraía ya la ley de Christo nuestro Señor, a que començauan à aficionarse estos barbaros.[33]

Además de ejemplos como el anterior, los informes sobre las hazañas evangelizadoras dan ejemplos de personas particulares que aceptaban la conversión e invitaban a los demás a escuchar y atender lo que los padres les estaban enseñando. Fue el caso de una mujer que en la víspera de la fiesta del triunfo de la Santa Cruz, arengó a los que estaban presentes en una ceremonia a atender lo dicho por el Padre Gerónimo,

> No os enogeis conmigo porque os hablo con tanta libertad, que aunque soy vna pobre mujer, tendré pecho, y coraçō para obedecer al Padre y sere la primera que lo haga entre los demás.[34]

[33] PEREZ DE RIBAS, *Historia*, 1645, Libro X, Cap. 2, p. 576.
[34] Ibídem, Libro X, Cap. 3, p. 580.

De esta forma, de poblado en poblado, se fueron sumando a la nueva religión diferentes integrantes de las naciones de la región y entre ellos, los tepehuanes. Los jesuitas daban cuenta del incremento de congregados y bautizados, teniendo buenos resultados con estas conversiones. En los últimos años del siglo, entre 1594 y 1600, la se fue consolidando, las principales misiones eran La Sauceda, en 1597 se fundó en el valle de Santiago la primera misión tepehuana en los valles orientales, Santiago Papasquiaro y un año después la de Guanaceri.[35] Así, con ciertos obstáculos, el trabajo de cristianización iba avanzando.

Resistencias a la cristianización

Entre las primeras impresiones que tuvieron los padres sobre la región y sus habitantes se destacaban elementos favorables. Con respecto a la salud, en la carta anua de 1591 se decía que

> La tierra es muy alegre, abundante en aguas y muy sana de suelo y cielo […] y a esta causa, según entiendo viven todos saníssimos. No he visto, hasta agora, sino un indio enfermo. Son rarísimos los ciegos y contrechos; plegue a Dios no lo sean en el alma.[36]

Para mala fortuna de los pueblos del norte novohispano, la llegada de los españoles implicó la difusión de patógenos que años más adelante serían una de las principales causas de muerte de cientos de ellos, como desde décadas antes venía sucediendo con los pueblos nativos del centro de Nueva España. Las epidemias tomaron por sorpresa tanto a los indios como a los padres.

Como se ha comentado previamente, durante los primeros años del proceso de conocimiento de los pueblos y sus lenguas hizo más lenta su evangelización, los padres jesuitas pretendían estar seguros de que aquellos que recibían los

[35] Genotte, "La evangelización", 2006, pp. 131-132.
[36] "Anua […] de 1591", en *Mon. Mex.* iv, 1971, § 143, p. 353.

sacramentos lo hacían conociendo, entendiendo lo que estaban haciendo y su compromiso con su nueva fe. Por eso podían tener certeza de quienes estaban con ellos, estaban bien con Dios. Tal vez por ello, las epidemias causaron además de muerte, consternación y dudas entre los jesuitas y los indios.

> Después de averse baptizado mucha gente y andando la cossa muy en ferbor, fue el Señor servido, por sus juicios secretos, embiar una enfermedad y peste tan grande que llevó, con ella, para sí muchos de los baptizados. Era esta enfermedad tal que, tras de resíssimas calenturas que los sacaban de juicio y aun de sus cassas, si no tenían qüenta con ellos, y los hacía yr a los ríos a bañarse y a los montes a resfrescarse, y algunos se quedaban allá y remanesían comidos de lobos, cubríanse, de pies a cabeça, de podre con un holor bien malo; y, dentro de pocos días, acababan aunque fuessen muy robustos. A otros se les enchían de gusanos las llagas y, assí, morían comidos dellos.[37]

La respuesta ante la enfermedad y la imposibilidad de contenerla, de saber cómo combatirla dio como resultado que los sobrevivientes huyeran y

> […] desamparaban las poblaciones y se yban a los montes y sementeras. Fue necesario que sesascen las doctrinas y cathesismo y casi no se oya otra cossa sino boces y llantos por los hijos difuntos que, como los aman tiernamente, los lloran vien a la larga.[38]

El impacto se pudo apreciar no sólo por la pérdida de familiares y vecinos, sino como se desquiciaron las poblaciones en su conjunto, la ardua labor de congregar a los indios en las misiones, en las nuevas villas, dio pasos atrás. Habría que remontar, iniciar en algunos casos o continuar con la labor de cristianización de los pueblos tepehuanes y vecinos, habría que esperar a que las largas cabelleras volvieran a crecer. Pues después de la epidemia

[37] "Anua […] de 1593", en *Mon. Mex.* V, 1973, § 177, p. 99.
[38] Ibídem, § 178, p. 99.

> […] casi no se veía muger que no estuviesse trasquilada ni hombre que no ubiesse dexado las trenças de los cabellos y pretinas, que todo es señal de luto y tristeça.[39]

Una reacción más drástica fue el hecho recurrente del incendio de iglesias para terminar con los espacios dedicados a la oración y las nuevas actividades de la religión cristiana. Era ella una de las principales estrategias para terminar con los padres jesuitas, su religión y la forma de vida que estaban imponiendo a estos pueblos. Narra Perez de Ribas en su crónica como lo hacían "por medio de hechizeros, para persuadir a los pueblos q^{e} se levātē, abrasen las Iglesias, y se vueluā a los montes y viuā a sus anchuras".[40] La cita destaca no sólo la oposición a los lugares santos de los religiosos europeos sino a sus pretensiones de concentrarlos, de reducirlos en un lugar específico y no dispersos como acostumbraban hacerlo.

Aunado a estas circunstancias, se venían sumando la inconformidad que generaba que los españoles iban entrando a las tierras, espacios de los tepehuanes. Ello en busca de vetas, creando minas y estancias de ganado. Esto ocasionaba un punto más para el desplazamiento de la nación tepehuana que veía con cierto recelo tal presencia a costa de los viejos territorios donde siempre habían vivido. Sumándose a esto, la propia incorporación de ellos en estas las labores de minas donde iban más bien obligados que por voluntad propia, bien sabemos que la mina siempre resultó ingrata con quienes laboraban en ella, por el cansancio, exceso de trabajo, enfermedades y maltratos, padecimiento de enfermedades relacionadas con este oficio. La presencia de españoles religiosos y mineros y de quienes los acompañaban iba ganando espacios a costa de los pueblos nativos de la zona.

[39] Ibídem, p. 100.
[40] Perez de Ribas, *Historia*, Libro i, Cap. 5, 1645, p. 17.

Perez de Rivas en su crónica de la cual se nutre mucho este trabajo, mencionaba que los pueblos del norte novohispano eran gentes sin dios alguno, tan sólo con algunos hechiceros que los confundían con supersticiones, adorando a piedras a las cuales les atribuían poderes para sanar o hechizar a quien se necesitara. Tal vez la simplicidad de estas naciones frente a dios u otras divinidades, facilitó la evangelización. Después de todo, cuando los padres jesuitas "enfrentaban" a los ídolos tirándolos, pateándolos, quemándolos, no tuvieron confrontaciones al hacerlo, la mayor respuesta que llegaron a tener fue un viento fuerte que llegó a tirar algunas cosas, y la amenaza de que habría una respuesta atroz, que evidentemente no llegó. Así, los tepehuanes y demás población de la vieja provincia de Cinaloa, ya entonces conocida como de la Nueva Vizcaya, tendrían nuevas figuras, ahora cristianas, a las cuales adorar y pedir su apoyo y protección.

También en estas cartas anuas se puede apreciar que, si bien entre estas naciones llegaban a haber enfrentamientos, en general se vivía conveniente, y creo que una prueba de ello es el crecimiento poblacional y tal vez la diversidad de naciones en la región. Pero más allá de esto, tales pueblos se convirtieron en un obstáculo para el avance del dominio español en la frontera septentrional y para el descubrimiento y explotación de minerales, de plata principalmente. El objetivo estaba marcado, habría que cristianizar a estos pueblos para integrarlos a la sociedad occidental, al tiempo que se abrían nuevos horizontes hacia el septentrión del imperio.[41]

[41] El trabajo de Cramaussel, *Poblar la frontera*, es un estudio con un extraordinario trabajo de archivo que va mostrando la labor de la Corona, mineros y religiosos franciscanos y jesuitas por ir avanzando en el septentrión novohispano durante los siglos XVI y XVII, y las diversas vicisitudes a las que se enfrentaron, CRAMAUSSEL, Chantal, *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2006.

Los tepehuanes se fueron cristianizando, de hecho, en los últimos años del siglo XVI incluso colaboraron con los jesuitas cuando los acaxees se rebelaron. La principal razón de tal revuelta eran los maltratos que sufrían en las minas de Tapia de San Ándrés[42] y contra las imposiciones de los jesuitas y los otros españoles. En esos momentos, los tepehuanes estuvieron del lado de los jesuitas. Años más adelante la situación sería precisamente contraria. Pero esa ya es otra etapa, los primeros acercamientos y el conocimiento de los jesuitas de estos pueblos para su cristianización en la parte más fundamental para tal labor, estaba por concluir. Las misiones, reales mineros y presidios ya se habían instalado en estos territorios, y lo indómito y por conquistar, es decir la frontera, estaba avanzando aún más al norte.

CARTAS ANUAS

1591. "Anua de la Provincia de la Nueva España del año de 1591. Puebla de los Ángeles 12 de abril de 1592" [cit.: "Anua […] de 1591"], en *Monumenta Mexicana IV (1590-1592)*, [cit.: *Mon. Mex.* IV, 1971], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 104, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXIX, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1971, doc. 88, pp. 302-356.

1593. "Anua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de IHS del año de 1593. México 31 de marzo de 1593" [cit.: "Anua […] de 1593"], en *Monumenta Mexicana V (1592-1596)*, [cit.: *Mon. Mex.* V, 1973], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 106, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXI, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1973, doc. 20, pp. 49-105.

