

SÍLEX

450 AÑOS
DE LA LLEGADA DE
LOS **JESUITAS**
AL **PERÚ**



ANTONIO
RUIZ
DE MONTOYA
UNIVERSIDAD JESUITA

450 AÑOS DE LA LLEGADA DE LOS JESUITAS AL PERÚ



Revista Sílex, volumen 8, N° 2
Revista interdisciplinaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Julio – Diciembre 2018

DIRECTOR

Bernardo Haour, SJ

VICEDIRECTORA

Birgit Weiler, HMM

MIEMBROS DEL CONSEJO EDITORIAL

Manuel Burga (Universidad Nacional Mayor de San Marcos) / Tony Mifsud (Universidad Alberto Hurtado, Chile) / Rafael Fernández Hart, SJ (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) / Catalina Romero (Pontificia Universidad Católica del Perú) / Aldo Vásquez (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) / César Carrión (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

COORDINADOR DE ESTE NÚMERO DE SÍLEX

Juan Dejo, SJ

De la presente edición:

© Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Paso de los Andes 970; Pueblo Libre, Lima 21
Telf.: (511) 719-5990 anexo 137
www.uarm.edu.pe
fondo.editorial@uarm.pe

CORRECCIÓN DE ESTILO

Centro de Estudios y Publicaciones CEP
Belisario Flores 681; Lince, Lima 14
Telf.: (511) 471-7862

Ilustración de la p. 189: tapa del manuscrito Sílex del divino amor, Lilly's Library, Universidad de Indianápolis, EE.UU. Todos los derechos reservados

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2013-16480
ISSN: 2310-4244
Tiraje: 300 ejemplares

DISEÑO, DIAGRAMACIÓN E IMPRESIÓN

Litho & Arte S.A.C.
Jirón Iquique 026, Breña, Lima

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del titular de los derechos.

Impreso en el Perú / *Printed in Perú*
Litho & Arte S.A.C., Jr. Iquique 026, Breña.
Lima, diciembre de 2018

La revista Sílex está inscrita dentro del Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX

CONTENIDO

Colaboran en este número 7

Presentación 11

ARTÍCULOS

Demócrito “Bernardo” Bitti, SJ. Un pintor de las Marcas hacia el
Nuevo Mundo
Elena Amerio 17

Contemplar y simbolizar en la misión: unión con Dios e identidad
jesuita en los Andes (siglos XVI y XVII)
Juan Dejo, SJ 43

Entre un pragmatismo local y una homogeneidad global. Las normas
para los jesuitas en Perú
Fabian Fechner 73

Entre capilla y misión. Jesuitas en la periferia de Arequipa en el
siglo XVII
Aliocha Maldavsky 89

Las lágrimas del obispo. Manuel de Alday ante la expulsión de los
jesuitas del Reino de Chile
Bernarda Urrejola Davanzo 121

ENSAYOS

¿Por qué escribir y reescribir la historia de la Compañía de Jesús?
Pierre-Antoine Fabre 139

CONTENIDO

Los jesuitas y la “imprensa en Juli”: los papeles preliminares de las obras del padre Ludovico Bertonio (1612) <i>Jimmy Martínez Céspedes</i>	151
RESEÑAS DE LIBROS	
<i>Los jesuitas en tiempos de la violencia (1980-1992)</i> Emilio Martínez, SJ	163
<i>Tiempo de guerra. Estado, nación y conflicto armado en el Perú, siglos XVII-XIX</i> Carmen McEvoy y Alejandro Rabinovich (editores)	167
<i>El arte de la conversión: Un estudio de la República de Platón</i> Raúl Gutiérrez	173
INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES DE SÍLEX	179

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Elena Amerio

Nacida en Asti (Italia) en 1982, se ha licenciado en Historia del Arte Medieval en la Universidad de Turín, sustentando la tesis *Il reliquiario della vera croce del tesoro del Capitolo di Asti. Fonti documentarie e stato degli studi*.

Después de haber vivido por cuatro años en Lima, en 2018 se ha graduado como magister en Historia del Arte Moderno en la misma universidad con una tesis sobre el pintor jesuita Bernardo Bitti (*Democrito “Bernardo” Bitti S.J. Un pittore marchigiano nel Nuovo Mondo*).

Anteriormente se ha dedicado al estudio de las manifestaciones artísticas italianas (siglos XIV y XV) especialmente de la región de Piemonte, colaborando con varias instituciones públicas y privadas (Archivo Histórico y Diócesis de Asti, Palazzo Mazzetti y Asociación Civita).

En la actualidad está investigando el rol de los jesuitas italianos en las misiones peruanas.

Juan Dejo, SJ

Sacerdote jesuita especializado en Historia de la espiritualidad. Master en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú y teólogo por Weston Jesuit School of Theology (Boston College). Doctor en Teología (Historia de la espiritualidad y Teología de la vida religiosa) por la Facultad Jesuita de Paris, Centre Sèvres. Actualmente es profesor de Historia y Filosofía en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es Oficial de Archivo y Patrimonio de la Provincia Jesuita del Perú, y autor de artículos especializados y del libro *Mística y espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y Paraguay durante el siglo XVII*.

Pierre-Antoine Fabre

Es director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y codirector del Centro de Estudios Religiosos de Ciencias Sociales en la misma ciudad (CéSor). Su trabajo se centra en el primer siglo de la Compañía de Jesús, en el problema de la imagen cristiana en la posteridad de Trento y la historia de la escritura espiritual en el siglo XVII. Él es el autor de *Ignacio de Loyola. El lugar de la imagen*, París, Vrin, 1992 (trad. española con un prefacio original, Ediciones de la Iberoamericana, Ciudad de México, 2013), una edición crítica del *Diario Espiritual* de Ignacio de Loyola (2007), *Jesuitas en el siglo XVI Español de Marcel Bataillon* (2009), *Decretar la imagen. La XXV sesión del Consejo de Trento*, Belles Letres, 2013, *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús* (con P. Goujon) Lessius, 201; *Caravaggio: hors-champ* (con G. Careri) Ediciones 1/1, 2017. También dirigió unas treinta obras, entre ellas, en los últimos años, *Cuerpos sagrados, lugares sagrados. El culto de las reliquias en los tiempos modernos*, en colaboración con P. Boutry y Dominique Julia, París, Ediciones de EHESS, 2009, *Escalas de poder, relaciones de género. Jesuitas, mujeres y modelo ignaciano en el gran siglo XIX*, ed. AP Fabre Mostaccio S. et al., Leuven, 2014; *Leer Jean de Labadie* (con N. Fornerod, S. y C. Houdard Pitassi), París, Garnier, 2016 y recientemente (con Flavio Rural), *Claudio Aquaviva, SJ (1581 a 1615). A Jesuit Generalship at the time of the invention of the modern Catholicism*, Boston College, 2018 y con Inés G. Zupanov, *Controversy on Rites*, Brill, 2018.

Fabian Fechner

Estudió en Tubinga (Alemania) y en Buenos Aires Historia moderna, Geografía y Letras. Actualmente es profesor asistente (*Wissenschaftlicher Mitarbeiter*) en Historia Global en la Universidad de Hagen (Alemania). En 2015 se doctoró en Tubinga con un estudio sobre las dinámicas administrativas en la Compañía de Jesús (en 2019 se publicará una traducción española del libro, bajo el título “Entre lo local y lo universal. La administración jesuítica en el Paraguay de

los siglos XVII y XVIII”). Entre sus áreas de interés figuran, entre otros, la cartografía colonial y la heterodoxia en el Perú. Algunos de sus artículos recientes son los siguientes:

Knowledge Knots on the Spot. Colonial Archives through the Looking Glass of the Archival Turn – the Cases of Caracas and Buenos Aires, en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de América Latina* 54 (2017), pp. 258-280.

Aloe in Amerika, oder: Wie neu ist die Neue Welt? Schattierungen und Funktionen des Nichtverstehens im Kulturkontakt, en: *International Yearbook for Hermeneutics* 16 (2017), pp. 219-241.

‘Quando os di el orden, no os quité la prudencia’. La obediencia aplicada en la administración local y en la tratadística. El caso de los jesuitas del Paraguay, en: *Historia y Grafía [Ciudad de México]* 25, 2/Nº 49 (2017), pp. 23-56.

Aliocha Maldavsky

Es doctora en historia (2000) y profesora de historia moderna e hispanoamericana en la U. Paris Nanterre, miembro del laboratorio de investigación *Mondes Américains* (CNRS-UMR 8168). Es autora de *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Madrid-Lima, CSIC-IFEA-U. Ruiz de Montoya, 2012 y, con Roberto Di Stefano (ed.), de *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, Santa Rosa, EdUNLPam, 2018.

Jimmy Martínez

Historiador y paleógrafo de la Universidad Nacional Federico Villarreal. Trabajó en el Archivo Arzobispal de Lima en la organización y catalogación de libros parroquiales. Dicta el curso de paleografía I y II en la Universidad Nacional Federico Villarreal y Convento de San Francisco de Lima. Ha sido ponente en varios conversatorios y congresos nacionales de historia (2012, 2014, 2016). Ha publicado en la *Revista Historia y Región* (2013), *Revista Tiempos* (2012-2017)

y *Revista Fénix* (2017). Prepara un libro sobre el padre jesuita Pablo Joseph de Arriaga. En la actualidad es responsable de la organización y catalogación de los manuscritos de la Biblioteca Nacional del Perú.

Bernarda Urrejola Davanzo

Licenciada y Magíster en Literatura por la Universidad de Chile, Maestra y Doctora en Historia por el Colegio de México. Desde 2003 es académica del Departamento de Literatura de la Universidad de Chile, donde enseña Literatura Colonial y Teoría Literaria. Actualmente dirige un proyecto Fondecyt Regular sobre el obispo de Santiago Manuel de Alday (segunda mitad del siglo XVIII).

PRESENTACIÓN

Hacia el año 1559, aguardando su salida para dirigirse a la novísima misión peruana, su primer líder, el sacerdote español Jerónimo Ruiz del Portillo, escribía de manera entusiasta al Padre General, Francisco de Borja, las siguientes líneas: *“Esta misión importa a toda la Compañía, y que vamos a la mira del Rey y del Reino despaña, y con expectación que ha de hacer la Compañía grandes cosas, y aunque a Dios todo es posible, pero quiere que hagamos de nuestra parte todo lo posible.”* Estas palabras llenas de ánimo y buena fe resuenan en contrapunto con una frase de Ignacio de Loyola que Pedro de Ribadeneira recordaba haberle oído decir con frecuencia: *“Actúa como si todo dependiera de ti, sabiendo que en realidad todo depende de Dios”*. La confianza y la certeza de que todo estaba en manos del Creador no eximía a los jesuitas de creer que todos sus esfuerzos alcanzarían sus objetivos.

Los misioneros llegados al Perú vinieron como parte del proceso expansivo que le tocó vivir a la orden en Europa, donde había ido echando raíces gracias a los colegios que, pese a no haber estado en el origen de la inspiración de san Ignacio, terminaron siendo los ejes de acción de la Compañía. Si bien su dedicación a la educación es lo que más impregnó el imaginario de Occidente, lo cierto es que los jesuitas deben su origen a un impulso misionero que surge en el contexto de la crisis eclesial del siglo XVI.