1594. "Anua de la Provincia de Nueva España del año 1594. México 1 de noviembre 1595" [cit.: "Anua […] de 1594"], en *Mon. Mex.* V, 1973, pp. 387-461.

[42] GENOTTE, "La evangelización", 2006, pp.139-140.

MONUMENTA Mexicana VI (1596-1599), [cit.: *Mon. Mex.* VI, 1976], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 114, Monumenta Missionum Societatis Iesu , vol. XXXVI, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1976.

BIBLIOGRAFÍA

BERROJALBIZ, Fernando, "Los tepehuanes (ódami u o´dam) prehispánicos. Los que llegaron del norte para quedarse", en RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Historia de Durango*, Tomo 1, 2013, pp. 428-459.

CRAMAUSSEL, Chantal, *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2006.

GENOTTE, Jean-François "La evangelización de los tepehuanes de los valles orientales de Durango (1596-1604)", en Chantal CRAMAUSSEL y Sara ORTELLI (coords.), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, El Colegio de Michoacán / Universidad Juárez del Estado de Durango, Colección Debates, Zamora, 2006, pp. 129-146.

HAUSBERGER, Bernd, "La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas en Sonora", en *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, El Colegio de México, México, 2015, pp. 92-94 (primera publicación: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 30, 1993, pp. 27-54).

PACHECO ROJAS, José de la Cruz, *Milenarismo tepehuán. Mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano*, Siglo Veintiuno Editores / Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2008.

PEREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los Trivmphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nueuo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de Iesvs en las Missiones de la Provincia de la Nueua España. Refierense assimismo las costvmbres, y supersticiones que usauan estas Gentes; sus pueblos, y temples: las vitorias que de algunas dellas alcançaron con las armas los Catolicos Españoles, cuando les obligaron à tomarlas: y las dichosas muertes de veinte Religiosos de la Compañía, que en varios pueblos, y a manos de varias Naciones, dieron sus vidas por la predicación del Santo Euangelio*, Alo[n]so de Paredes, Madrid, 1645.

PUNZO DÍAZ, José Luis, "Los tepehuanes del Valle de Guadiana en el Siglo XVI", en RODRÍGUEZ LÓPEZ, *Historia de Durango*, Tomo 1, 2013, pp. 460-475.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ma. Guadalupe (coord. general), *Historia de Durango*, Tomo 1, José Luis PUNZO DÍAZ y Marie-Areti HEURS (coords,), *Época Antigua*, Universidad Juárez del Estado de Durango, Instituto de Investigaciones Históricas de la UJED, México, 2013.

ZUBILLAGA S.I., Félix, "Introducción general", en *Mon. Mex.* VI, 1976, pp.1*-31*.

La creación de una espiritualidad tridentina. Las misiones interiores de la Compañía de Jesús en Nueva España, fines del siglo XVI-principios del siglo XVII

Guillermo Antonio NÁJERA NÁJERA
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Introducción

La historia de la Compañía de Jesús está íntimamente ligada a los procesos religiosos ocurridos en Europa durante la primera mitad del siglo XVI. La reforma protestante y la reforma católica fueron procesos que marcaron la fundación de ese instituto religioso en 1540. Ignacio de Loyola, el creador de la Compañía, pensó en la utilidad de dar a la Iglesia Católica un instituto que tuviera como bases la obediencia absoluta al papa y una forma de organización jerárquica, lo que permitiría luchar de mejor manera contra los herejes que abrazaban las nuevas denominaciones cristianas. A partir de la fecha de su fundación los jesuitas crecieron muy rápidamente, fundando casas y colegios en la península itálica, España y la mayoría de los países católicos, propiciando misiones en los reinos cuyas poblaciones se habían convertido al luteranismo o al calvinismo y entre infieles. Así, no fue extraño que una vez establecidos en el Viejo Continente, los jesuitas tomaran como siguiente destino los territorios americanos bajo el dominio de las coronas ibéricas, llegando al virreinato del Perú en 1569 y al de Nueva España en 1572. Su arribo a América se produjo en un contexto en el que la evangelización de los pueblos de las áreas centrales de alta cultura estaba prácticamente concluida, a decir de los religiosos de las órdenes mendicantes, y se comenzaban a producir los primeros conflictos entre los

miembros de la jerarquía diocesana y los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos por la posesión de la administración de los pueblos de indios. Por ello, los jesuitas tuvieron que buscar un sitio en una iglesia enfrentada y con una labor aún no claramente delimitada respecto al campo de acción al cual iban a ser dirigidos. Conforme la acción de los miembros de la Compañía de Jesús se fue concretando, su labor se centró en la educación y en las misiones en tierras de infieles.

No es extraño, entonces, que cuando hablamos de la historia de la Compañía de Jesús en los territorios de la Nueva España, generalmente se piensa en la relevancia que tuvieron en la educación con la fundación de una serie de colegios para atender a la población de origen español de distintos lugares del virreinato. También la investigación moderna se ha concentrado en la labor evangelizadora en las zonas fronterizas del noroeste novohispano, en los actuales estados mexicanos de Sinaloa, Durango, Coahuila, Chihuahua, Sonora, Baja California y Baja California Sur, así como en los de California y Arizona en Estados Unidos. Ambas facetas del trabajo jesuita a partir de su llegada a la capital novohispana han captado prácticamente toda la atención de los historiadores, en buena medida por la importancia que tuvieron en la forja de la sociedad novohispana y en el continuo avance de las fronteras españolas en el norte y las formas de relacionarse con los indios de esas regiones, muy distintos en cuanto a sus características económicas, sociales y culturales respecto a lo que se había encontrado en las regiones centrales de Nueva España. Su evangelización, en ese sentido, requirió un esfuerzo mayor y los jesuitas tuvieron éxitos y fracasos a lo largo del tiempo.

A pesar de la evidente relevancia de los temas anteriormente señalados, se ha pasado por alto otra de las actividades a las que se dedicaron los jesuitas en Nueva España, esto es, las denominadas misiones populares o entre fieles. Se denominaron así a las diversas labores realizadas por los jesuitas, en el caso novohispano, en las zonas de evangelización temprana, esto es en los centros urbanos y sus áreas circundantes

con la finalidad de afianzar el cristianismo, tanto entre los españoles, como con las castas, indios y negros. Para los jesuitas el desarrollar plenamente estas tareas se convirtió en una de sus principales ocupaciones, de tal manera que, de acuerdo a nuestra fuente principal, las cartas anuas, era un trabajo cotidiano que se efectuaba por los jesuitas residentes en cada una de las casas fundadas por la Compañía en sitios como la ciudad de México, Puebla, Oaxaca, Valladolid, Tepotzotlán y Guadalajara, y se referían a la celebración de misas, conferencias, implantación de cofradías, predicación en plazas públicas, hospitales y cárceles, así como el convencimiento a los fieles para que acudieran a las confesiones y comuniones celebradas en las iglesias de las casas jesuitas. El propósito de los miembros de la Compañía era reforzar los valores católicos y desterrar de los fieles cualquier práctica que fuera contraria a la ortodoxia impuesta por el Concilio de Trento.

Para hacer esta investigación, la fuente principal será un conjunto de escritos producidos por los jesuitas en Nueva España para dar cuenta de las actividades y de los avances logrados por la provincia, conocidas comúnmente como anuas o cartas anuas. Su elaboración era una obligación que tenían todas las provincias jesuitas para ofrecer informes detallados al general en Roma de los hechos más sobresalientes que ocurrían en las distintas fundaciones (casas, residencias, colegios o misiones) de cada una de las provincias erigidas por los jesuitas en las zonas en que estaban desarrollando su labor. Por lo mismo, estos documentos relataban las distintas facetas de la actividad de los ignacianos en cada territorio en el que se encontraban laborando, desde las casas y colegios que habían erigido, los avances obtenidos, las misiones en tierras de infieles donde fuera el caso y las labores cotidianas de los miembros de la Compañía, como también, las defunciones ocurridas en el lapso transcurrido entre una y otra carta. Así, a través de esta fuente es posible conocer los hechos considerados por

los superiores jesuitas de una provincia como los más sobresalientes y, en algunas ocasiones, para comprender los objetivos de algunas de las acciones realizadas por la orden.

Teniendo en cuenta lo anterior, el objetivo de este trabajo es mostrar cómo las misiones interiores comenzadas por los jesuitas en Nueva España forjaron un catolicismo que seguía, en términos generales, lo propuesto por dicho Concilio y que, por lo mismo, fueron los miembros de la Compañía de Jesús parte fundamental de la creación de ciertas prácticas muy relevantes en la vida novohispana. Para ello, se han tomado como periodo de observación las primeras décadas del trabajo de los jesuitas en Nueva España, esto es, aproximadamente entre 1580 y 1605. Estas fechas se relacionan con la disponibilidad que se tiene de cartas anuas publicadas en las colecciones documentales llamadas *Monumenta Mexicana*,[1] esfuerzo editorial hecho por los jesuitas en Roma. Los editores de los volúmenes editados fueron los historiadores jesuitas Félix Zubillaga, los tomos I a VII y Miguel Ángel Rodríguez el tomo VIII.