Durante mucho tiempo, se encasilló a la Compañía gestada por el noble vasco de Loyola como punta de lanza de la llamada “contrarreforma”, ese movimiento reactivo que tuvo la Iglesia católica ante la inesperada proliferación, más o menos al mismo tiempo, de las propuestas de Lutero, Calvino o Zwinglio en el centro de Europa. No cabe duda de que el espíritu de reforma interior a la iglesia, en España, incentivó el sentir de cruzada que inflamó a Ignacio para proclamar

que la fe debía defenderse antes de que se erosionara la unidad eclesial, simbolizada en la figura papal. “*Ite, inflammate omnia*” es lo que proclama la imagen de san Ignacio, difundida, ya entrado un siglo de historia de la orden, como su “vera efigie”. Habiendo hecha suya la llamada apostólica de los primeros tiempos del cristianismo, los jesuitas fueron enviados a todo el mundo casi desde el momento en que su fundador se decidió a dirigir, desde su pequeña *camareta* en Roma, a una milicia de quienes serían pronto miles de hombres apasionados por predicar el Evangelio bajo la bandera del “Vicario de Cristo”, el Papa.

Llegados a América, por primera vez al Brasil y, luego, al Perú (después de algunos fallidos ensayos en territorio norteamericano), los jesuitas hicieron de los colegios centros neurálgicos desde los que diseñaron operaciones de expansión en el territorio para poder asegurar una real y masiva conversión de los nativos del Nuevo Mundo. Cabe resaltar que la formación espiritual y humanista recibida por los misioneros antes de llegar al Perú, les hizo más sensibles a la comprensión de las diferencias y poder, teológicamente, rastrear las huellas de la revelación de Dios en otras culturas. Esta apertura la mostraron en las lejanas misiones de China donde, con audacia, ensayaron formas litúrgicas en las que la lengua nativa se incorporó junto a enraizados rituales a los ancestros, al interior de los formatos traídos de Roma. Esta práctica no demoró en generar disconformidad con las autoridades metropolitanas, que terminaron por prohibirlas y, con ello, cerraron el camino a una teología inculturada.

Los jesuitas incursionaron en distintas ramas del saber humanista no por un mero interés erudito, sino porque consideraban que transmitir el mensaje de Cristo requería un tipo de organización humana que se enriquecía por su sentido político, en el más amplio sentido de la palabra. Dicho de otra manera, la “evangelización” no se desentendía de un trabajo de ordenamiento y de dignificación de la vida en sociedad. Hoy en día, cuestionaríamos una imposición venida de fuera, con poco aprecio a las formas originarias de las culturas locales. Pero esta es una idea demasiado contemporánea como para proyectarla al pasado. Sin embargo, la Compañía de Jesús fue dándose cuenta de la riqueza de esas viejas sabidurías al punto de haber alentado experimentos que hoy

llamaríamos “interculturales” y que, ciertamente, pudieron atemorizar a espíritus necesitados de codificaciones de la realidad que no dejaran lugar a la ambigüedad.

Los jesuitas en el Perú estuvieron en distintas regiones en las que los colegios fueron espacios en que podían residir con cierta holgura, para retomar fuerzas y emprender periódicamente sus salidas a regiones inhóspitas, en donde creían que la fe corría el riesgo de perderse o tergiversarse. En ese constante vaivén, se produjeron en ellos desplazamientos cognitivos y espirituales, con la consecuente producción de un pensamiento que hasta la fecha permanece relativamente ignorado, debido a la falta de investigación de los archivos que, en el caso de esta orden religiosa, sufrió irre recuperables pérdidas y dispersiones. Efectivamente, en el año 1767, la Compañía de Jesús fue suprimida en el mundo católico por razones diversas, aunque todas ellas vinculadas a la desconfianza que las nuevas monarquías ilustradas veían en el vínculo entre Roma y la Orden de san Ignacio: calificándola como una amenaza para los cambios que se estaban viviendo en Europa. Pero esta fue una sola de las aristas de las razones, que permanecen más en la dimensión de la subjetividad que en la objetividad de la historia.

En el Perú, los jesuitas retornaron en 1871 retomando aquello que los había distinguido en el pasado, abriendo colegios y colaborando en sus alrededores. Pero no fue sino hasta el siglo XX que, acontecimientos como el Concilio Vaticano II y los cambios sociales de los años sesenta de aquella época, influyeron en los compromisos que los jesuitas del Perú fueron asumiendo y que cobraron forma a partir de proyectos de gran envergadura, como la red de colegios Fe y Alegría, y los centros sociales, junto a su articulación con la educación popular que, a la luz de la inspiración en Paulo Freire, cambió el panorama de la presencia jesuita en el país y la hizo más cercana a lo que había sido su perfil antes de la expulsión en el siglo XVIII.

El quehacer de la historia, impulsado desde el mismo corazón institucional desde tiempos muy tempranos en la Compañía, gracias al General Claudio Acquaviva a fines del siglo XVI, hace que el jesuita haga memoria de los caminos recorridos ya que este es, además, un principio espiritual que guía el día a día de los compañeros de Jesús.

Cada jornada, en el *examen de conciencia*, contempla los *lugares* en que ha estado presente Dios, estimulando su búsqueda en el actuar cotidiano. De esta manera, hacer historia es hacer memoria de cuán eficientes podemos ser en las distintas labores que se asumen como medios para conducir personas, instituciones e ideas, hacia Dios y hacia un mundo más justo. Un sugerente examen sobre el pensar histórico en la Compañía, a cargo de Pierre-Antoine Fabre, abre este número. En él, el reconocido historiador observa el modo en que los jesuitas se percibieron a sí mismos, en la tensión entre modernidad y antimodernidad, que a su vez sugiere ecos de la tensión entre razón y fe, acción y contemplación, algo tan esencial en la experiencia fundante de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio.

Esta introducción nos ayuda a disfrutar los aportes de historiadores que, en años recientes, han ido investigando el todavía poco explorado tema jesuítico de nuestro pasado peruano. Contrariamente a lo que sucede en otros países de Latinoamérica, en los que la tradición jesuita ha tenido un peso gravitante en la investigación histórica; en el Perú, ello no se ha producido por causas múltiples. La más importante tiene que ver con la dificultad para el financiamiento de investigaciones en el campo de las humanidades o las ciencias sociales. Así, un importante capital de información queda aún oculto en archivos locales —por lo demás, muchos de ellos sometidos a la indiferencia de las autoridades— y extranjeros, alejados de la posibilidad de estudiosos que no cuentan con el apoyo suficiente como para realizar pesquisas que requieren un trabajo pausado y en el que la sedimentación de un análisis y reflexión solo pueden dar fruto luego del transcurso del tiempo. No debe pues extrañar que sean peruanistas, de países que cuentan con una tradición de apoyo a la investigación, quienes descubren en el Perú un caudal que motiva su curiosidad e interés. A ellos hemos recurrido para navegar en el pasado jesuita de nuestro país que pareciera todavía atado a los trabajos que hiciera el Padre Vargas Ugarte a mediados del siglo XX.

De otro lado, no deja de ser interesante que, en los últimos años, la aparición de redes de investigadores del fenómeno jesuita avizore un futuro que puede redundar en beneficio de la profundización de estos estudios en el Perú. La *Société Internationale d'études jésuites*, fundada y

presidida por Pierre-Antoine Fabre, así como el *Institute for Advanced Jesuit Studies* en Boston, se suman al esfuerzo de las llamadas *Jornadas internacionales sobre las misiones jesuíticas* que, desde el año 1982, han ido congregando a académicos de Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay y Bolivia. Este foro de carácter interdisciplinario ha ayudado a la proliferación de estudios sobre la región. Estos ejemplos aún no llegan a inspirar suficientemente a la región del Pacífico, por lo que este número del Sílex es, hasta cierto punto, un aporte esperanzador.

Nuestro sueño es propiciar que los jóvenes investigadores se animen a seguir desentrañando las numerosas claves que aún quedan en el olvido de esta presencia jesuita en la historia peruana. Vínculo complejo a la vez que entrañable, entretelado a lo largo de 450 años.

El director

Demócrito “Bernardo” Bitti, SJ. Un pintor de las Marcas hacia el Nuevo Mundo¹

Elena Amerio
Universidad de Turín

Resumen

Ingresado en la Compañía de Jesús en 1568, el pintor Demócrito “Bernardo” Bitti es considerado como uno de los grandes maestros italianos que con su estilo influenciaron a las primeras generaciones de pintores virreinales peruanos. Su vida y actividad artística en Italia y Perú han sido el objeto de una tesis magistral conducida por la autora y sustentada en julio 2018 en la Universidad de Turín (Italia). En este artículo se presentan por primera vez los resultados de ese trabajo, introduciendo nuevas evidencias documentales sobre Bitti que se encontraron en los archivos italianos (en el ARSI de Roma y en Camerino), materiales inéditos sobre su juventud y su familia que permiten reconstruir su vida antes de llegar a Perú y avanzar hipótesis concretas sobre su formación artística en las Marcas.

El análisis de su catálogo sudamericano, actualizado a los últimos hallazgos, muestra sin duda la importancia de Bitti como misionero en Perú, donde con su arte fue intérprete del mensaje de evangelización jesuita.

Palabras clave: Bitti, Manierismo, pintura virreynal, ARSI, Camerino, arte colonial.

Abstract

Demócrito “Bernardo” Bitti, who joined the Society of Jesus in 1568, is considered one of the great Italian masters who were a stylistic influence on the first generation of Peruvian artists. His life and work in Italy and Peru have been studied by the author as part of her master thesis, recently defended at the University of Turin. The article presents for the first time the results of this investigation, as well as new documental discoveries on Bitti retrieved

1 El artículo presenta los temas tratados por la autora en la conferencia realizada el 21 de setiembre 2018 en el Centro Cultural de la UNMSM (Lima), en el marco del coloquio “Jesuitas en el Perú: ayer y hoy (1568-2018)”.

in Italian archives (ARSI and Camerino), focusing mainly on his youth and family. These materials allow to reconstruct his life before the arrival to Peru, and to propose new hypothesis on his artistic training in the Marche region. The analysis of Bitti's South American catalogue, including the most recent discoveries, shows his relevance as a missionary in Peru, where his art served to illustrate the jesuit evangelical effort.

Key words: Bitti, Manierism, viceregal painting, ARSI, Camerino, Colonial art.

Entre los pintores italianos que al final del siglo XVI contribuyeron a la formación de las primeras generaciones de artistas peruanos, Bernardo Bitti ocupa seguramente uno de los puestos más relevantes. Primer jesuita en ser enviado al Perú desde Italia en el 1573, en los treinta y cinco años de actividad artística en la Provincia Peruana dejó un inmenso patrimonio gracias al cual se difundió el estilo tardo-manierista en todo el virreinato. Nacido como Demócrito en 1548 en Camerino, la figura de Bitti destaca también en la historia de los primeros cincuenta años de actividad de los Jesuitas en Perú, por el importante rol que su arte tuvo en el proceso de evangelización. Pinturas y esculturas que “hablaban” a las poblaciones indígenas del mensaje de amor de Dios y que para los Jesuitas se revelaron ser un instrumento imprescindible de apoyo en la difícil tarea misionera.

Los Jesuitas han sido siempre reconocidos por su gran capacidad de organización administrativa y evangélica y, de hecho, la llegada a Perú de Bitti puede ser considerada como parte de un amplio plan misionero. Los primeros Padres de la Provincia Peruana se dieron cuenta, probablemente gracias a las sugerencias del Padre Acosta —el “director” del éxito de las misiones peruanas—, de la importancia del *medium* visual en el trabajo de evangelización, sobre todo en la comunicación con las poblaciones de idiomas indígenas, quechua y aymara. Desde Europa seguían llegando lienzos y esculturas pero, con el rápido crecimiento y difusión de la Compañía de Jesús en el virreinato, la demanda de objetos religiosos y obras de arte no podía ser satisfecha solamente gracias a las importaciones europeas. Además no era posible encontrar en Lima artistas formados y capaces de encargarse de programas decorativos

complejos, como podía ser la decoración de una iglesia y de sus retablos. Al final de 1572 —cuatro años después de su llegada al virreinato— los Jesuitas peruanos dirigieron al General una solicitud oficial para que se enviara un artista que pudiera encargarse de los programas decorativos de las iglesias y colegios y también de formar a nuevos artistas locales. En aquella época la Ciudad Eterna representaba para toda Europa el centro de las manifestaciones artísticas de la Contrarreforma y todos los países católicos, sobre todo España, miraban ahí para recibir el auténtico espíritu postridentino.

La figura de Bitti ha sido en el pasado objeto de varios estudios y artículos, casi exclusivamente de autores sudamericanos, pero hay que reconocer que la reconstrucción histórica y artística de este personaje sigue teniendo en algunas partes lagunas. Lamentablemente el nombre de Bernardo Bitti es aún muy poco conocido en su patria y es una lástima tener que afirmar que son escasos los historiadores del arte italianos que tienen conocimiento de sus obras. Eso es probablemente debido a dos razones principales: primero que en la actualidad la entera producción artística conocida de Bitti se encuentra exclusivamente en Sudamérica; segundo, hay que constatar que, a diferencia por ejemplo de España, en Italia nunca se desarrolló una escuela de estudios sobre el arte colonial latinoamericano, con el resultado que actualmente en ninguna universidad italiana se dan clases sobre este tema. Además hay que subrayar la dificultad de los historiadores de arte italianos en acceder a la bibliografía específica en las bibliotecas nacionales.

Seguramente, para un primer enfoque sobre este artista sigue siendo muy importante la única monografía existente, *Bitti, un pintor manierista en Sudamérica* escrita en 1974 por los historiadores bolivianos José de Mesa y Teresa Gisbert, a los cuales hay que agradecer el gran trabajo de búsqueda de lienzos y retablos de Bitti en el territorio del Antiguo Perú, coleccionando datos y un catálogo fotográfico que reúne la casi totalidad de las obras que se pueden hoy atribuir al pintor italiano. También hay que recordar los aportes de otros historiadores como Martín Soria y Francisco Stastny Mosberg, estudiosos que avanzaron importantes propuestas de análisis del trabajo de Bitti pero que, como Mesa y Gisbert, han dedicado muy pocas palabras al tema

de su juventud y formación artística en Italia, probablemente por la dificultad en el acceso a los materiales documentales italianos.

Después de más de cuarenta años de la publicación de la monografía de Mesa y Gisbert, con ocasión de los 450 años de la entrada de Bitti en la Compañía de Jesús y de los Jesuitas en Perú, en esta investigación se ha querido analizar en profundidad el estado actual de los estudios sobre el pintor italiano, especialmente para definir la composición de su catálogo, haciendo un chequeo de las obras atribuidas, a la luz de los más recientes hallazgos. Paralelamente se ha emprendido, sin precedentes, un trabajo de análisis profundo, a través de documentos inéditos, de los primeros veinticinco años de vida de Bitti para intentar contestar a las preguntas sobre su juventud y formación en Italia, ante todo dónde, cuándo y con quién pudo haber empezado su actividad artística.

Para el estudio del período que va desde 1548, año de su nacimiento en Camerino, hasta el 1573, cuando dejó Italia, hay que partir inevitablemente del *Archivum Romanum Societatis Jesu* (ARSI) de Roma —un lugar imprescindible para cualquier tipo de investigación sobre la historia de la Compañía de Jesús— para analizar los documentos más antiguos conocidos en los que aparece el nombre de Bernardo Bitti. Ahí se conservan los dos manuscritos que informan del ingreso del joven Demócrito Bitti en el noviciado de *Sant'Andrea al Quirinale*: el texto de estos documentos fue publicado por primera vez en 1947 por el Padre Rubén Vargas Ugarte (1947: 84-87).

A la hora de ingresar en la Compañía de Jesús, el candidato venía entrevistado para una primera evaluación y se anotaban algunos datos biográficos y los bienes que llevaba consigo. En el registro del *Liber Novitiorum* (1556-1569) (ARSI, AC, ROM 170 f.96) (Fig. 1), en la fecha de 2 de mayo de 1568, se anota:

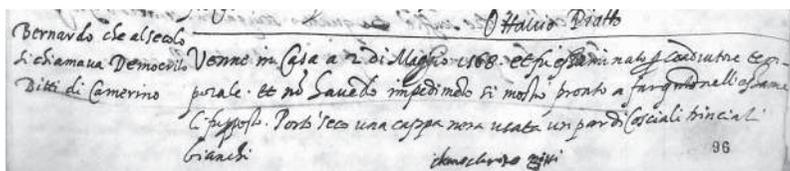


Fig. 1.- *Liber Novitiorum* (1556 - 1569). (ARSI, AC, ROM 170 f.96), particular.

Bernardo che al secolo si chiamava Democrito Bitti di Camerino. Venne in Casa a 2 di maggio 1568. et fu esaminato per coadiutore temporale. et no havendo impedimento si mostrò pronto a far q[ua]nto nell'esame gli fu proposto. Portò seco una cappa nera usata e un par di cosciali trinciati bianchi.

Democrito Bitti

Después de haber superado un primer periodo de prueba —*primera probación*— el candidato venía recibido oficialmente como novicio y se anotaba el éxito de su examen en otro registro. En el volumen *Novitii qui Romae tirocinio posuerunt 1565-1586* (ARSI, AC, ROM 171c f.30) se encuentra el texto de aprobación del primer examen (Fig. 2), seguramente el documento más importante y rico de informaciones biográficas gracias al cual se pueden poner las bases para investigar la juventud de Bitti:

19 ^{Venerabili} Examine de Democrito Bitti Pittore
il quale entrò nella compagnia ad
due di Maggio del 1568.
coadiutore. fu esaminato et non hebbe impedim. si chiama
ma Democrito de. no. anni poco manco
o poca più, naturale di Camerino. suo p.
è morto si chiamava Paulo Bitti Cittadano
che vive del suo, sua m. si chiama Cornelia
ha tre fratelli suoi maggiori et uno minore
tutti giovani, et tre sorelle una maritata
et una monaca et altri citta. è pittore
è andato alla arte cinque o se ann. sta ma
fferente a tutto ciò che la obia li comandano
et che osservara tutte le regole, et con
stituzioni et altre ordinationi della detta
compagnia, et che non presentera mai
mediante la gratia di Dio studiare, ne
imparare più a leggere, ne ad altri
profe, ma scrivere a Dio suo signore
in santa humiltà, et ogni li sottoscri
re da suo nome. In Bernarbo
godem et 1568 Bitti

Fig. 2.- *Novitii qui Romae tirocinio posuerunt* (1565 - 1586).
(ARSI, AC, ROM 171c f.30), particular.

Examine de Democrito Bernardo Bitti, pittore il quale intrò nella Compagnia a di due di Maggio del 1568. Coadiutore. Fu examinato et non hebbe impedimento. Si chiama Democrito de 20 anni poco manco e o poco più, naturale di Camerino, suo p[adre] é morto. Si chiamava Paulo cittadino che viveva del suo, sua m[adre] si chiama Cornelia, ha tre fratelli, duoi maggiori et uno minore, tuti giovani et tre sorelle, una maritata et una monica et altra citella. é pittore, é andato ala arte cinque o sé anni. Sta indifferente a tuto ciò che la obid[ienz]a li comandara et osserva tute le regule, et costituzioni et altre ordinazioni della detta Compagnia, et che non pretenderà mai mediante la gratia di Dio studiare, ne imparare più a leggere, ne ad essere prete, ma servire a Dio N[ost]ro Signore in santità, humiltà, et così lo sottoscrisse da suo nome.

ate Bernardo
Democrito Bitti

Es interesante notar cómo el padre encargado de transcribir estos datos se preocupa por tachar el nombre Demócrito —considerado demasiado “humanista” para un religioso— y de cambiarlo con uno más cristiano: Bernardo. Sobre los nombres de Bitti hay que abrir un paréntesis y hacer una pequeña reflexión: en muchos artículos se le han atribuido también otros nombres como “Aloisio” o “Juan”. Hay que notar que, en el ámbito de esta investigación, no se ha encontrado ninguna evidencia documental sobre otros nombres que no sean Demócrito o Bernardo.

Regresando a los dos documentos antes mencionados, hay que subrayar su importancia también por ser los únicos donde es posible encontrar la firma autógrafa del pintor italiano.

Comparando la firma de Bitti a la grafía del padre redactor, se evidencia que probablemente el joven pintor no estaba muy acostumbrado a escribir y tal vez tenía solamente un conocimiento básico de alfabetización.

Las informaciones biográficas contenidas en el texto de superación de la *primera probación* permiten trazar un retrato del joven novicio. Primero la edad, veinte años “*poco menos o poco más*”, dato que coloca el nacimiento de Bitti alrededor de 1548.

Segundo, el nombre del padre, Paolo, que en 1568 ya había fallecido: la breve frase que sigue su nombre —“*cittadino che viveva*

del suo”— especifica que él no hacía un trabajo dependiendo de otra persona. En el siglo XVI las dos categorías más comunes de “trabajadores independientes” eran los mercaderes y los artesanos.

Tercero, la composición del núcleo familiar todavía en vida: la madre Cornelia, tres hermanos (dos mayores y uno menor) y tres hermanas (una casada, una monja y la otra todavía soltera). No se especifican en este documento los nombres de los hermanos.

Un último dato importante es la mención de la actividad pictórica precedente a la entrada en la Compañía de Jesús: según el texto, Bitti empezó a pintar alrededor de los catorce años, entre 1562 y 1563, pero no se especifica ni dónde —si en Camerino o en Roma— ni bajo qué maestro.

A pesar de estas informaciones tan valiosas, el documento del *examen* deja todavía abiertas varias preguntas: ¿de qué estrato social era Bitti?, ¿cuándo dejó su ciudad de origen?, ¿empezó a pintar en Camerino o en Roma y con quién?

Para encontrar una respuesta hay que mover entonces la investigación hacia Camerino, en búsqueda de documentos sobre Demócrito Bitti y sus familiares en los archivos civiles y religiosos de la ciudad de las Marcas. Camerino, centro urbano importante y muy bien conectado con las ciudades más conocidas de la península italiana, se extiende sobre una roca en una zona de colinas, muy cerca de los Apeninos, en el camino de la *Via Lauretana*, la antigua ruta de peregrinaje que conectaba Roma con el Santuario de Loreto y que llegaba hasta la ciudad de Ancona, puerto de donde zarpaban los barcos en dirección a Venezia. Una posición que seguramente favoreció el desarrollo de empresas de producción y exportación de materiales, como la elaboración de telas (*pannilana*) y de papel producido en la papeleras del pueblo de Pioraco.

El “Siglo de Oro” de Camerino fue seguramente el siglo XV, gracias sobre todo al gobierno estable de los Duques Da Varano y a la rica aristocracia mercantil, que llevaron la ciudad a ser la tercera más importante de la región y donde se desarrolló también una significativa escuela artística liderada por Carlo Crivelli y Girolamo di Giovanni.

Entre el final del siglo XV y el comienzo del XVI se asiste en varias partes de la península italiana a un proceso de reorganización territorial que vio extinguirse muchas antiguas y poderosas *señorías* militares: Camerino fue escenario de casi cincuenta años de luchas entre varias ramas de la familia de Da Varano, el Papado (liderado por la familia Farnese) y el Duca de Urbino, que afectaron económicamente la ciudad.