Las misiones populares en el mundo católico

Ya desde la publicación del libro de Jean Delumeau *El catolicismo: de Lutero a Voltaire* se había puesto atención a la importancia que había adquirido una nueva propuesta de adoctrinamiento para la población menos instruida en los aspectos fundamentales de la religión católica. Como parte de las nuevas políticas adoptadas a partir del Concilio de Trento

[1] Carmen Castañeda y Serge Gruzinski hicieron un análisis de los primeros siete volúmenes y de los documentos contenidos en ellos. Destacan la relevancia de algunos y ofrecen posibles temas de estudio basados en dicha recopilación. CASTAÑEDA GARCÍA, Carmen y Serge GRUZINSKI, "*Monumenta Mexicana*. Los documentos de la Compañía de Jesús en Nueva España. Siglo XVI", en *Historia Mexicana*, vol. XXVIII, no. 1 (109), julio-septiembre 1978, pp. 106-131, El Colegio de México, México.

los ministros debían atender, entre muchas otras cosas, el que los fieles supieran los aspectos básicos de la religión, así como imbuir en ellos las nuevas formas devocionales asociadas al catolicismo tridentino. Desde el punto de vista de este autor, la mayor parte del trabajo se centró en las zonas rurales, donde la falta de educación, una atención poco adecuada de los sacerdotes encargados de la administración espiritual y la permanencia de rituales y pensamientos que poco tenían que ver con la religión dominante, hacían de estos sitios lugares donde la superstición y rituales poco apegados al ideal católico eran comunes entre la población. Por ello, jesuitas y otras órdenes religiosas fueron las encargadas de educar, de acuerdo con las nuevas disposiciones del Concilio a los campesinos. Según Delumeau estas acciones fueron realizadas con mayor intensidad en Francia durante el siglo XVII, tratando de desterrar las prácticas que mezclaban lo tradicional y las supersticiones, mismas que eran vistas como rezagos para el verdadero catolicismo e introduciendo como una obligación el sacramento de la penitencia.[2]

Un segundo abordaje acerca de estos temas es el que desarrolló Louis Chatellier en su libro *The Religion of the Poor. Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c. 1500-c. 1800*. En este libro, que tiene un trasfondo geográfico más amplio respecto a la región estudiada por el autor anterior, el autor refuerza la idea central de Delumeau y hace ver que la preocupación por tener una feligresía mejor educada fue difundida más allá de la iglesia francesa. Según Chatellier esta preocupación era común en diversas diócesis, sobre todo en aquellas que tenían grandes zonas rurales dentro de su jurisdicción, pues existían informes de los párrocos acerca de prácticas arraigadas en las comunidades de rituales considerados por los eclesiásticos como supercherías. El autor señala la

[2] DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Colección Nueva Clío, La historia y sus problemas, 30 bis, Barcelona, 1973, pp. 122-145.

problemática a la que se enfrentó la iglesia por la necesidad de reforzar la labor educativa, misma que se había impulsado por el Concilio de Trento. ¿Quiénes debían ser los responsables de educar a los católicos? La respuesta era que debían ser los párrocos, sin embargo, estos actores no habían sido factores para el reforzamiento de los valores católicos, por lo que

> That was why the Popes and the bishops considered it useful to make up for this lack of zeal by sending missionaries into the towns and, especially, into the country districts. These missionaries stayed for eight days, fifteen days or a month in a certain place, where they instructed the people, prepared them for confession and communion, and tried to pacify quarrels and establish peace in the village before leaving for other places where they would perform the same task.[3]

Los estudios de Delumeau y de Chatellier enfatizan la participación de los obispos y de algunos sacerdotes en el impulso de las misiones populares, sobre todo por la falta de educación que tenía la feligresía en las zonas rurales de Europa durante los siglos XVI y XVII. Para ello, fueron importantes las labores realizadas por las nuevas corporaciones religiosas, entre ellos los jesuitas, y de algunas más antiguas, como los franciscanos. Esto significaba una mayor preocupación de una jerarquía mucho más atenta a las carencias espirituales de su feligresía, sobre todo por las disposiciones del Concilio de Trento que imponían a los diocesanos diversas obligaciones, entre ellas la residencia en la sede episcopal y las visitas a los territorios de su obispado. Por lo mismo, fue evidente para ellos la rusticidad del campesinado.

Más recientemente, en las últimas dos décadas se ha hecho en España una revisión cada vez más extensa de las distintas formas en que se llevaron a cabo estas misiones, aunque esto se ha hecho principalmente a través de artículos. Algo que es común entre los distintos autores que han

[3] CHATELLIER, Louis, *The Religion of the Poor. Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c. 1500-c. 1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. XI.

estudiado este tema es la queja acerca de la falta de interés que se ha mostrado por parte de los historiadores, a pesar de que este tipo de acciones llevadas a cabo por las órdenes religiosas mendicantes, los jesuitas y los capuchinos, en el caso de los territorios dominados por la monarquía hispana, deben ser vistas como un proceso fundamental para poder entender la unificación del catolicismo en dicho reino durante los siglos XVII y XVIII.[4] Así, por ejemplo, tratando de caracterizar a las misiones populares se ha señalado

> no se trataba sólo de catequizar, sino también de enfervorizar y desterrar abusos y pecados. A fines del XVI ya existía en España una notable actividad al respecto, si bien los años áureos de las misiones corresponden al XVII y primera mitad del XVIII.[5]

También, para resaltar lo ocurrido en dicho reino con las misiones, se ha señalado lo siguiente:

> Los misioneros fueron la "punta de lanza" de la Iglesia, desempeñando una importante labor a lo largo y ancho de la península. Se convirtieron en difusores de unas prácticas religiosas novedosas, pese a que respetaron ciertas representaciones y símbolos tradicionales, a los que quisieron dotar de nuevo sentido aunque en ocasiones realizaron concesiones, una circunstancia que dio a su mensaje un sesgo "popular". De este modo, el estudio de la documentación misional puede ofrecer una visión más ajustada de

[4] RICO CALLADO, Francisco Luis, "Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco", en *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, no. 21, 2003, pp. 189-210, Universidad de Alicante. Departamento de Historia Medieval, Historia Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas.

[5] GÓMEZ NAVARRO, Soledad, "Con la palabra y los gestos. Las misiones populares como instrumento de cristianización y recristianización en la España Moderna", en *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, no. 19, 2008, pp. 11-23, Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades (AECSH), Universidad de Córdoba, cita en p. 12.

> la difusión de ciertas devociones postridentinas y reevaluar la importancia de unas nuevas formas de asociacionismo religioso plasmadas en las congregaciones jesuitas.[6]

Los estudios sobre las misiones interiores en España se han centrado principalmente en la actuación de los jesuitas, aunque es sabido por los propios investigadores que hubo otras instituciones religiosas que tuvieron entre sus actividades este tipo de acciones, enfatizando la labor de los capuchinos. Otro punto en que se detienen los autores es que en los inicios de las misiones se hicieron en las parroquias rurales, para luego pasar a tener como foco las ciudades, tanto en Castilla, como en Aragón principalmente.[7] La idea es que las diversas actividades hechas durante el trabajo de los misioneros llevaran a los feligreses al arrepentimiento, la conversión hacia un modo de vida cristiano y el reforzamiento de la educación catequística, todo ello como un primer paso para la formación de una sociedad acorde a los principios dictados por la Iglesia.[8]

La mayoría de los estos artículos se han beneficiado de una serie de obras que fueron escritas en los siglos XVII y XVIII por los propios misioneros o por algunos de sus hermanos. Destacan los escritos realizados por Pedro Calatayud, José Caravantes, Miguel Ángel Pascual y Feliciano de Sevilla, mismos que dejaron constancia de los métodos que ocuparon en sus

[6] RICO CALLADO, Francisco Luis, "Las misiones populares y la difusión de las prácticas religiosas postridentinas en la España moderna", en *Obradoiro de Historia Moderna*, no. 13, 2004, pp. 101-125, Universidade de Santiago de Compostela, cita en p. 129.

[7] BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, "Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII", en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, no. 18, 1998, pp. 75-108, Universidad de Valladolid, cita en p. 77.

[8] GÓMEZ NAVARRO, "Con la palabra", 2008, p. 12; RICO CALLADO, Francisco Luis, "Espectáculo y religión en la España del Barroco: las misiones interiores", en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, no. 29, 2002, p. 315-339, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Granada, cita en p. 386.

trabajos misionales y se han mostrado como ricas fuentes de información. También se destaca la biografía de otro de los principales misioneros, el padre Gerónimo López, escrita por Martín de la Naja. Así, conocemos cuáles fueron las ideas que estaban detrás de la práctica de las misiones entre fieles y los métodos utilizados por quienes se embarcaban en estos procesos de cristianización de los que supuestamente ya eran católicos. Cabe recalcar, de acuerdo a estos manuales, la idea que estaba detrás de las misiones era la conversión de los fieles, pues los religiosos encargados de estas labores veían con malos ojos las prácticas y las formas de expresar la religión de los habitantes de los pueblos y ciudades, además de que había una preocupación constante por las faltas morales cometidas por las poblaciones. No es extraño que los misioneros hayan pensado sus actos como una recristianización de la feligresía de las distintas parroquias que visitaban, pues "en las misiones populares se perseguía el cambio y la mudanza de las costumbres, de las conductas y de las actitudes de los que ya pertenecían a la Iglesia".[9]

A pesar de que las misiones estudiadas en España tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII, hay antecedentes directos de actuaciones similares previas. El primer jesuita que comenzó con estas actividades fue Silvestro Landini, quien predicó en la península itálica y en Córcega a partir de 1547. Él fue el que implantó las que serían las bases de las misiones interiores: la relevancia de la predicación con el fin de alertar a los escuchas acerca del pecado y comunicarles la misericordia de Dios; al mismo tiempo, instruir a los sectores de la sociedad cada día y organizar cofradías para tratar de que estas agrupaciones mantuvieran los valores introducidos por el misionero. Estos primeros esfuerzos fueron oficializados como una de las facetas que tenían que cubrir los jesuitas mediante tres circulares y una Instrucción sobre

[9] RICO CALLADO, "Espectáculo y religión", 2002, pp. 364-365 y 382. BURRIEZA SÁNCHEZ, "Ciudades", 1998, p. 75.

misiones interiores enviadas por el general de la Compañía Claudio Acquaviva, quien en esos tres documentos ordenó

> que todo jesuita activo predique una misión al año, y la *Instrucción* es un resumen de objetivos y medios, fruto seguramente de la experiencia de los decenios anteriores.[10]