Durante el año 1545 en Camerino, después de un breve dominio de Ottavio Farnese (sobrino del Papa Paulo III y hermano del cardinal Alessandro Farnese), se convertía finalmente en una ciudad del Estado Pontificio bajo la gestión de un *legato*, un obispo con el cargo de funcionario que administraba la ciudad en nombre del Papa, con el apoyo de los ciudadanos más importantes reunidos en dos consejos (el *Consiglio Maggiore* y el *Consiglio Minore*). Formaban parte del *Consiglio Maggiore* noventa entre los más importantes hombres de la ciudad, treinta por cada uno de los tres barrios —*Terzieri*— en que se dividía el núcleo urbano (*Muralto, Medio, Subsancto*).

Haciendo un análisis de la bibliografía publicada sobre la historia de la ciudad de Camerino en el siglo XVI, ya es posible hallar algunas informaciones sobre la familia de Bitti. En algunos textos (Di Stefano, 1998: 160) se encuentra la lista con la composición del primer *Consiglio Maggiore* con fecha 1546: entre sus miembros, por el *Terziere Medio*, aparece el nombre de “*Paulo de Venanzio Bitto*”, una información que permite saber en qué zona vivían los Bitti y por consecuencia avanzar algunas hipótesis sobre su posición social. En el *Terziere Medio* residía, en efecto, la mayoría de la población adinerada de la ciudad.

Esta es la única evidencia publicada que tenemos del nombre del padre del pintor. Para encontrar nuevas informaciones hay necesariamente que analizar el patrimonio documental inédito de los archivos civiles y religiosos de Camerino.

Desafortunadamente, debido al terrible sismo de octubre 2016 que afectó duramente las Marcas y sobre todo Camerino, hoy no es todavía posible analizar la totalidad de los documentos presentes en los archivos de la ciudad. El centro histórico —donde se encuentran el Archivo de Estado, el Archivo Diocesano y el de la Catedral— sigue siendo “*zona roja*” con prohibición de ingreso.

Gracias al historiador del arte Matteo Mazzalupi ha sido posible hallar algunas transcripciones de documentos todavía no publicados donde aparece con frecuencia el apellido Bitti.

En la sección del Archivo Comunal del Archivo de Estado se encontró un documento (SASC, ACC, *Camerlengato, tesoreria e depositaria, Libri delle Ventine, O 1, a. 1542, c241v*) donde se menciona el nombre de Paolo Bitti entre los vecinos de la *Contrada del Arengo*, calle hoy llamada *Corso Vittorio Emanuele II* y que se encuentra entre las actuales plazas Garibaldi y Cavour. Un dato que permite no solamente precisar con exactitud la ubicación de la residencia de los Bitti en el centro histórico pero también conocer su profesión. En efecto, en la *Contrada del Arengo* —conocida también como “calle de los mercaderes”— tenían sus domicilios y tiendas los comerciantes más ricos y reconocidos de la ciudad. En este documento todavía no se especifica el sector de actividad mercantil de los Bitti. En una anotación de 1452 de las aduanas de Roma (ASR, Camerale I. Camera Urbis, n.26, c.84v) se registra el nombre *Battista di Betto* de Camerino como importador de telas y productos para teñir. El apellido *Bitti* —probablemente originario de Umbría— no era frecuente encontrarlo en la ciudad, así que hay muchas probabilidades de que el comerciante registrado en las aduanas de Roma sea un antepasado de Paolo Bitti y que él hubiera seguido la actividad de familia.

Lo que aflora de las transcripciones halladas es que Paolo Bitti fue una figura muy conocida en Camerino, comprometido personalmente con la administración de la ciudad: seguramente ocupó desde 1546 hasta su muerte el cargo de consejero, pero fue también *priore* (magistrado) en 1551 y exactor de impuestos. Murió probablemente entre el final de 1557 —fecha del último documento en el que aparece su nombre (SASC, ACC, *Camerlengato, Camerlengato, tesoreria e depositaria, Libri delle entrate e delle spese e bollettari, J 3, c.76v, 16/12/1557*)— y el 1566, año del primer censo que nos informa de la composición completa del núcleo familiar de los Bitti, encabezado esta vez por el hermano mayor. En el manuscrito (SASC, ACC, *Camerlengato, tesoreria e depositaria, Libri dei focolari, N 2, a. 1566, c. 33v, Fuochi della contrada dell’Arengo*) se lee lo siguiente:

Venanzo de Paulo de Bitto recoge grano s. 2, de vino niente, sonno bocche 6: esso de anni 28 con 3 fratelli, Camillo de anni 22, Democrito 18, Hercule 14, con una sorella et la matre — f.— s. 20

Se aprende finalmente como se llamaban y las edades de todos los hermanos varones: el primogénito, Venanzio (*1538), llamado como el abuelo paterno y el santo patrono de la ciudad de Camerino; Camillo (*1544), Hercule (*1552) y sobre todo Demócrito —confirmando su nacimiento en 1548—, nombres seguramente muy particulares que demuestran un probable interés humanista del padre Paolo. No aparece aquí el nombre de la madre que, sin embargo, sabemos que se llamó Cornelia gracias al texto del *examen* de 1568. Quedan todavía desconocidos los nombres de las hermanas. En este documento la que sigue viviendo en el núcleo familiar es seguramente la “hermana soltera” anotada en el documento de entrada en la Compañía. Las otras dos resultan entonces ya en 1566 fuera del núcleo familiar, una casada y la otra en convento, probablemente el de santa Clara, el único convento femenino de la ciudad en aquella época.

El manuscrito del *Libro dei Fuochi* es seguramente el documento inédito más valioso encontrado hasta ahora y debido a sus informaciones se puede por primera vez establecer una fecha segura de permanencia de Demócrito Bitti en Camerino y, por consecuencia, a la luz de la información contenida en el *examen* sobre su actividad de pintor, es posible afirmar con certitud que por lo menos dos tercios de su formación artística antes de 1568 se desarrollaron en las Marcas.

A la espera de que los archivos de Camerino reabran pronto sus puertas, con este nuevo y importante dato ya es posible, mirando el panorama artístico de la región en los primeros años de la década 60 del 1500, hacer algunas reflexiones sobre quienes podrían haber sido los pintores de las Marcas que influyeron en la formación artística del joven Demócrito. Seguramente creció mirando a los grandes maestros del siglo XV que enriquecieron las iglesias de Camerino, como Carlo Crivelli, pintor de origen veneciano que pintó los estupendos altares de la Catedral y de san Domenico, hoy en el Museo de Brera en Milán.

El panorama artístico de las Marcas durante la primera mitad del siglo XVI se vio seguramente afectado por los problemas de inestabilidad política pero, gracias a las buenas conexiones que seguían activas con Roma y Venecia y sobre todo a la presencia de un centro tan importante como el Santuario de Loreto —que era un polo de atracción para los artistas de toda Italia, el primero entre todos Lorenzo Lotto que residió varios años allí—, la región seguía siendo una realidad artística muy vivaz.

Entre los alumnos de Lotto en Loreto hay seguramente que recordar a Camillo Bagazzotto, pintor que pudo ser el primer maestro de Demócrito Bitti, por ser el único activo en Camerino en los primeros años 60. Un artista todavía muy poco estudiado —los artículos sobre él se pueden contar con los dedos de una mano (Bittarelli, 1995)— del que aún no existe un catálogo seguro y completo de las obras, y que merecería sin duda una investigación más profunda, sobre todo en búsqueda de conexiones con Bitti. El estilo del jesuita se acerca bastante al de Bagazzotto, especialmente en los rostros y en el drapeado.

Otro artista del que Bitti pudo haber conocido la obra es Ercole Ramazzani de Arcevia, ciudad donde nació también otro importante jesuita italiano misionero en Perú, el Padre Ludovico Bertonio. Ramazzani fue muy activo en el área de los Apeninos de Umbría y las Marcas, principalmente en su ciudad natal. Pueden observarse afinidades entre el *San Juan Bautista* de Ramazzani (Matteucci, 2002: 71-72) en la iglesia de San Medardo en Arcevia —con fecha 1564— y el *Cristo Resucitado* de Bitti en Arequipa.

El último artista de las Marcas que puede haber influido particularmente en el estilo del joven Demócrito es Simone de Magistris, diez años mayor que Bitti, que se formó artísticamente en el taller del padre Giovanni Andrea en Caldarola, ciudad a diez kilómetros de Camerino. Es seguramente uno de los artistas más interesantes en el panorama de las Marcas del final del siglo XVI. A mitad de los 60 años de ese siglo se independiza del taller paterno y empieza a desarrollar un estilo más personal, caracterizado por un drapeado muy anguloso con contrastes fuertes entre colores claros y oscuros, elementos que pueden observarse también en Bitti.

A la luz de este análisis, es posible entonces suponer que el joven Demócrito haya recibido las primeras herramientas del pintar en Camerino por Bagazzotto y que, alrededor de 1566, se haya acercado a De Magistris. No hay tampoco que excluir que Bitti pueda haber seguido a De Magistris hasta Roma —hipótesis, la del viaje del caldarolense a la Ciudad Eterna en aquellos años, avanzada por varios recientes estudios (Carloni, 2007: 85-87)— y que allí haya madurado su vocación religiosa. Eso podría explicar por qué Bitti ingresó en la Compañía en Roma en lugar del más cercano noviciado jesuita de Macerata.

La esperanza es que, reabriendo los archivos de Camerino, se puedan confirmar estas hipótesis: los materiales que todavía falta analizar son muchos —existe por ejemplo en el Archivo Estatal una carpeta con la correspondencia de los hermanos Venanzio y Camillo—: seguramente será necesario enfocarse sobre todo en la localización de eventuales obras juveniles de Bitti. ¿Es por ejemplo obra de la mano del joven Demócrito un pequeño fresco —una *Virgen con el Niño Durmiente*— que se encuentra en la iglesia de santa Maria delle Grazie en Camerino y que tanto se acerca al estilo del jesuita?

Los primeros resultados de esta investigación son prometedores. Gracias a estos nuevos hallazgos documentales es posible hoy finalmente afirmar que Bitti vivió en Camerino hasta por lo menos el 1566 y que ahí empezó su formación artística: entre 1566 y el 2 de mayo 1568 debe situarse su viaje a Roma donde residió los siguientes cinco años, dos en el noviciado de *Sant'Andrea al Quirinale* y tres en el *Collegio Romano* hasta julio de 1573.

En *Sant'Andrea* Bitti pudo seguramente conocer a san Estanislao Kostka que ingresó al noviciado el 24 de noviembre de 1567 y murió el 14 de agosto del año siguiente. En el *Registrum Novitiorum 1556-1668* (ARSI, AC, ROM 169, 8r) es interesante notar cómo los nombres de los dos novicios se encuentren casi en la misma línea. Así que no sorprenden las palabras de admiración del Padre Jacinto Barrasa (Mesa-Gisbert, 1974: 32) por el lienzo representando san Estanislao que se encontraba en Lima en la iglesia de San Pedro en una capilla dedicada al santo polaco.

De la actividad artística de Bitti en el quinquenio romano no se han hallado todavía evidencias en los documentos analizados en el ARSI.

Seguramente el joven jesuita aprovechó este tiempo para estudiar su entorno artístico, en una ciudad donde el arte se estaba abriendo a nuevos estilos bajo el espíritu de las normas tridentinas. Roma, corazón de la Contrarreforma, donde se podía todavía encontrar en actividad a grandes maestros de la vieja generación como Giorgio Vasari —activo en Vaticano bajo el Papa Pio V—, Marcello Venusti, Livio Agresti y Siciolante da Sermoneta, y a maestros más jóvenes pero ya muy conocidos como Federico Zuccari y Girolamo Muziano, todos artistas que se habían formado bajo el influjo de Miguel Ángel, Rafael y Perin del Vaga. Tampoco hay que olvidar a los contemporáneos de Bitti, sobre todo Scipione Pulzone.

En 1568 empezaron también los trabajos de construcción de la *Chiesa del Gesù* y el mismo noviciado había sido inaugurado poco antes del ingreso de Bitti, así que es probable que al joven pintor le encargaran algunos pequeños trabajos como retratos o lienzos de devoción.

La potente aristocracia romana —los Chigi, Orsini, Colonna, Barberini por citar algunos— estaba en aquellos años detrás de la mayoría de las comisiones artísticas en la Ciudad Eterna, empleando a pintores italianos y extranjeros (Flamencos e Ibéricos) en las decoraciones de palacios, capillas privadas y en proyectos más amplios, como el caso del *Oratorio del Gonfalone*.

Un personaje en particular que puede ser considerado como el “director” de las Artes en Roma en esa época fue Alessandro Farnese, el *Gran Cardinale*, hombre muy cercano a los Jesuitas y gran mecenas de muchos artistas (Zuccari, Vignola, Tiziano entre otros), patrocinador de importantes programas decorativos en toda Italia.

A él —y a su consejero Giorgio Giulio Clovio— se debe también la llegada a Roma del Greco, que permaneció allí del 1570 hasta 1575. A la luz de varias evidencias estilísticas —aunque no se hayan encontrado documentos que confirman un encuentro entre el maestro cretense y Bitti— es muy probable que el joven coadjutor haya visitado el taller del maestro, evento que puede haber sido favorecido gracias a la amistad entre los Jesuitas y el Cardinal Farnese.

En este rico y vivaz panorama artístico, Bitti seguramente pasó mucho tiempo observando y llenando cuadernos con dibujos que se habrían convertido pronto en sus más valiosos aliados en el Perú.

La llegada a Europa del *procurador* Padre Bracamonte, con la solicitud de los Padres del Perú de enviar un pintor, marca seguramente un hito en la vida de Bitti. Polanco, que ocupaba el cargo de Vicario General, invitó a Bracamonte a venir primero a Roma con los Provinciales de España, llamados a Italia en ocasión de la Congregación General.

El neoelecto General Mercuriano, escuchadas las demandas de Bracamonte, decidió enviar al Padre Juan Plaza como *visitador* y ordenando que “*lleve consigo [...] a los Hermanos Marco, Alborno, Bernardo...*” (Egaña, 1954: 534-535).

Comparando los documentos presentes en el ARSI de Roma y las comunicaciones entre los Jesuitas peruanos y la Casa Madre, se evidencia cómo la decisión de enviar a Bitti fue probablemente tomada muy rápidamente pero seguramente con mucha atención y ponderación.

Mercuriano examinó minuciosamente los perfiles de todos los jesuitas pintores presentes en la Provincia Romana, buscando quién pudiera ser el candidato ideal, primero para soportar el largo y peligroso viaje, y segundo de una edad que le permitiera trabajar por largo tiempo. El Hermano Bernardo cumplía seguramente estos requisitos: su joven edad (25 años) y probablemente su buen estado físico hacían de él la persona ideal para este cargo.

No se sabe si Bernardo Bitti tuvo el tiempo de despedirse de sus familiares, acción que normalmente se desaconsejaba (Maldavski, 2006: 151-152). El 2 de julio de 1573 el grupo liderado por el Padre Plaza dejaba Roma. Después de un inicio de viaje bastante positivo —que los llevó de Roma a Génova, Barcelona, Madrid y Sevilla obteniendo rápidamente el apoyo del Rey y del Consejo de las Indias— el 17 de enero de 1574 Plaza anunciaba al General la salida de la flota hacia las Indias. A cuarenta leguas el barco donde viajaban Bitti y la mayoría de los jesuitas naufragó. Es muy conmovedor seguir a través de las cartas del Padre Plaza y del hermano Marco los dramáticos momentos de este terrible incidente (Egaña, 1954: 600) que felizmente se resolvió de manera positiva.

El grupo todavía tuvo que esperar hasta octubre un nuevo barco, alojándose en Sevilla y en Sanlúcar de Barrameda. Es probable que

el Hermano Bernardo aprovechó de ese tiempo para profundizar su conocimiento del arte español, sobre todo el de Andalucía. Según el Padre Vargas Ugarte, Bitti ofreció a la Condesa de Niebla un pequeño lienzo con la Virgen para agradecerle su hospitalidad en Sanlúcar (Mesa-Gisbert, 1974: 19). El 19 de octubre, por fin, el grupo zarpó para las Indias llegando al puerto del Callao el 31 de marzo de 1575. Bernardo Bitti empezaba su aventura peruana que lo habría llevado de la pequeña Camerino a los Andes y a las orillas del Titicaca.

Gracias a la correspondencia contenida en los *Monumenta Peruana*, a las crónicas antiguas (Mateos, 1944; Oliva, 1998) y a los catálogos de la Provincia Peruana, es posible seguir los treinta y cinco años de intensa actividad de Bitti entre Perú y Bolivia. Estas fuentes, combinadas con los estudios más recientes —sobre todo los de Mesa y Gisbert— y acompañadas por una exploración directa de los lugares de actividad de Bitti, han permitido comprobar el estado actual del catálogo, que reúne las obras sobrevivientes o aquellas de las que haya quedado por lo menos un testimonio fotográfico. Esta lista consta de sesenta y uno piezas individuales (Tabla 1) obras procedentes sobre todo de los retablos de las iglesias que fueron desarmados por razones que van del cambio de estilo a eventos naturales (sismos). La expulsión de los Jesuitas en 1767 fue seguramente otra causa que llevó a la dispersión masiva del patrimonio artístico de la Compañía, con el resultado que la casi totalidad de las obras de Bitti sobrevivientes se encuentran hoy fuera de su contexto original.

**Tabla 1 - Catálogo de las obras de Bernardo Bitti
en Sudamerica**

Coronación de la Virgen	1575 - 1582	Iglesia de San Pedro, Lima
Virgen de la Presentación o Candelaria	1575 - 1582	Iglesia de San Pedro, Lima
Virgen del Cetro	1575 - 1582	Museo Pedro de Osma, Lima

Retrato de Gerónimo López Guarnido	1575	Museo UNMSM, Lima
Santiago	1583 - 1584	Museo Histórico Regional, Cusco
San Sebastián	1583 - 1584	Museo Histórico Regional, Cusco
San Gregorio Magno	1583 - 1584	Museo Histórico Regional, Cusco
San Ignacio de Antioquia	1583 - 1584	Museo Histórico Regional, Cusco
Santa Margarita	1583 - 1584	Museo Histórico Regional, Cusco
Retrato de Jerónimo Ruiz de Portillo	1583 - 1584	Iglesia de Punacancha, Cusco (ante 1940)
Asunción de la Virgen	1584 ca.	Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, Juli
Sagrada Familia de la pera	1584 ca.	Iglesia de San Pedro, Juli
Santa Catalina	1584 ca.	Iglesia de San Pedro, Juli
Santa Bárbara	1584 ca.	Iglesia de San Juan de Letrán, Juli
San Juan Bautista	último cuarto siglo XVI	Museo Nacional de Arte, La Paz (Bolivia)
Virgen con el Niño	último cuarto siglo XVI	Museo Nacional de Arte, La Paz (Bolivia)
Virgen con el Niño	último cuarto siglo XVI	Museo Pedro de Osma, Lima
San Juan Bautista en el desierto	1585 - 1591	Iglesia de San Pedro, Juli
Bautismo de Cristo	1585 - 1591	Iglesia de San Juan de Letrán, Juli
Santa Margarita o Santa Cristina	1585 - 1591	Iglesia de San Pedro, Juli

Santa Bárbara	1585 - 1591	Iglesia de San Juan de Letrán, Juli
Asunción de la Virgen	1585 - 1591	Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, Juli
Retablo Challapampa	1585 - 1591	Capilla de San Pedro, Challapampa
Retablo de los SS. Miguel y Gabriel	1585 - 1591	Iglesia de San Pedro, Acora (ante 1974)
Retablo de la Anunciación	1585 - 1591	Iglesia de San Pedro, Acora (ante 1974)
San Juan Evangelista	1585 - 1591	Iglesia de San Juan Evangelista, Acora (ante 1974)
Niño Jesús	1585 - 1591	Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, Juli (ante 1974)
Ecce Homo o Señor de la caña	1592 - 1595	Museo Pedro de Osma, Lima
Cristo con la Cruz a cuestas	1592 - 1595	Colección particular, Lima
Adoración de los pastores	1595 - 1597	Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan - Cusco
Adoración de los Reyes	1595 - 1597	Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan - Cusco
Transfiguración de Cristo	1595 - 1597	Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan - Cusco
Oración en el Huerto	1595 - 1597	Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan - Cusco
Flagelación de Cristo	1595 - 1597	Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan - Cusco
Crucifixión	1595 - 1597	Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan - Cusco

Alegoría del Triunfo de la Resurrección	1595 - 1597	Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan - Cusco
Ascensión de Cristo	1595 - 1597	Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan - Cusco
Inmaculada	1595 - 1597	Convento de la Merced, Cusco
Coronación de la Virgen	1595 - 1597	Convento de la Merced, Cusco
Virgen del pajarito	1595 - 1597	Catedral Basílica de la Virgen de la Asunción, Cusco
Virgen con el Niño	1597 - 1598	Iglesia de la Compañía, Arequipa
Imposición de la <i>casula</i> a San Ildefonso	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
Anunciación	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
Adoración de los pastores	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
Circuncisión de Cristo	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
Niño Redentor	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
Cristo a la columna	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
Santiago	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
San Juan Evangelista	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
Virgen con el Niño y San Juanito	1598 - 1600	Museo de la Catedral, Sucre (Bolivia)
San Antonio de Padua	1598 - 1600	Convento de Santa Clara, Sucre (Bolivia)

San Francisco de Asís	1598 - 1600	Convento de San Francisco, Salta (Argentina)
Virgen de la Expectación o de la O	1601 - 1605	Iglesia de San Pedro, Lima
Oración en el Huerto	1601 - 1605	Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima
Crucifixión	1605 ca.	Iglesia de San Pedro, Juli
Virgen de la Candelaria o Virgen de la Luz	1605 ca.	Iglesia de la Compañía, Arequipa
Lágrimas de San Pedro	1605 ca.	Iglesia de la Compañía, Arequipa
Cristo Resucitado	1605 ca.	Iglesia de la Compañía, Arequipa
Virgen con el Niño	1605 ca.	Iglesia de la Compañía, Ayacucho
Sagrada Familia o Doble Trinidad	1595 - 1597	Iglesia de la Compañía, Ayacucho
Virgen de la Rosa	1607 - 1610	Convento de los Descalzos, Lima

Del análisis del catálogo emerge la figura de un artista muy versátil, capaz de adaptarse a las exigencias de la Compañía, aprendiendo también nuevas técnicas artísticas, como la doradura y la escultura en maguey: como escribe Pedro Vargas, primer ayudante de Bitti, *“fue necesario hacernos más que pintores”* (Egaña, 1961: 508).

Un artista que, llevado por la necesidad de realizar muchas obras sobre todo de grandes dimensiones y rápidamente, hace uso con frecuencia de patrones que recompone por partes según las necesidades. Su estilo permanece siempre influenciado por su formación italiana, probablemente alimentado en los años sudamericanos gracias a materiales visuales que llevó consigo desde Italia, como dibujos personales, recuerdos y también grabados, especialmente de artistas italianos. También en



Fig. 3.- Bernardo Bitti, *Virgen de la Presentación o Candelaria* (1575 - 1582), óleo sobre lienzo - Iglesia de San Pedro, Lima.

temas típicamente españoles emerge con fuerza su italianidad. Es el caso por ejemplo de la estupenda *Virgen de la Candelaria* (Fig. 3) de la iglesia de San Pedro en Lima, obra encargada por la *Congregación de la Presentación*: una italianísima *Madonna* que se aleja de la iconografía clásica de la Candelaria y que se acerca más a las majestuosas *Madonne della Misericordia* de Centro-Italia.