A partir de esos documentos, los jesuitas fueron consolidando una serie de métodos para conseguir los fines deseados en las misiones, hasta llegar al extremo del padre Pedro Calatayud, quien en su libro *Misiones y sermones. Arte y método con que las establece* propuso una serie de pasos para conseguir los mejores resultados, que provenían de uno de los misioneros jesuitas más conocidos a mediados del siglo XVIII.[11] De acuerdo a este autor y a algunos otros que escribieron con los mismos fines que Calatayud, las misiones debían estar compuestas por varios aspectos. Las confesiones, la implantación de devociones, la creación de congregaciones, las procesiones y los actos de "pacificación social" entrañaban lo central de las misiones, con el fin de cumplir el objetivo final,

> que el fiel asumiese profundamente comportamientos y reglas a través de la adopción de ciertos hábitos corporales y mentales que generaban en él un determinado estado emocional y cognoscitivo. De este modo, la repetición de ciertas fórmulas permitía desarraigar unos hábitos y asentar otros.[12]

A pesar de que se pudiera pensar que todas esas acciones ya estaban presentes en el ritual de la Iglesia católica, la diferencia era que en el caso de los misioneros se enfatizaban ciertos aspectos. Así, por ejemplo, la confesión que se buscaba se basaba en la conciencia de los pecados cometidos y en el arrepentimiento y no tanto en el temor a Dios, pero para lograr

[10] GÓMEZ NAVARRO, "Con la palabra", 2008, pp. 12-13.
[11] BURRIEZA SÁNCHEZ, "Ciudades", 1998, p. 78.
[12] RICO CALLADO, "Las misiones populares", 2004, p. 119.

eso era necesario que se hiciera un examen de conciencia a fondo y para lograrlo era importante crear un lazo personal con el creyente.[13] Algo similar sucedía con los intentos hechos por los jesuitas para que los fieles incorporaran nuevos tipos de devoción a sus prácticas rituales, la insistencia en la participación en las procesiones propuestas por los misioneros y en la creación de congregaciones en las villas y ciudades donde los religiosos realizaban su trabajo. Cada una de estas situaciones ya eran parte del ritual católico, sin embargo, existían importantes diferencias en la nueva implementación de los jesuitas. Un asunto de suma trascendencia entre los anteriores era la creación de congregaciones en las cuales se buscaría la participación activa de personas de todos los estratos sociales, con especial importancia de los grupos sociales dominantes, para que todos fueran influidos por su participación.[14] Por último, existía otro punto a considerar para los misioneros, el de la "pacificación social", entendida como la búsqueda de extinguir las enemistades y cualquier otro tipo de problema entre los habitantes de la ciudad o villa en la que se ubicaba la misión. Esto tenía un trasfondo de crear

> una convivencia asentada en unos presupuestos ideológicos que abundaban en el conformismo y el sometimiento a las autoridades tanto civiles como religiosas.[15]

Por último, uno de los aspectos que más se ha abordado en estos artículos ha sido el de los recursos de comunicación empleados por los misioneros con el fin de captar la atención de los feligreses y para obtener una conversión sincera de los participantes en estas misiones. Los investigadores que han abordado este tema han subrayado los métodos utilizados por

[13] Ibídem, p.120; RICO CALLADO, "Espectáculo y religión", 2002, pp. 382-383.
[14] RICO CALLADO, "Las misiones populares", 2004, pp.102-103; RICO CALLADO, "Espectáculo y religión", 2002, pp. 376-378.
[15] GÓMEZ NAVARRO, "Con la palabra", p. 20.

los misioneros, especialmente por los jesuitas, resaltando las formas espectaculares para lograr un efecto dramático entre los oyentes y obtener resultados positivos y duraderos en la conversión de los católicos.[16] Al final, el éxito de las misiones, según las propias medidas de quienes llevaban a cabo esos actos, se podía asegurar a través del acercamiento de los fieles a los sacramentos de la confesión y de la comunión, pues ello denotaba un convencimiento, al menos de momento, de una verdadera voluntad de cambio de quien se acercaba a esos sacramentos y se pensaba que ese era sólo el primer paso para convertir a los habitantes de las ciudades, los pueblos y el campo en verdaderos católicos.[17]

Todos estos avances que se han realizado para explicar el impacto de las labores de jesuitas, capuchinos, franciscanos, dominicos, redentoristas y padres de la congregación de San Vicente de Paul en territorio europeo han abierto una veta muy rica de investigación acerca de la historia de la Iglesia y de las labores que realizaban las distintas instituciones eclesiásticas en el centro del mundo católico de la época. La idea de Delumeau, de que en los siglos XVII y XVIII se produce una nueva cristianización se pone en discusión y, en buena medida, se busca confirmar a través de todos estos estudios que se han realizado hasta el momento.

Más cercano en términos geográficos y de situación histórica, se tiene un artículo para el caso de la provincia de Buenos Aires, durante las reformas borbónicas. Dado que para el momento en que se hace el estudio ya los jesuitas habían sido expulsados de las posesiones españolas, en este

[16] RICO CALLADO, "Espectáculo y religión", 2002, pp. 368-372; RICO CALLADO, "Las misiones interiores", 2003, p. 112; BURRIEZA SÁNCHEZ, "Ciudades", 1998, p. 82; GÓMEZ NAVARRO, "Con la palabra", 2008, p. 14-15.

[17] TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, "Misiones populares en el siglo XVII. Los jesuitas de la provincia de Castilla", en *Salmanticensis*, vol. 43, fasc. 3, 1996, pp. 412-438, Universidad Pontificia de Salamanca, referencia en pp. 436-438.

caso, las misiones se encargaron a franciscanos y mercedarios.[18] En este caso, los autores enfatizan la promoción hecha por las autoridades eclesiásticas y reales para que comenzaran estos procesos y que la población a la que iban dirigidas era principalmente la que vivía en las zonas rurales, debido a que en aquellas regiones existía una sociedad móvil, poco inclinada a vivir en armonía con las leyes y que se había caracterizado por tener escasa inclinación a acercarse a los sacramentos y a las formas de expresión religiosa impulsada por la Iglesia.[19] En este sentido, la visión que tenían los funcionarios reales y eclesiásticos acerca de las cualidades de la población que vivían en las zonas rurales de Buenos Aires era muy similar a la que, por ejemplo, tenían los obispos y clérigos franceses del siglo XVII sobre la feligresía del campo: ellos eran rústicos.

La situación para el caso de la investigación de lo ocurrido en México es diametralmente opuesta a la que se ha presentado para Francia y para España (países a los cuales se podía agregar también los estudios históricos sobre las misiones populares hechas en Italia), pues estas actividades de los miembros de la iglesia no han llamado la atención de los historiadores mexicanos. Uno de los pocos que ha abordado el asunto, aunque de manera muy sucinta, es David Brading, quien ha expuesto la labor misionera desarrollada por franciscanos y jesuitas en las zonas centrales del virreinato, destacando que

> Los cien años o más que transcurrieron desde el decenio de 1640 hasta el de 1750 fueron un periodo de renovación espiritual dentro de la Iglesia mexicana, en el cual las formas y el espíritu del

[18] BARRAL, María Elena y Roberto DI STEFANO, "Las "misiones interiores" en la campaña de Buenos Aires entre dos siglos: de los Borbones a Rosas", en *Hispania Sacra*, vol. LX, no. 122, julio-diciembre 2008, pp. 635-658, Instituto de Historia-Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, cita en p. 636.
[19] Ibídem, pp. 636 y 641.

> catolicismo barroco y postridentino echaron profundas raíces en la Nueva España.

Precisando posteriormente que para que ello ocurriera fue importante la realización de las misiones populares por los jesuitas y los franciscanos de los Colegios de Propaganda Fide.[20] Para la historia eclesiástica de Nueva España entre el siglo XVI y XVIII, fechas de máxima expansión de las actividades misioneras, existen pocas fuentes que se puedan utilizar para desarrollar una investigación con estas características, en primera instancia porque estas labores fueron emprendidas solamente por jesuitas y franciscanos y ellos poco se empeñaron en dejar constancia o indicaciones acerca de cómo se debía proceder en esas actividades. Por ello la importancia de que las cartas anuas puedan ser utilizadas en realizar un estudio de este tipo para un periodo tan temprano como fines del siglo XVI y principios del XVII.

Los jesuitas y la implantación del catolicismo tridentino en Nueva España

La Compañía de Jesús, institución fundada en la década de 1530 por Ignacio de Loyola, tuvo el objetivo de actuar en la evangelización de las poblaciones que nunca habían oído el mensaje de Cristo y para la educación de los grupos católicos, con el fin de reforzar su adhesión a su iglesia. Esto es así, pues como se ha afirmado:

> […] en el proyecto de su forma de vida, presentado por san Ignacio y sus primeros compañeros, al papa Paulo III, para la aprobación oficial del nuevo Instituto, se comprendía dentro del primer capítulo de los cinco que contenía el documento: que el fin de esta Compañía de Jesús es, ante todo: "procurar el provecho de las almas en la vida

[20] Brading, David, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 31 y 45-52.

y doctrina cristiana por medio del ministerio de la Palabra, los Ejercicios espirituales" y otros ministerios y obras de caridad.[21]

El momento del nacimiento de los jesuitas se enmarcó en una situación clave de la Iglesia católica, el del inicio de la Reforma que va a tener su culminación el Concilio de Trento. La coyuntura que llevó a la creación de este instituto por Ignacio de Loyola dio un carácter especial a los jesuitas, pues se convirtieron en el arma principal del catolicismo en su lucha contra las nuevas iglesias cristianas y para poder seguir ampliando los ámbitos en los cuales el catolicismo se convertiría en la única religión.

Así, los jesuitas comenzaron a enviar muy rápidamente misiones con distintos destinos. En principio se preocuparon por las regiones orientales con las que Portugal y España tenían contactos comerciales, principalmente la India, China y Japón, y casi al mismo tiempo llegaron los primeros miembros de la Compañía de Jesús a Brasil, siendo esta la primera misión en territorio americano fundada por los discípulos de Ignacio de Loyola. Las características de esta primera expansión –abocada a grupos humanos muy grandes y vista por los jesuitas como una misión para los mejores miembros de la Compañía– hicieron que una gran cantidad de recursos humanos se empeñaran en ella, y ha servido como explicación para entender la relativa tardanza de la llegada de los jesuitas a territorios españoles en América, principalmente a las áreas de mayor densidad de población en el siglo XVI, los virreinatos de Perú y de Nueva España.[22]

La historia de la Compañía de Jesús en Nueva España ha crecido, centrándose en una serie de aspectos de la labor de

[21] RUIZ JURADO, Manuel. "Espíritu misional de la Compañía de Jesús", en José de Jesús HERNÁNDEZ PALOMO, y Rodrigo MORENO JERIA (coords.), *La misión de los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005, pp. 17-42.
[22] SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, *Los jesuitas en América*, Mapfre, Madrid, 1992, pp. 18-19.

los jesuitas en el virreinato. Teniendo como punto de partida los documentos contenidos en diversos archivos mexicanos y europeos, así como en las crónicas hechas por los propios miembros de la Compañía, los historiadores han enfatizado algunos de los aspectos de la actividad jesuítica en las tierras septentrionales de América bajo el dominio español, como la educación y las misiones en el norte del virreinato. Sin embargo, para los propios jesuitas, de acuerdo a las anuas, la ocupación en las misiones interiores resultó ser una labor que requirió mucho esfuerzo y se destinaron a miembros de la Compañía que habitaban las diferentes fundaciones de las ciudades novohispanas.

Así, por ejemplo, se ha producido una creciente producción de investigaciones referentes a las misiones jesuitas en el norte del virreinato. No obstante lo anterior, de acuerdo con un análisis historiográfico reciente, en estos estudios "salvo contadas excepciones, predominan las miradas apologéticas, reproductoras de un discurso autocomplaciente y defensivo que tiene sus orígenes en la época colonial". En esta misma crítica, se resalta la falta de nuevos enfoques para tratar este tema de las misiones, pues hay escasa atención a los indígenas que fueron los sujetos a evangelizar y cuáles fueron sus reacciones ante la enseñanza del cristianismo; tampoco se ha vinculado el estudio de las misiones al de la expansión de los colonos en esos territorios y también se ha dejado de lado la relación entre las misiones jesuitas y los planes de expansión de la corona española en los territorios de la frontera norte de la Nueva España.[23]

[23] BERNABEU ALBERT, Salvador. "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en Salvador BERNABEU ALBERT (coord.), *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Colección Universos Americanos, 3, Sevilla, 2009, pp. 165-211, cita en pp. 170-171.

Los jesuitas también han sido conocidos por su labor educativa, con la erección de colegios en algunas de las principales ciudades novohispanas. Mariano Cuevas, Delfina López Sarrelangue y Pilar Gonzalbo, entre otros, se han destacado por estudiar a profundidad el tema de la educación impartida por los jesuitas. La Compañía, institución que ya en Europa había fundado una serie de colegios y era vista como vanguardista en el mundo católico en materia de enseñanza, también logró edificar una amplia red de colegios, lo cual produjo una compenetración con la sociedad criolla, cuyos hijos fueron las personas que ocuparon los puestos en dichas instituciones de enseñanza.[24]

La llegada de los jesuitas en 1572 a la capital del virreinato fue el inicio de una historia bastante exitosa en términos de la expansión territorial que alcanzaron, de la serie de fundaciones que hicieron y de las labores que desempeñaron. Sin embargo, su arribo resultó azaroso y tardado. Desde la época como obispo de Michoacán de Vasco de Quiroga (1537-1565) se hicieron las primeras gestiones ante el rey de España para que permitiera el paso de una misión de jesuitas. A pesar de la insistencia del obispo, sus intentos no fueron fructíferos y hubo que esperar todavía un tiempo más para que llegara la primera misión jesuita a Nueva España.[25]

Posteriormente, a partir de 1566, los jesuitas se hicieron cargo de tratar de evangelizar a los indios de la Florida, misma que resultó un fracaso por las extremas condiciones que tuvieron que soportar y por la hostilidad mostrada por diversos pueblos de la región, misma que desembocó en la muerte de ocho jesuitas a manos de uno de los caciques indios que en un principio se había mostrado propicio para auxiliar la labor

[24] FROST, Elsa Cecilia, "Los colegios jesuitas", en Pilar GONZALBO AIZPURU (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo II, Antonio RUBIAL GARCÍA (coord.), *La ciudad barroca*, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 307-334, referencia en pp. 307-310.
[25] ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, tomo 1, Imprenta de J. M. de Lara, México, 1841, pp. 44-45.

de los misioneros.[26] Alegre marca este intento de los jesuitas de evangelizar a los indios de Florida como un antecedente directo de la llegada de miembros de la Compañía de Jesús al virreinato de Nueva España, sobre todo porque la península se encontraba bajo la jurisdicción de dicho virreinato.

Conforme pasaba el tiempo y distintos sectores se daban cuenta del arribo de los jesuitas a otros sitios de América, como al virreinato de Perú, se comenzó a insistir en la necesidad y el provecho que haría que la Compañía se asentara en tierras novohispanas. De acuerdo al cronista jesuita Francisco Javier Alegre, las peticiones llegaron a la corte española de miembros tan prominentes de la sociedad como el inquisidor Pedro Moya de Contreras y el rico minero, ganadero y dueño de haciendas Alonso de Villaseca, entre otros notables habitantes de la ciudad de México.[27] Esto demuestra desde antes incluso de su llegada la relevancia que tuvo la relación de los jesuitas con los sectores más ricos e influyentes del virreinato.

Felipe II, ante la insistencia de los pobladores de Nueva España, instó a que el provincial jesuita de Castilla que eligiese a miembros de su provincia para que fundaran la misión en Nueva España. El general de la Compañía Francisco de Borja intervino y propuso:

> Para la misión de Nueva España he hecho elección de doce que su Majestad pide, y son estos. De la provincia de vuestra reverencia, el padre Pedro Sánchez, rector de Alcalá por provincial; el padre Eraso; el hermano Camargo en Plasencia, Martín González, portero de Alcalá, y Lope Navarro, residente en Toledo. De Castilla irán, el padre Fonseca, el padre Concha, el padre Andrés López, el hermano Bartolomé Larios, y un novicio teólogo. De Aragón, los hermanos Esteban Valenciano y Martín Montilla.[28]

No obstante, cinco de los jesuitas indicados como miembros de la primera misión de la Compañía a Nueva España no

[26] Ibídem, pp. 2-35.
[27] Citado en ibídem, pp. 45-46.
[28] Ibídem, p. 47.

pudieron continuar, por lo que Francisco de Borja nombró a ocho nuevos miembros. La misión tuvo que esperar algunos meses a que saliera una flota de Sevilla a América, por lo que mientras eso sucedía el superior decidió enviar a los jesuitas destinados a Nueva España a casas de la Compañía cercanas, en donde los jesuitas se encargaron de visitar cárceles y hospitales, así como de predicar, dejando un ejemplo de la labor cotidiana de los discípulos de Ignacio de Loyola.[29] Esto muestra hasta qué punto esta forma de predicación se había convertido ya en una de las maneras de enseñar las verdades del evangelio a los grupos menos atendidos y con mayores carencias respecto a la fe católica.

El recibimiento dado a los jesuitas en la capital del virreinato de la Nueva España incluyó a las autoridades más importantes, así como los principales dignatarios del arzobispado de México. La misión jesuita aceptó una ermita en la traza urbana de México como punto de partida de lo que sería su historia en Nueva España. A partir de su llegada, gracias a las labores que comenzaron a realizar, al prestigio que tenían desde antes de su llegada y que fue respaldada por su presencia y su forma de relacionarse permitieron a los jesuitas una primera expansión en los principales núcleos urbanos del virreinato durante los iniciales treinta y cinco años después de su llegada a las costas en Veracruz.

Así, las fundaciones jesuitas en Nueva España incluyeron al Colegio de San Pedro y San Pablo en la ciudad de México (1573), Pátzcuaro (1575), Valladolid (1578), Oaxaca (1574), Puebla (1578), Veracruz (1578), Guadalajara (1586), Huixquilucan (1579), Tepotzotlán (1582), Zacatecas (1590), Durango (1593).[30] Además, ya habían comenzado a avanzar en las tierras de misiones de la frontera norte de Nueva España en San Luis de la Paz (1589), Parras

[29] Ibídem, p. 49.
[30] SANTOS HERNÁNDEZ, *Los jesuitas*, 1992, pp. 26-48.

(1598), Tepehuanes (1600), Topía-San Andrés (1598), Sinaloa (1591), Tarahumara Baja (1607).[31]

Como se puede observar, las casas y colegios jesuitas en las regiones centrales de Nueva España se habían fundado en las ciudades más importantes económicamente hablando, forma de participación común para los espacios a los que arribaron los jesuitas en la América hispana, pues a diferencia de las órdenes mendicantes, los ignacianos hicieron de las urbes su ámbito principal, en buena medida atendiendo a las peticiones de los virreyes, obispos y otras autoridades para que atendieran las necesidades educativas de las élites urbanas y ayudaran en la administración de las ciudades.[32] Así como para la llegada a Nueva España había sido importante la actuación de Alonso de Villaseca, en el caso de la fundación del Colegio de Todos los Santos de Puebla tuvo como patrocinador el rico comerciante en grana cochinilla Melchor de Covarrubias, quien dio importantes contribuciones para la erección de dicho colegio.[33] Algo similar, aunque sin nombres claramente reconocidos, sucedió en San Luis Potosí y Zacatecas, lugares en los cuales los jesuitas recibieron apoyos importantes de comerciantes, mineros y hacendados para conseguir la fundación de sus colegios.[34] La idea de estos personajes relevantes de las distintas ciudades del virreinato era que los jesuitas fundaran un colegio para educar a la juventud de la esos lugares y su región circunvecina.