Hay que remarcar también el papel de Bitti en el interpretar por imágenes el mensaje evangélico cristiano y sobre todo el pensamiento jesuita. Eso se evidencia por ejemplo en la representación de las escenas evangélicas, obras que ayudaban a los Jesuitas en la tarea de evangelización. Es el caso de los ocho lienzos de la *Vida de Cristo*, ubicados en un principio en la capilla mayor de la iglesia de la Compañía en el Cusco y desaparecidos después de la expulsión, hallados hace pocos años en la iglesia de Santo Tomás de Aquino en el pueblo de Rondocan (Cusco), seguramente entre los mejores lienzos de la mano de Bitti.

La *Alegoría del Triunfo de la Resurrección* (Fig. 4) es probablemente el más interesante a nivel de iconografía: no solamente representa la celebración de Cristo resucitado, sino que hace también una precisa referencia a un pasaje de los *Ejercicios espirituales* (219-220) donde san Ignacio invita a reflexionar sobre la aparición de Cristo a la Virgen. El texto, muy denso en particulares escénicos, ayuda al fiel a entrar dentro de la historia milagrosa de la Resurrección, remarcando también el rol primario que la espiritualidad ignaciana atribuye a la Virgen.

Bitti toma todos estos elementos descritos por el Fundador y los usa para la composición de la escena: en la casa de la Virgen María, Jesús aparece a su madre acompañado por las Santas Almas del Limbo. En una especie de ventana, Bitti coloca también la escena de la salida del sepulcro: una solución de composición que recuerda algunas de las ilustraciones del *Evangelicae Historiae Imagines* de Nadal, donde en una única imagen se insertaban en una estructura arquitectónica escenas de momentos diferentes de una misma historia (Nadal, 1593: Lám. 104). Gracias a sus atributos, es posible reconocer algunas de las almas: Adán y Eva, Moisés y Elías, el Rey David y san Juan Bautista. El personaje retratado mirando al público entre



Fig. 4.- Bernardo Bitti, *Alegoría del Triunfo de la Resurrección* (1595 - 1597), óleo sobre lienzo - Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan (Cuzco).
(Foto de Raúl Montero)



Fig. 5.- Izquierda: Bernardo Bitti, *Retrato del Padre Jerónimo Portillo* (1583 - 1584), óleo sobre lienzo - última ubicación conocida: Iglesia de Punacancha (Cuzco), particular. Derecha: Bernardo Bitti, *Alegoría del Triunfo de la Resurrección* (1595 - 1597), óleo sobre lienzo - Iglesia de Santo Tomás de Aquino, Rondocan (Cuzco), particular. (Foto de Raúl Montero)

el Bautista y el Rey David podría ser el Padre Jerónimo Portillo, un homenaje al primer Provincial de Perú que falleció en 1592 y que en los años de realización de este lienzo (1595 ca.) ya estaba en la Gloria de Dios, y por eso representado entre las Santas Almas. Es posible afirmarlo comparando este retrato con otro conocido de Portillo también atribuido a Bitti, y publicado en la abertura del texto de Vargas Ugarte *Los mártires de la Florida* (Vargas Ugarte, 1940) y del segundo volumen de la *Historia General de la Compañía de Jesus en Perú* (Mateos, 1944). Imagen que se acerca también a la descripción del Padre Oliva que lo describe como “*de rostro agradable y aguileño, la frente grande, los ojos negros y el color entre trigueño y blanco*” (Vargas Ugarte, 1963a: 50) (Fig. 5).

Detrás de cada obra de Bitti hay una historia y es imposible en esta ocasión hablar en detalle de todas aquellas que componen hoy su amplio catálogo, y que representan probablemente menos de la mitad

de su efectiva producción. Piezas únicas que hoy están repartidas entre Perú y Bolivia con la sola excepción de un *San Francisco de Asís* en Salta (Argentina), pero procedente probablemente de Sucre.

Sin embargo es importante recordar aquí aquellas obras de las cuales hoy queda solamente el testimonio fotográfico en blanco y negro de Mesa y Gisbert, del 1974. Dos de estas se perdieron desafortunadamente en años bastante recientes: es el caso de dos lienzos que representan a *Santa Bárbara*, robados en la década de los noventa en la iglesia de San Juan de Letrán en Juli y sustituidos por copias. Uno de estos lienzos, como testimonia el Padre Vargas Ugarte (Vargas Ugarte, 1963b: 52), venía del retablo mayor de otro templo de Juli —el de la *Asunción*— junto al lienzo de la *Asunción* (que sigue en la misma iglesia) y otro representando a *Santa Catalina*, que formaban un conjunto con *Santa Bárbara*. Hoy el retablo ha sido desarmado y colocado con la Santa de Alejandría en el transepto izquierdo de la iglesia Catedral de San Pedro.

Una pérdida que parece haber sido olvidada, pero que evidencia los riesgos que todavía corren las obras de arte en las zonas más aisladas.

Se confía que con esta investigación el mosaico de la historia humana y artística de Bitti pueda ahora contar con algunas nuevas piezas, con la esperanza de seguir agregando otras. Seguramente el tema de la presencia de jesuitas italianos en la Provincia Peruana necesita todavía ser profundizado: un estudio que inevitablemente deberá comparar los patrimonios documentales de los dos países pero que, gracias a estos primeros hallazgos, será seguramente muy fructuoso.

Abreviaturas

AC: Antica Compagnia

ACC: Archivio Comunale di Camerino

ASR: Archivio di Stato - Roma

ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu

SASC: Sezione dell'Archivio di Stato di Camerino

Bibliografía

Bittarelli, Angelo Antonio (1995). “Camillo Bagazzotto, pittore marchigiano attivo anche in Umbria”, en: *Bollettino Storico della Città di Foligno*, pp. 613-626. Foligno.

Carlóni, Livia (2007). “Pittori maceratesi a Roma nella seconda metà del Cinquecento”, en: Vittorio Sgarbi, (comp.), *Simone de Magistris. Un pittore visionario tra Lotto e El Greco* (pp. 85-87). Venecia: Marsilio.

Di Stefano, Emanuela (1998) *Una città mercantile. Camerino nel tardo medioevo*. Camerino: Università di Camerino.

Egaña, Antonio (1954). *Monumenta Peruana, Vol. I*. Roma: MHSI.

Egaña, Antonio (1958). *Monumenta Peruana, Vol. II*. Roma: MHSI.

Maldavsky, Aliocha (2006). “Quitter l'Europe pour l'Amérique. Mode d'emploi d'une quête missionnaire”, en: Christian Buchet (comp.). *La mer, la France et l'Amérique latine* (pp. 149-166). París: PUPS.

Mateos, Francisco (1944) (comp.). *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú - Cronica anónima de 1600*. Madrid.

- Matteucci, Daniela (2002). *Ercole Ramazzani de la Rocha. Aspetti del Manierismo nelle Marche della Controriforma*. Venecia: Marsilio.
- Mesa, José de; Gisbert, Teresa (1974). *Bitti, un pintor manierista en Sudamerica*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Nadal, Jerónimo (1593). *Evangelicae Historiae Imagines*. Amberes: Martins Nutius
- Oliva, Giovanni Anello (1998). *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Lima: PUCP
- Vargas Ugarte, Rubén (1940). *Orígenes de la Provincia Jesuítica del Perú - Los Mártires de la Florida 1566 - 1572*. Lima: Lumen.
- Vargas Ugarte, Rubén (1947). *Ensayo de un diccionario de artífices de la América Meridional*. Buenos Aires: Imp. Baiocco.
- Vargas Ugarte, Rubén (1963a). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imp. Aldecoa.
- Vargas Ugarte, Rubén (1963b). *Los jesuitas del Perú y el arte*. Lima: A. Castañeda.

Contemplar y simbolizar en la misión: unión con Dios e identidad jesuita en los Andes (siglos XVI y XVII)¹

Juan Dejo, SJ
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen

El artículo explora el vínculo entre la espiritualidad jesuita delimitada bajo la noción de “contemplación en la acción” con la práctica espiritual de “ponerse en la escena a contemplar”, cuyo origen se encuentra en los *Ejercicios espirituales* redactados por san Ignacio. El autor propone que gracias a dicha práctica, los jesuitas en la misión del Perú pudieron facilitar su adaptación en espacios culturales diferentes al europeo para, en ellos, “contemplar” la presencia de Dios en medio de sus acciones pastorales. El artículo se basa en el análisis de algunos lienzos encomendados por los jesuitas para sus colegios e iglesias, de modo especial uno firmado por Juan Bautista Cáceres, del año 1639, del cual el autor propone leerlo como un manifiesto de la “refundación” simbólica del carisma ignaciano surgido en La Storta, Roma, en el espacio andino. Para ello recurre a un análisis de la imagen mencionada que, junto a otras estrategias discursivas, formarían un plan de difusión de la provincia jesuita peruana de la misión entre indígenas como fundamento esencial de la labor apostólica que realizaron en los Andes.

Palabras clave: misión, espiritualidad, contemplación, simbolización, Ejercicios espirituales, provincia del Perú.

1 El presente artículo forma parte de una investigación más extensa en torno a la identidad jesuita en la misión peruana: “*Haciéndose indio viejo con el indio: definiendo la Misión jesuita en el Perú (1568-1600)*” En: J. Dejo, M. Cruzado, Rafael Fernandez Hart *et al.* *A más universal, más divino*. Lima, UARM, 2008; *Mística y espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII*, Lima, UARM-BNP-IHS, 2018; “Identidad narrativa e identidad espiritual en la provincia jesuita peruana (ss. XVI y XVII)”, ponencia presentada en el Congreso de Americanistas, Salamanca, 16-20 de julio de 2018.

Abstract

The article explores the link between Jesuit spirituality delimited under the notion of “contemplation in action” with the spiritual practice of “putting oneself on the scene to be contemplated”, whose origin is found in the spiritual Exercises written by Saint Ignatius. The author proposes that thanks to this practice, the Jesuits in the mission of Peru could facilitate their adaptation in cultural spaces different from the European in order to “contemplate” the presence of God in the midst of their pastoral actions. The article is based on the analysis of some canvases commissioned by Jesuits for their colleges and churches, especially one signed by Juan Bautista Cáceres, in 1639, that the author proposes to read as a manifesto of symbolic “refoundation” of the Ignatian charisma emerged in La Storta, Rome, but in the Andean space. To do so, he analyzes the aforementioned image to propose that, together with other discursive strategies, a propagandistic plan made by the Peruvian Jesuit province was settled to promote the indigenous mission as a cornerstone of the apostolic work of the Jesuits in the Andes.

Keywords: mission, spirituality, contemplation, symbolization, Spiritual exercises, province of Peru.

Introducción

No se ha insistido de manera suficiente sobre el hecho de que la Compañía de Jesús, identificándose como misionera, no contaba en los inicios de su expansión por el mundo con religiosos formados específicamente para las misiones; dicho de otra manera, los jesuitas aprendieron las estrategias misioneras sobre el terreno. En el Perú y Latinoamérica tuvieron que pasar por un tiempo de ensayos y errores hasta conocer el territorio adecuadamente y ejecutar de manera más eficiente su propuesta apostólica. En ese proceso, se encontraron con las dificultades inherentes a un terreno muy distinto del que ellos conocían en Europa: el territorio marcado de manera longitudinal por la cordillera de los Andes hacía muy difíciles los desplazamientos deseados por la institución, llamados *misiones volantes* o *temporales*. Esto conllevó, de igual manera, a que durante la segunda mitad del siglo XVI y en los inicios del siglo XVII fuesen adaptando su modo de ser religioso a la geografía, en estrecha interacción con las culturas locales.