De esta forma, la creación de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España tuvo elementos similares a los que sucedieron en otros sitios. Se conjugaron para ello, el deseo de los jesuitas de llegar a nuevas tierras, las súplicas hechas por las autoridades civiles y religiosas del virreinato como una forma de contar con la posibilidad de acceder a la forma de

[31] Ibídem, pp. 208-214.
[32] ALCALÁ *et al.*, Luisa Elena, *Fundaciones jesuitas en Iberoamérica*, Fundación Iberdrola, Madrid, 2002, pp. 13-14.
[33] Ibídem, p. 301.
[34] Ibídem, pp. 345-346 y 350.

educación de los jesuitas y obtener un apoyo invaluable en la propagación de los valores católicos entre la población menos instruida; además, contaron con los recursos financieros y políticos de las élites económicas de la jurisdicción, tanto para obtener solares bien ubicados en las ciudades, como para recibir limosnas que podían consistir en limosnas en efectivo, como en especie, a través de legados y donaciones de bienes raíces, que se convertirían en base de sus posteriores desarrollos educativos y misioneros.

Conforme transcurría el tiempo, los jesuitas fueron ganando cada vez más prestigio entre las autoridades y la población del virreinato, principalmente por la dedicación dada por los miembros de la Compañía a las labores de educación, evangelización en las fronteras, pero también por las distintas acciones relacionadas a las misiones entre fieles, pues ello permitía reforzar los vínculos de los sectores menos educados con los valores impulsados por la Iglesia Católica.

Las cartas anuas como fuentes para estudiar las misiones entre fieles en Nueva España: una labor jesuita para reforzar los valores católicos

Después de la llegada de los primeros jesuitas a Nueva España, los seguidores de Ignacio de Loyola comenzaron a realizar las misiones entre fieles. Una de las ventajas que tiene el utilizar las cartas anuas es el hecho de que dan información puntual de las labores emprendidas por los jesuitas año tras año (con las excepciones de aquellos en que se han perdido esos documentos). Los propósitos de estos informes anuales tal como se ha expuesto en otro artículo son varios: en principio, cuando recién había sido erigida la Compañía de Jesús y sus miembros eran escasos, la finalidad de las cartas anuas fue mantener una forma de comunicación ininterrumpida entre los miembros del grupo más cercano a Ignacio de Loyola. Posteriormente, cuando la institución se fue haciendo más

compleja y fue abarcando espacios geográficamente cada vez más amplios, este tipo de documento se hizo para mantener informado al padre general de la Compañía de los éxitos y fracasos de los jesuitas. Además de los dos propósitos anteriormente descritos que eran de utilidad interna, para tener un mayor control de las provincias que se iban fundado alrededor del mundo, las cartas anuas tuvieron dos funciones más. Por un lado, a través de las narraciones presentadas por los provinciales se buscaba interesar a otros jesuitas para partir de sus casas europeas o de las zonas con mayor comodidad en América, como serían las provincias de México en su zona central o del Perú, hacia las zonas misioneras. Por otro, se buscaba atraer la buena voluntad de nuevos patrocinadores de las labores de los jesuitas o que los que ya eran bienhechores siguieran haciendo aportaciones o usaran sus influencias para beneficiar a la Compañía de Jesús en los lugares donde se tomaban las decisiones políticas y eclesiásticas.[35]

Cabe hacer mención de que como toda fuente y más las del periodo virreinal hechas por las instituciones religiosas, debe tomarse con el debido cuidado, pues finalmente las cartas anuas son una forma de promoción de las actividades de los jesuitas para ganar apoyos entre las autoridades, tanto entre las diversas instancias de la corona española, como de los superiores de la Compañía de Jesús en España y en la península itálica.

Pensando en esto, estos documentos permiten entender la relevancia que dieron los jesuitas a las denominadas, por los historiadores, misiones populares. Una de las principales características propias de lo que ocurrió en Nueva España a diferencia de las experiencias europeas, es que los jesuitas se

[35] SVRIZ WUCHERER, Pedro Miguel Omar, "Fuentes significativas para la reconstrucción de la historia colonial. Las Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1650-1652", en *XI Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia*, Universidad de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia, San Miguel de Tucumán, 2007, pp. 2-3.

concentraron en las ciudades habitadas por los distintos grupos sociales del virreinato, esto es, su labor no sólo fue dedicada a los españoles, sino también a los mestizos, indios y negros, lo que era una forma de adecuarse a la realidad novohispana, pues las misiones en el ámbito rural eran prácticamente imposibles de realizar por el dominio que tenían las órdenes mendicantes en los pueblos de indios, cabeceras de la mayor parte de las regiones rurales en el centro del virreinato. Desde la carta anua de 1582 se hace notorio este hecho, pues los principales aspectos relacionados a las misiones se refieren a las ciudades donde los jesuitas ya tenían fundadas casas o colegios, en este caso la ciudad de México, Puebla, Oaxaca, Pátzcuaro y Tepotzotlán, el único sitio en el que prácticamente no habitaban españoles, mestizos u otras castas entre las fundaciones hechas por la Compañía en el centro del virreinato.

¿Cuáles fueron las acciones que desarrollaron los jesuitas en esas misiones populares que implementaron en Nueva España? Desde las primeras cartas anuas que se pueden encontrar es claro que la principal forma de incidir en la población novohispana fue el de la predicación. Aunque en ninguna parte se habla acerca de la forma que tomaba esa práctica de los jesuitas en Nueva España, esto es, si los padres de la Compañía utilizaban alguna técnica teatral como las usadas en España, sí es claro que su acción iba más allá de los muros de las iglesias para hacer su predicación en las calles y en las plazas de las ciudades novohispanas. En la Anua de 1582 se exponía respecto al Colegio de la ciudad de México que:

> Las doctrinas se hazen con fructo, rematándolas con pláticas que en los portales y plaças de esta ciudad se hazen, donde es más copioso el número de oyentes, de toda suerte, que se juntan, por ser aquí todo el trato, del qual cesando, oyen con mucha aceptión a los nuestros, y hazen muchas limosnas, por esta vía, a los pobres. En quien predicando un Padre, un día que estava el mismo Christo, y levantando la cruz: Veis aquí (dize él), la vandera de

> nuestro capitán Jesús; quien quisiere militar debaxo della, benga a le dar obediencia en sus pobres.[36]

Las noticias de los jesuitas predicando a los fieles de distintas categorías sociales se vuelve un lugar común de los distintos años que atienden las cartas anuas. En la de 1591, por ejemplo, se señala que las fechas indicadas para proceder de esta manera eran los domingos y días de fiesta por la tarde, principalmente durante la cuaresma. En esas ocasiones se predicaba a españoles, indios y negros, pero lo más relevante desde el punto de vista del autor de la carta es que

> Fuera destos sermones, se va a predicar a las plaças, donde ellos [los indios] se juntan a vender y comprar, por ser grande el concurso de los que allí acuden. Házese esto con mucho fructo, el que se ha hechado bien de ver en la devoción con que acuden a confessar, y en el cuidado que ponen en la enmienda de sus vidas. En las borracheras y deshonestidades, que son los vicios más ordinarios entre ellos, se ha visto grande enmienda en los que freqüentan el trato de los nuestros, y no se contentan con mirar por sí, sino a los demás que ven caer, en estos vicios, los reprehenden y los persuaden se vengan a confessar con los nuestros.[37]

Así, lo que muestran los ejemplos dados es que una de las labores más importantes de los jesuitas en las misiones en las ciudades novohispanas fue salir de sus templos con el fin de atraer a la gente menos afecta a las cuestiones de la iglesia. La idea de los padres de la Compañía era que este

[36] "Carta Anua de la Provincia de Nueva España. México 17 abril 1582", en *MONUMENTA Mexicana* II *(1581-1585*) [en adelante *Mon. Mex.* II], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 84, Monumenta Missionum Societatis Iesu , vol. XV, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1959, doc. 34, pp. 71-89, cita § 11, pp. 76-77.

[37] "Anua de la Provincia de la Nueva España del año de 1591. Puebla de los Ángeles 12 de abril de 1592", en *Monumenta Mexicana IV (1590-1592)*, [en adelante *Mon. Mex.* IV], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 104, Monumenta Missionum Societatis Iesu , vol. XXIX, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1971, doc. 88, pp. 302-356, cita § 29, pp. 310-311.

tipo de personas consideraran sus faltas y se acercaran a la religión como la única manera de obtener el perdón de sus pecados. Para que esto surgiera efecto, el sermón debía ser efectivo y enfatizar en los castigos a los que serían acreedores de continuar con sus malas prácticas. Esto es evidente cuando se exponía que varios indios habían dejado atrás su principal vicio, el de la embriaguez, mismo que los llevaba a cometer otros pecados.

También en las denominadas anuas menores, esto es los informes dados por las distintas casas ubicadas en el territorio novohispano, se pueden encontrar noticias de estas misiones de predicación. Es interesante observar lo que señala, por ejemplo, la anua de Veracruz de 1585, sobre todo por la importancia del puesto y, por lo visto en ese documento, la mala administración que existía en la región. Para el encargado de redactar el informe, los jesuitas ubicados en Veracruz habían acudido a "lugares desiertos y desamparados", donde quienes habitaban esos lugares "viven como animales en el campo". Por lo mismo, los jesuitas se habían encargado no sólo de predicar, sino también de confesar a quienes así lo desearan y oficiar misas en aquellos lugares que muy rara vez podían tener un servicio en su pueblo. El resultado de los esfuerzos había sido que

> […] y con mucha parte no ay tanta ygnorancia como solía aver, y peccan con más remordimiento de conciencia; y en muchos se vee muy notable enmienda.[38]

En el mismo sentido, en la anua de 1583 se señalaba que en la residencia de Pátzcuaro se habían hecho distintas pláticas con el fin de poner orden en las formas en que se celebraban las fiestas religiosas de la localidad, mismas que de acuerdo a dicho documento habían dado origen a múltiples pecados, por lo que se volvió una necesidad la

[38] "Carta Anua de Veracruz [Enero 1585]", en *Mon. Mex.* II, 1959, doc. 155, pp. 454-457, cita en § 6, p. 457.

intervención de los jesuitas que buscaron persuadirlos de que debían de celebrar esos actos religiosos de acuerdo con las formas dispuestas por la iglesia, para dejar atrás todos los actos indecentes.[39]

Otro aspecto de las misiones de los jesuitas era el de la predicación en sitios donde se podía encontrar a personas desprotegidas y con una mala educación de carácter religioso o que necesitaban del auxilio espiritual de un padre de la Compañía por la situación por la que estaban pasando. Así, fue común que los jesuitas acudieran a obrajes en México y Puebla, a las cárceles y a los hospitales. Ahí, se buscaba dar enseñanza de los valores católicos, principalmente a los indios que se encontraban en esas instituciones, así como predicar para dar consuelo a los enfermos y a los presos, incluso acercándolos a la religión para que pudieran morir en paz. En algunas ocasiones podían llegar a ayudar a médicos y enfermeros, como en Puebla en el año de 1591, cuando los dos hospitales de la ciudad se habían llenado de gente pobre recién llegada a la Nueva España. Debido a ello, los encargados de estas instituciones no se daban abasto, por lo que los jesuitas a los que se les había destinado para visitar los hospitales ayudaban cuidando a los pacientes, incluso a los que estaban en un estado de mayor gravedad, sin importar que las enfermedades pudieran ser contagiosas. Su devoción por estas personas llevó a que incluso los menos dispuestos a aceptarlos, se acercaran a ellos buscando su apoyo.[40] En las cárceles, los jesuitas también podían actuar como enfermeros en caso de que se produjera un brote epidémico en ellas, además de que buscaban obtener limosnas para apoyar a los presos.[41]

[39] "Carta Anua de la Provincia de Nueva España. México 20 abril 1583", en *Mon. Mex.* II, 1959, doc. 47, pp. 130-149, cita en § 43, pp. 141-142.
[40] "Anua […] de 1591", en *Mon. Mex.* IV, 1971, §§ 47-52, pp. 316-318.
[41] "Carta Anua de la Provincia de México. Mexico 5 de Mayo 1603" [cit.: "Carta anua [… de 1602]]", en *Monumenta Mexicana VIII (1590-1592)* [cit.: *Mon. Mex.* VIII, 1991], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 139, Mo-

Otro aspecto relevante de las misiones hechas por los jesuitas fue la asistencia a pueblos de indios para reforzar su educación religiosa. Esto no implicaba que se convirtieran en los ministros de dichas localidades (algo a lo que se opusieron los superiores de la Compañía en todo el territorio americano), sino que lo hacían como ayudantes de los curas. Un ejemplo de esto ocurrió en Puebla, donde un padre y un hermano salieron del colegio de dicha ciudad para hacer una misión en pueblos que se encontraban a más de diez leguas de distancia y donde había una gran cantidad de indios. Ahí, el padre

> Halló al beneficiado del partido, en una cama, muy al cabo de unas recias calenturas, y con tanta soledad, que ni aun con quien confesarse tenía; y, por otra parte, muy afligido de ver que, siendo ya mediada quaresma, estaban los indios por confesarse, sin tener alguna ayuda que acudiese a su partido, que son seis pueblos, en los quales ay más de quatro mill personas de confesión.[42]

Como se puede observar, este tipo de misiones son las que más se acercan a las prácticas que se hacían en Europa, pues la idea que estaba detrás de ellas era reforzar los valores del catolicismo y acercar a los feligreses a los sacramentos, principalmente al de la confesión y al de la comunión.

Otro aspecto destacado es la promoción continua que hacían los jesuitas para que los fieles participaran en las procesiones en días señalados. Así, no es extraño observar los continuos señalamientos que se hacen en las Anuas acerca de la organización de procesiones, ya fuera en las celebraciones de los santos patronos de los obrajes, en donde participaban los operarios, o en los días de cuaresma, en Semana Santa y los domingos y días de fiesta de guardar, siempre

numenta Missionum Societatis Iesu, vol. LIV, Missiones Occidentales, Miguel Ángel Rodríguez S.J. (ed.), Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, Roma, 1991, doc. 24, pp. 64-186, § 6, p. 83.

[42] "Anua […] de 1591", en *Mon. Mex.* IV, 1971, § 55, p. 319.

encabezadas las procesiones por los jesuitas. Esto se hace más notorio en la ciudad de Puebla, por ejemplo:

> […] los domingos por la tarde, en los quales sale de su yglesia una gran procesión o doctrina, acompañada de 6 de los nuestros, guiándola por las calles principales de la ciudad, congregando en ellas muchedumbre de yndios holgaçanes […].[43]

Cabe mencionar que las procesiones fueron, durante lo que podríamos denominar la época barroca, una gran fuente de educación para los católicos en varios sentidos. Por un lado, porque era una representación de una festividad y de la importancia del culto a los santos y a la virgen, sobre todo porque generalmente el acto ceremonial iba acompañado de pláticas y sermones para reforzar la fe de los individuos. Por otro, porque la procesión mostraba una imagen de la sociedad corporativa del momento, en el que cada uno de los participantes tenía un lugar y un papel asignado y no podía haber modificaciones. En este sentido, los jesuitas cumplían con el significado de la procesión y, sobre todo, la utilizaban para ahondar a través de la predicación en la educación de los habitantes de las ciudades, insistiendo en los temas básicos de la fe y de los principios de la iglesia. También porque una vez acabada la procesión se buscaba que los participantes se confesaran, para cumplir con un sacramento de la iglesia.

Por último, los jesuitas también buscaron, como en España, terminar con los conflictos familiares y sociales que se presentaban en distintos momentos. En la ciudad de México, por ejemplo, los jesuitas lograron "apaciguar" matrimonios que vivían en continuas discordias, ya fuera por el carácter de los cónyuges o por la infidelidad de uno de ellos. Ante el escándalo público que significaban esos pleitos y la forma de actuar de los esposos, principalmente, y el estar faltando a un sacramento, los jesuitas actuaron y a través de pláticas con

[43] "Carta anua [… de 1602]", en *Mon. Mex.* VIII, 1991, § 115, p. 117.

uno o los dos cónyuges en donde se les hacía ver la importancia del matrimonio y el grave pecado que estaban cometiendo al no respetar el vínculo que habían contraído y el papel que debían tener en su matrimonio, como cuando un jesuita fue a buscar a una mujer que tenía fuertes desavenencias con su marido y

> […] le dio a entender la obligación que tenía de obedecer a su marido, y quedando convenciada con las persuassiones del padre, cessaron las causas de la discordia y agora viven en sancta paz, muy conformes.[44]

De nueva cuenta, la importancia de estos casos, que por sí mismos pueden parecer vacuos, tienen la relevancia de defender uno de los sacramentos de la Iglesia y evitar que un mal ejemplo, de matrimonios en conflicto, pudiera convertirse en algo normal y por lo mismo que esa institución terminara convirtiéndose en algo que pudiera ser pasado por alto, socialmente hablando.

Es necesario recordar la importancia que se había dado al cumplimiento y mantenimiento de los sacramentos por el Concilio de Trento, y por lo mismo, los continuos trabajos hechos por los jesuitas para acercar a los fieles a la confesión y a la comunión o los intentos por reconciliar a los matrimonios con desavenencias son esfuerzos destinados a reforzar una forma de practicar el catolicismo. Por lo mismo, estas labores realizadas por los jesuitas también es una forma de reforzar ese catolicismo reformista emanado del Concilio de Trento.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La historia de los jesuitas en Nueva España se ha centrado en ciertas actividades, las más notorias desde el punto de vista de

[44] Ibídem, § 24, p. 90.

los historiadores, como las misiones entre los pueblos de indios en la frontera norte de Nueva España o las facetas educativas en las que se vieron involucrados en las distintas ciudades donde fundaron sus colegios. Esto ha tenido que ver con las distintas fuentes que se pueden localizar en los archivos de México, España e Italia. Sin embargo, sus actividades cotidianas son menos conocidas.

Las cartas anuas, realizadas por los provinciales jesuitas de Nueva España, permiten acercarnos de mejor manera a esas actividades desempeñadas por los miembros de la Compañía de Jesús, las primeras con las que comenzaron a construir su reputación en el virreinato y que, a pesar de las distintas ocupaciones en las que se vieron envueltos los discípulos de San Ignacio de Loyola, mantuvieron durante todo el tiempo de su estancia en Nueva España. La realización de las misiones interiores queda perfectamente plasmada en esos documentos oficiales y se muestra la continuidad de la predicación y de la labor de construcción de una nueva espiritualidad en el territorio novohispano.

La idea de los jesuitas de predicar en sitios públicos, de apoyar la creación de nuevas formas de asociación católica como las cofradías, de acudir a las necesidades de enfermos y presos, de asistir a sitios alejados de las urbes donde concentraban sus casas o de actuar como mediadores de las disputas familiares o sociales, estaban asociada a la implantación de valores como la caridad cristiana, la educación de los que habían sido descuidados hasta ese momento en términos de los modelos católicos o de fortalecer los lazos familiares como la fuente de la fortaleza de la sociedad católica frente a las amenazas externas. Pero lo más importante de todas estas formas de misión interior se encontraba en avivar el fervor de la sociedad relacionado a las prácticas y formas de devoción del catolicismo y a la asociación de los individuos en esas instituciones creadas por los jesuitas, como las congregaciones. En uno y otro caso, la sociedad se vería permeada por las devociones que se estaban creando en el

mundo católico, así como se acercarían a uno de los sacramentos más importantes de acuerdo con las normas emanadas del Concilio de Trento, esto es el sacramento de la confesión. A través de él, los fieles podrían obtener el perdón y podrían volver a sentirse parte de la comunidad cristiana, sin manchas o impurezas. Por ello, las misiones interiores, de la misma manera de lo sucedido en Europa, se convirtieron en una de las actividades más relevantes de los jesuitas en las tierras de Nueva España, sobre todo por la necesidad evidente de reforzar los valores católicos que eran muy endebles entre españoles, indios, mestizos y castas.