No debe extrañar si planteamos que los rasgos propios de la identidad espiritual jesuita se vieron confrontados por la novedad de un nuevo territorio y una nueva cultura que les condujo a ir replanteando su modo de proceder apostólico. La gran necesidad de mano de obra pastoral para dedicarse a la población indígena les hizo reflexionar sobre su manera de concebir la misión. El primero en haberlo hecho de modo sistemático fue José de Acosta, en *De procuranda Indorum Salute*.

Para entender mejor este proceso, es importante tomar en cuenta, cómo se fue adecuando en el Perú la comprensión institucional de su misión en relación con la dedicación hacia las poblaciones originarias. Esto nos conduce a su vez a una tercera variable que a veces se suele dejar de lado: la repercusión de este proceso en la experiencia espiritual de los misioneros. De qué manera el llamado a las misiones entre indígenas, así como la relación establecida con ellos, influyeron en el modo en que los jesuitas vivían su espiritualidad, en un proceso de constante relectura de sus fuentes institucionales.

Mi intención es mostrar que las acciones en un contexto cultural determinado, inducen a los jesuitas a reflexionar sobre sus propias agencias, llevándoles a elaborar una narrativa (discursiva e iconográfica en el caso de este artículo), en la que se manifiesta su autopercepción institucional y, por ende, espiritual, al tratarse de una orden religiosa². No son pocos los testimonios de los misioneros respecto de su práctica espiritual; si bien es cierto que las cartas anuas³ están llenas de referencias a los frutos espirituales con el fin de una “edificación” de sus auditores o lectores, no por ello dejan de transmitir el testimonio de la subjetividad de los narradores, sobre todo si seguimos su pista desde una perspectiva de larga duración. El dilema de la misión entre indígenas fue penetrando el *modus operandi* de la institución y debió incidir en la experiencia espiritual de los misioneros, a la par que se elaboraba una suerte de “*propaganda* pro-indígena *fidei*” al interior de

2 Esta idea se puede sustentar en el análisis de la narratividad elaborada por Paul Ricoeur en *Temps et Récit*, en relación a la identidad biográfica de los sujetos en relación a sus agencias. Cf. Tomo III, Paris, Seuil, 1986.

3 Eran los memoriales anuales que elaboraban los provinciales con una síntesis del estado de las provincias jesuitas.

la institución en el Perú, que mostraremos en algunas pinceladas desde el análisis de algunos lienzos de origen o temática jesuita, y que me lleva a reforzar una hipótesis trabajada con anterioridad en relación al rol que cumplió la misión entre los pueblos indígenas de los Andes en la autopercepción de la identidad espiritual de los jesuitas.

1. Antecedentes: misión y definición institucional jesuita

Cuando los jesuitas llegaron al Perú, la idea de que lo suyo era el constante desplazamiento ya confrontaba algunas dudas en Europa, pues el incremento de fundaciones de colegios, cada vez más pensados como una misión de mayor alcance, ponía en cuestión la movilidad que había caracterizado a la primitiva Compañía⁴. En este contexto, la idea de ir más allá del territorio europeo sedujo a las nuevas generaciones de jesuitas; las Indias se presentaban como la ocasión de retomar la movilidad del ideal originario de san Ignacio. A medida que las misiones iban haciéndose cada vez más globales, durante el último cuarto del siglo XVI (que es cuando los jesuitas se fueron asentando en el territorio peruano), el general Acquaviva, en la metrópoli europea, fue definiendo las políticas misioneras. Pero antes de que esto se discutiera en los cuarteles generales de la Orden, José de Acosta ya había reflexionado acerca del modo en que podía mantenerse el dinamismo que definía a los jesuitas (como “caballería ligera”), a la vez que se aceptaba el ministerio de tipo parroquial (“doctrinas” de indios). No solo les inquietaba faltar al compromiso con la disponibilidad para desplazarse de un lugar a otro, sino también el hecho de que se les confundiera con el clero secular, que esperaban estipendios por sus servicios sacramentales (distinto al sacerdocio jesuita que no cobraba

4 En *Constituciones* [623] san Ignacio considera que el dedicar o leer (o sea, dar lecciones) que implican una estabilidad en un lugar, puede ser más provechoso que “confesar o dar Ejercicios” o que las fundaciones (de colegios se entiende) al poder tener más alcance, también pueden ser preferibles que otras misiones menos durables. El principio del “mayor bien universal” termina por ser el sentido que guía a la institución antes que la mera dinamicidad. No obstante, la idea misma de “misión” constituye un móvil que siempre lanza la institución hacia más allá incluso de la disyuntiva movilidad-estabilidad.

por esa labor). En este proceso de contextualización de la misión en el Perú, Acosta afianza el peso de la idea de misión no como un emplazamiento, sino como un desplazamiento, que dejaría profundas huellas en los jesuitas “indianos”:

Entiendo por ‘misiones’ esas salidas y giras que se emprenden pueblo tras pueblo para predicar la palabra de Dios. Su práctica y su buena fama es mucho mayor y está más extendida de lo que cree la gente (*De Procuranda...* Lib. V, XXI, 1).

Es por ello importante, si se quiere entender la mentalidad jesuita respecto de la disponibilidad para la misión, recordar cómo el proceso de su redefinición se fue haciendo desde los tiempos mismos de Ignacio de Loyola dirigiendo la orden en Roma. En un inicio, el sistema implicaba “casas profesas”, como las viviendas por antonomasia de los jesuitas, que debían vivir de limosnas, a la vez que conducidos por una constante movilidad apostólica. Sin embargo, este modelo rápidamente hubo de cambiar, gracias a la aparición y multiplicación de colegios, experimentándose así un periodo de re-definición de la identidad jesuita en la segunda mitad del siglo XVI. En efecto, al momento de llegar al Perú, la cantidad de colegios se había multiplicado en Europa y las casas profesas habían disminuido considerablemente⁵. No es pues gratuito que, mientras la institución crecía e iba ajustando sus rasgos organizativos, Jerónimo Nadal y Gil González Dávila, ambas autoridades de renombre en España, se dedicaban a dar charlas a los jóvenes jesuitas para difundir las Constituciones y sobre todo para reforzar la identidad espiritual gestada por su fundador.

Al llegar al Perú, los ignacianos vivían con incertidumbre respecto de qué es lo que debía primar, si una constante movilidad en apoyo a los curas locales o si tenían que fundar colegios tal y como se hacía en Europa. Falta sondear aún más información para poder dar cuenta de

5 Iñigo Arranz Roa. “Las Casas Profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La Casa Profesa de Valladolid y Colegio de san Ignacio (1545-1767)” En: *Cuadernos de Historia Moderna*, 2003, 28, p. 125-163.

esta tensión; pero los documentos de fines del siglo XVI dan cuenta de que no todos los jesuitas estaban de acuerdo con administrar parroquias (es decir, un ineludible afinamiento en un solo lugar, junto a la retribución económica por el ejercicio sacramental); de igual manera, no todos se sentían cómodos con quedarse a trabajar en colegios cuando percibían la necesidad de apoyo en numerosas poblaciones originarias en lugares alejados, que requería de una mejor formación que, ellos, sí podían brindar. Pero tampoco tenían claro cómo podían financiar las constantes salidas que requerían las misiones volantes, pues además, las distancias y los caminos distaban de ser los de Europa. A la larga, al igual que sucedió en el viejo continente, los colegios tendieron a ser el soporte económico de los desplazamientos temporales.

De otro lado, los jesuitas que fueron llegando al Perú no tenían mayor idea de lo que era efectuar una misión en el corazón de una cultura no occidental. Sin embargo, podemos afirmar que desde que llegaron y durante todo el tiempo que trabajaron en el territorio peruano previo a la expulsión, consideraron la misión a los pueblos originarios como la más primordial. Al decir de Acosta, se concebía lo siguiente:

Estamos tan obligados por tantos y tan graves motivos a procurar el bien de los indios, seremos considerados necesariamente como desertores e incluso como traidores a este celestial ejército si no ponemos intención todos nuestros músculos en esta obra del Señor, incluso prescindiendo de las demás.⁶

Luego hace una diferencia entre los que se encargaban de atender de manera estable y fija a las poblaciones que son los párrocos, y aquellos que tenían más movilidad, siguiendo el modelo de la “caballería ligera”: su función es *“maniobrar de un lugar para otro y entrar en acción inmediatamente donde haya peligro: reforzar al soldado que está a punto de sucumbir; rechazar al enemigo que se infiltra; ayudar en todo lo que haga falta”*⁷. El modelo es de los obispos, aunque éstos, dice, *“están*

6 *De Procuranda...*, Lib. V, XVII, 3.

7 *Ibid*, Lib V, XXI, 3.

encerrados dentro de los límites de su diócesis”. Sin embargo, el Papa como obispo de todo el orbe, delega esta función en otros, como los jesuitas, que por ello tienen un destino dinámico y global. De esta suerte de independencia en el ministerio a los indígenas, venía, decía Acosta, su éxito, algo que refiere no solo él, sino numerosas cartas que, informando de sus avances, enviaban los misioneros a sus provinciales. Poco a poco, en zonas de mayor densidad poblacional indígena, los jesuitas fueron articulando sus misiones con los colegios, que llegaron a ser su núcleo organizacional y sustento económico.

2. La población indígena como desafío a la misión y al misionero peruano

A fines del siglo XVI, los jesuitas fueron discerniendo de qué manera debían conducirse en la misión en el territorio andino. En su exigente formación habían analizado a fondo los instrumentos clásicos de la retórica y la gramática, así como del pensamiento filosófico y teológico, pero ninguna de estas técnicas les preparó de manera concreta para lo que tuvieron que enfrentar en los territorios de misión en los Andes. Pese a considerar en un inicio a las culturas originarias como “bárbaras” debido a su desconocimiento de la verdad evangélica, pudieron al menos desmontar las incoherencias entre lo que decía la letra de las leyes en relación a la protección de los naturales, y las acciones contrarias cometidas por conquistadores y doctrineros. Era claro que el trabajo misionero entre la población aborigen se revelaba complejo, arduo y más difícil de lo imaginado.

Por ello, la interpretación de Acosta llegó a reforzar la certeza en los jesuitas de que debían sentirse compelidos a considerar el trabajo con los indígenas como prioridad en su misión. Este paradigma se mantuvo a lo largo de los primeros cincuenta años de su presencia en el país, y explica en parte la racionalidad que subyace al discurso de Pablo Joseph de Arriaga, el autor de *La extirpación de las idolatrías en el Perú*. Efectivamente, ya en Acosta se había configurado la incertidumbre o ambigüedad de los sentimientos experimentados por los jesuitas ante

los indígenas. En medio de los “errores” que habían ocurrido en la transmisión y asimilación por parte de los indígenas de la fe cristiana, percibían a la vez en la cultura andina ciertos rasgos que podían asegurar algunos logros en el proceso evangelizador. La creencia en un “*Dios supremo de todas las cosas y sumo bien*” así como la creencia “...*con la misma claridad en ciertos espíritus perversos, a los que nuestros bárbaros suelen llamar zupai*” o la convicción de que “*el lugar de las “supersticiones antiguas (...), pueden ser ocupados por los símbolos cristianos”*”⁸, hicieron pensar a Acosta la posibilidad de canjes, anclajes, puentes. De esta manera, los jesuitas desde una inicial disonancia cognitiva que les producían las formas discursivas o prácticas de las culturas originarias, fueron mutando hacia una actitud más tolerante hacia ellas, llegando a percibir las como las *semina verbi* de Justino, es decir, estructuras culturales que, bajo sus ropajes diferentes, manifestaban sin embargo una sensibilidad susceptible de adoptar las formas de la espiritualidad cristiana. Sobre este presupuesto se fue afirmando una lógica de intercambios y de superposición sincrética que muchos jesuitas aplicaron probablemente de manera no muy consciente en su trabajo evangelizador.⁹

Esta potencialidad existente en la cultura aborígen la revelaba no solo digna del trabajo evangelizador, sino que justificaba su entrega, abriendo en el jesuita misionero la compuerta a la pregunta ¿qué de la cultura originaria permitía al indígena, al conocer la verdad cristiana, tener un compromiso espiritual ulterior tan profundo? Desde esta inicial curiosidad, ¿pudo el misionero jesuita percibir los elementos

8 *Ibid*, Lib V, X, 8.