Cartas Anuas

1582. "Carta Anua de la Provincia de Nueva España. México 17 abril 1582", en *MONUMENTA Mexicana* II *(1581-1585*) [en adelante *Mon. Mex.* II, 1959], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 84, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XV, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1959, doc. 34, pp. 71-89.

1583. "Carta Anua de la Provincia de Nueva España. México 20 abril 1583", en *Mon. Mex.* II, 1959, doc. 47, pp. 130-149.

1585. "Carta Anua de Veracruz [Enero 1585]", en *Mon. Mex.* II, 1959, doc. 155, pp. 454-457.

1591. "Anua de la Provincia de la Nueva España del año de 1591. Puebla de los Ángeles 12 de abril de 1592" [cit.: "Anua […] de 1591], en *Monumenta Mexicana IV (1590-1592)*, [cit.: *Mon. Mex.* IV, 1971], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 104, Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXIX, Missiones Occidentales, Felix Zubillaga S.I. (ed.), Romae, 1971, doc. 88, pp. 302-356.

1602. "Carta Anua de la Provincia de México. Mexico 5 de Mayo 1603" [cit.: "Carta anua [… de 1602]], en *Monumenta Mexicana VIII (1590-1592)* [cit.: *Mon. Mex.* VIII, 1991], Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 139, Monumenta Missionum Societatis Iesu , vol. LIV, Missiones Occidentales, Miguel Ángel Rodríguez

S.J. (ed.), Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, Roma, 1991, doc. 24, pp. 64-186.

BIBLIOGRAFÍA

ALCALÁ *et al.*, Luisa Elena, *Fundaciones jesuitas en Iberoamérica*, Fundación Iberdrola, Madrid, 2002.

ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, tomo 1, Imprenta de J. M. de Lara, México, 1841.

BARRAL, María Elena y Roberto DI STEFANO, "Las "misiones interiores" en la campaña de Buenos Aires entre dos siglos: de los Borbones a Rosas", en *Hispania Sacra*, vol. LX, no. 122, julio-diciembre 2008, pp. 635-658, Instituto de Historia-Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid.

BERNABEU ALBERT, Salvador. "La invención del Gran Norte ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006)", en Salvador BERNABEU ALBERT (coord.), *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Colección Universos Americanos, 3, Sevilla, 2009, pp. 165-211.

BRADING, David, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, "Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII", en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, no. 18, 1998, pp. 75-108, Universidad de Valladolid.

CASTAÑEDA GARCÍA, Carmen y Serge GRUZINSKI, "*Monumenta Mexicana*. Los documentos de la Compañía de Jesús en Nueva España. Siglo XVI", en *Historia Mexicana*, vol. XXVIII, no. 1 (109), julio-septiembre 1978, pp. 106-131, El Colegio de México, México.

CHATELLIER, Louis, *The Religion of the Poor. Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c. 1500-c. 1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Colección Nueva Clío, La historia y sus problemas, 30 bis, Barcelona, 1973.

FROST, Elsa Cecilia, "Los colegios jesuitas", en Pilar GONZALBO AIZPURU (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo II, Antonio RUBIAL GARCÍA (coord.), *La ciudad barroca*, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 307-334.

GÓMEZ NAVARRO, Soledad, "Con la palabra y los gestos. Las misiones populares como instrumento de cristianización y recristianización en la España Moderna", en *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, no. 19, 2008, pp. 11-23, Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades (AECSH), Universidad de Córdoba.

RICO CALLADO, Francisco Luis, "Espectáculo y religión en la España del Barroco: las misiones interiores", en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, no. 29, 2002, p. 315-339, Departamento de Historia Moderna y de América de la Universidad de Granada.

RICO CALLADO, Francisco Luis, "Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco", en *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, no. 21, 2003, pp. 189-210, Universidad de Alicante. Departamento de Historia Medieval, Historia Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas.

RICO CALLADO, Francisco Luis, "Las misiones populares y la difusión de las prácticas religiosas postridentinas en la España moderna", en *Obradoiro de Historia Moderna*, no. 13, 2004, pp. 101-125, Universidade de Santiago de Compostela.

RUIZ JURADO, Manuel. "Espíritu misional de la Compañía de Jesús", en José de Jesús HERNÁNDEZ PALOMO, y Rodrigo MORENO JERIA (coords.), *La misión de los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005, pp. 17-42.

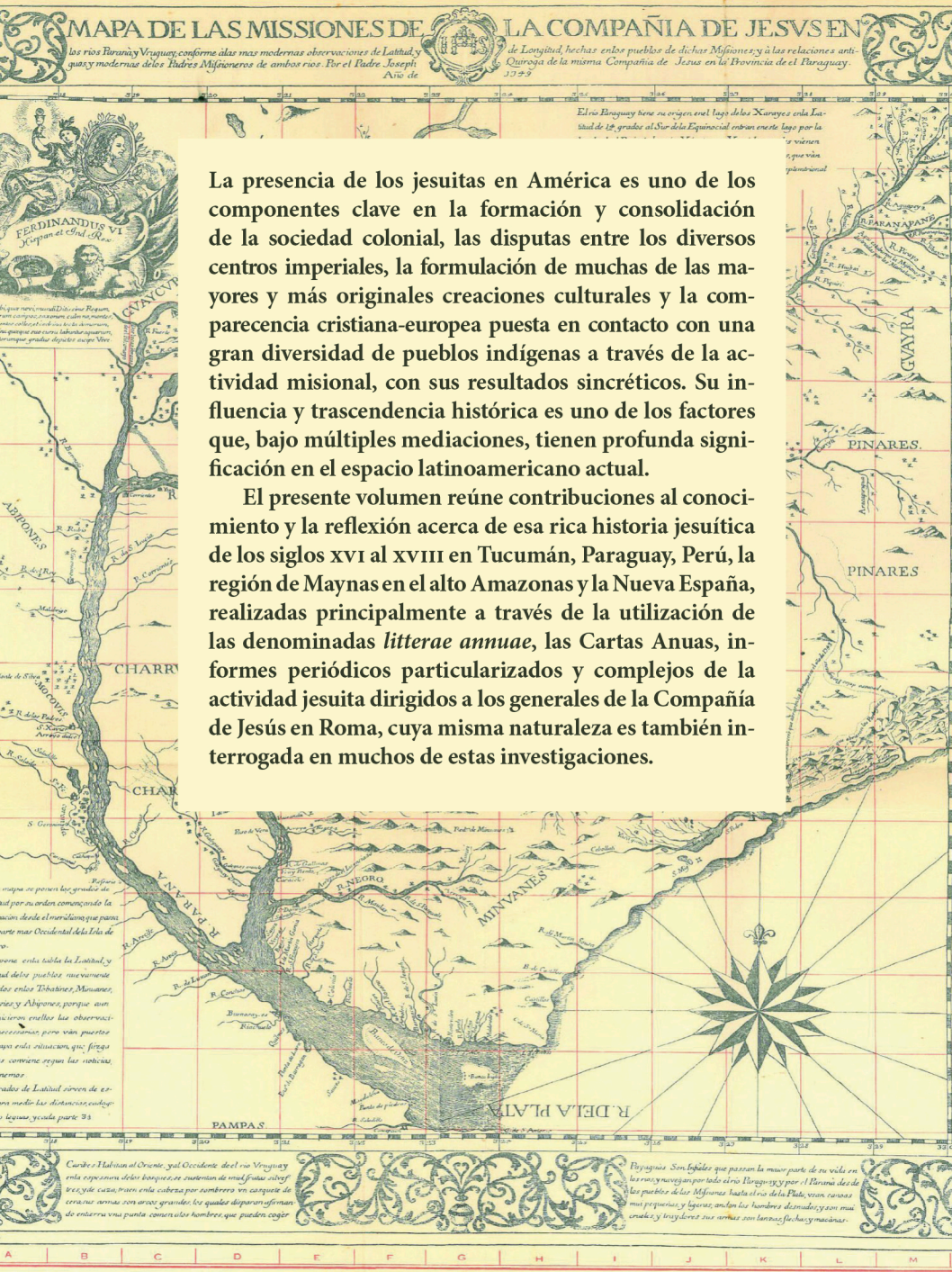
SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, *Los jesuitas en América*, Mapfre, Madrid, 1992.

SVRIZ WUCHERER, Pedro Miguel Omar, "Fuentes significativas para la reconstrucción de la historia colonial. Las Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1650-1652", en *XI Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia*, Universidad de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia, San Miguel de Tucumán, 2007, pp. 2-3.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, "Misiones populares en el siglo XVII. Los jesuitas de la provincia de Castilla", en *Salmanticensis*, vol. 43, fasc. 3, 1996, pp. 412-438, Universidad Pontificia de Salamanca.

Lecturas desde las Cartas Anuas. Contribuciones al estudio de los jesuitas en Hispanoamérica

se terminó en mayo de 2020. Para su composición se utilizó el tipo Garamond 10, 12, 14 y 16, y Adobe Garamond Pro 14, 16 y 18.



La presencia de los jesuitas en América es uno de los componentes clave en la formación y consolidación de la sociedad colonial, las disputas entre los diversos centros imperiales, la formulación de muchas de las mayores y más originales creaciones culturales y la comparecencia cristiana-europea puesta en contacto con una gran diversidad de pueblos indígenas a través de la actividad misional, con sus resultados sincréticos. Su influencia y trascendencia histórica es uno de los factores que, bajo múltiples mediaciones, tienen profunda significación en el espacio latinoamericano actual.

El presente volumen reúne contribuciones al conocimiento y la reflexión acerca de esa rica historia jesuítica de los siglos XVI al XVIII en Tucumán, Paraguay, Perú, la región de Maynas en el alto Amazonas y la Nueva España, realizadas principalmente a través de la utilización de las denominadas *litterae annuae*, las Cartas Anuas, informes periódicos particularizados y complejos de la actividad jesuita dirigidos a los generales de la Compañía de Jesús en Roma, cuya misma naturaleza es también interrogada en muchos de estas investigaciones.

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

CICSER Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales

ISBN: 9978-607-8639-64-9