9 El siguiente paso es pues, invitar a “quitar los ídolos del corazón de sus oyentes; para lograrlo el mejor medio es la enseñanza y la exhortación. Pero también haya que procurar por todos los medios quitar los ídolos de sus ojos y formas de vivir”. (Lib. V, XI, 1). Las demás críticas realizadas por Acosta recaen en lo que podríamos llamar el análisis de la moral y la prevalencia del modelo de la teología natural: “Hay que enseñar a los bárbaros, todas las maneras posibles, a que aprendan a amarse a sí mismos, sus sentidos y su cuerpo, y a conservarse conforme a la naturaleza.” (Lib. V, XII, 7) De igual manera, su observación sobre las relaciones caritativas entre ellos no es positiva: “no son benévolos ni humanitarios casi nunca unos con otros” (Lib. V, XIII, 2).

culturales pre-cristianos no solo como anclajes sobre los cuales afirmar las fundamentaciones de la fe cristiana, sino también como significativamente relevantes para su propia práctica espiritual? En el estado de mi investigación esto es quizá aún muy aventurado afirmar, ya que las fuentes no son explícitas, pues hacer este tipo de reflexiones y dejar sus huellas hubiese sido sospechoso para la época, pero quizá un estudio comparativo con otras experiencias evangelizadoras análogas a través del tiempo y de los lugares en que hubo misión jesuita, podría revelar la pertinencia de la indagación.

Es así como podemos especular que durante la primera mitad del siglo XVII la reflexión institucional y espiritual de la misión jesuita tuvo como eje la relación con los indígenas y su interpretación, como un elemento central. En medio de la álgida “extirpación de las idolatrías”, un importante sector de jesuitas habría buscado adaptar su identidad religiosa (que comprendería no solo una interpretación teológica sino además un desafío para su praxis), obedeciendo la insistencia institucional por priorizar la labor en beneficio de la población originaria. Esta política interna a la orden en el Perú no dejaba de traer consecuencias en la estructura de la vida religiosa, y es precisamente esa punta del iceberg que nosotros queremos traer a colación a través de esta exploración, aún preliminar. Lo cierto es que se puede detectar el modo en que el discurso institucional de privilegiar la misión entre indígenas debió conducir a reforzar la comprensión de las culturas originarias y ensayar maneras de conectarlas con el simbolismo cristiano.¹⁰

10 Traigo a colación aquí mi trabajo realizado en *Mística y espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII* centrado en el análisis del *Sílex del divino amor* de Ruiz de Montoya. Este texto muestra el modo en que un jesuita propone que la espiritualidad cristiana vivida por un indígena no solo es encomiable sino modelo para un misionero, como lo fue en su caso. Estas tímidas afirmaciones de lo que hoy llamaríamos interculturalidad, manifestarían algunos tránsitos o, al menos, evoluciones en la subjetividad de carácter espiritual de los jesuitas. Cf. Juan Dejo 2018.

3. La misión como espacio de re-comprensión de la identidad jesuita: La pauta espiritual de los Ejercicios, “contemplar” y vivir la escena

En este proceso de paulatino conocimiento del indígena, bien pudo influir el principio espiritual que subyace a los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio por el cual “más vale salvar la proposición del prójimo que condenarla”, que reza como una de las pautas para aquel que da los ejercicios, respecto de aquel que los realiza. El “modo de proceder jesuita” es decir, la praxis de los misioneros, estuvo basado en la práctica repetitiva de los mencionados Ejercicios, por lo que, al modo de lo que hoy entendemos como una inducción institucional, debieron dejar huella en todo lo que hacían.

En lo que sigue quiero partir de una idea que surge de la práctica espiritual de los *Ejercicios* y que insta al practicante a “ponerse en la escena evangélica”, es decir, colocarse en una situación de contemplación de una realidad en la que Dios está presente, haciéndose contemporáneo de ella. Esta idea se resume en este “punto” de meditación:

[114] 1º punto. El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a nuestra Señora y a Joseph y a la ancila y al niño Jesús después de ser nacido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus neccessidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia possible; y después reflectir en mí mismo para sacar algún provecho.

Me refiero a lo que podríamos llamar una propedéutica de la percepción de la realidad gestada en las llamadas “contemplaciones” de los *Ejercicios espirituales*. Éstas, contrariamente a la tradición espiritual imperante a fines de la edad media y el renacimiento —que invitaban a descartar toda imagen—, buscaban que el ejercitante concentrara su mente imaginando escenas del Evangelio, con el fin de identificarse con la vivencia transmitida a través de ellas. Para asegurar esta vinculación, eminentemente afectiva, el santo de Loyola recomendaba que el sujeto “se colocara en la escena” y, en consecuencia, involucrase sus sentidos.

Como dice Pierre-Antoine Fabre en *El lugar de la imagen*: no se trata de recordar “esta historia que tengo que contemplar: yo deseo que ella suceda”. Desde esta perspectiva, el sujeto orante se coloca en la situación imaginaria que contempla y que a la vez él compone y organiza. Pero el sujeto mismo “se compone, componiendo a la vez la escena”.¹¹

Me interesa tomar en cuenta el planteamiento aquí implícito, que el sujeto espiritual se va gestando a medida que ejercita su imaginación, “encarnándose” en las escenas sugeridas en los *Ejercicios*, lo que me lleva a proponer la posibilidad de que el jesuita llega a introducir esta técnica de la imaginación espiritual en su relación con la realidad misma. Si lo que pretenden los Ejercicios con esta técnica contemplativa es “experimentar” mediante la imaginación una escena evangélica para poder “conocer internamente a Cristo”, el ejercitante estará cada vez más apto para poder aplicarla y buscar las huellas de Dios en la realidad. Esto va de la mano con la llamada “Contemplación para alcanzar amor” que concluye los *Ejercicios espirituales*. Bajo esta consigna, en toda la realidad se halla la acción de Dios, por lo cual toda ella es signo de su presencia.

...mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender (...) considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vejetando y sensando, etc. [EE.EE., 235-236].

Es muy probable que san Ignacio, quien decía ver de manera cotidiana “a Dios en todas las cosas”, haya buscado replicar su experiencia en los demás a través de las técnicas de los *Ejercicios espirituales* de su autoría. En consecuencia, el jesuita desarrollaba competencias de “contemplación en la acción” mediante dos movimientos de práctica

11 Pierre-Antoine Fabre. *Ignace de Loyola, le lieu de l'image*. Paris, Editions de l'EHESP, Vrin, 1992: p. 51-52

espiritual: por un lado, mediante la imaginación, llega a hacerse contemporáneo de su modelo de vida, Cristo, y, por el otro, puede convertir el espacio de su entorno en significativo potencial del sentido último que es para él Dios. A su vez, la predisposición así adquirida en la práctica de la meditación y contemplación ignacianas, debió incidir en el modo en que el misionero jesuita fue interiorizando su relación con el otro, pues por definición, éste último debía ser un “emisor” de sentido, capaz de transmitir la presencia de Dios. Así, la misión emprendida en una realidad y cultura diferentes, hizo al jesuita ampliar su comprensión de los parámetros desde los que leía el mundo y, a su vez, ello debió producir una reflexión en torno a la imagen de *religioso misionero* que tenía él de sí mismo. Es muy probable que profundizar de esta manera su experiencia de alteridad, le impulsó a salir de la tentación de homogeneización del otro —como una reacción casi instintiva de calmar la angustia que suele producir la diferencia— pues si bien la escolástica imperante le conminaba a eliminar todo rastro de disonancia cognitiva, lo cierto es que los moldes interpretativos de la teoría hegemónica europea no incorporaban en su análisis categorías de comprensión suficientes para interactuar con las culturas no cristianas. En consecuencia, la práctica espiritual de los *Ejercicios* cubría estas carencias en su percepción del otro, induciéndole a contemplar la realidad indígena con asombro y humildad, como el “esclavito indigno” del ejercicio citado, que observa para descubrir en un escenario imaginado (o diferente), al mismo Dios.

4. La simbolización en la pintura de origen jesuita y la estrategia comunicativa mediante la contemplación

Luego de esta introducción temática, me interesa mostrar algunos lienzos pintados o mandados a pintar por los jesuitas y que reflejan una posición institucional de mostrarse como una orden no solo misionera, sino cuyo fundamento se encuentra en el trabajo por la población aborigen.

Un primer conjunto de pinturas seleccionadas para este artículo (Grupo A) transmiten la idea de un estrecho vínculo que se ha

entretejido entre los jesuitas y los indígenas. El P. Miguel de Urrea (Fig. 1, cuadro identificado en el año 2002 en la iglesia de Guanoquite, Cusco¹²) es el primer mártir en las misiones jesuitas y se le representa en medio de indígenas rezando, mientras los rayos (simbolizados por la población andina como el dios Yllapa) caen y matan a indígenas, quizá aún “paganos”. Una simetría gestual une a los aborígenes con el misionero. Otro cuadro jesuita es del P. Joseph de Anchieta en el templo de Arequipa (Fig. 2), identificado por la leyenda contada por los mismos indios del Brasil, de que cuando escribía, se le posaba un ave en el hombro para inspirarle; el indio ha sido “andinizado” y, en consecuencia, se hace cercano para el jesuita peruano, como un modelo de santidad en tanto “apóstol” de los indios.

Grupo A



Fig. 1

12 Cf. Carmen Ruiz de Pardo. “Aportes de una iglesia de evangelización de Cuzco”. En: Manuel Marzal y Sandra Negro (eds). *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima, PUCP, 2005, p. 505-518.



Fig. 2

En otras imágenes, como la de la donante del cuadro, devota de san Miguel Arcángel (Fig. 3), se connota la incorporación del indígena dentro de la realidad de los evangelizados, al igual que sucede con la representación de los donantes en el altar de la cofradía de indígenas en la Iglesia San Pedro de Lima (Fig.4). Este último se encuentra alojado en la casa de la calle central del retablo, debajo del ático, y en él se ubican en hilera los donantes. En ambas imágenes, se repiten los esquemas



Fig. 3

medievales de coexistencia de épocas y símbolos contemporáneos con las realidades del pasado evangélico o trascendentes: los indígenas se sitúan en la misma historia de la salvación que los españoles o “cristianos viejos”, sin ninguna diferenciación ni subordinación simbólica. Así, estas pinturas, con las figuras de donantes indígenas, legitiman la competencia espiritual de la población originaria.



Fig. 4

Grupo B



Fig. 5

Un paso más adelante es el segundo grupo de lienzos (Grupo B). El primero de ellos es el cuadro atribuido al jesuita Diego de la Puente (de origen flamenco, Van der Brucke¹³) (1586-1663), que subsiste en Juli, fechado en 1643 (Fig. 5). En el cuadro, uno de los Reyes magos mutado en inca, es una suerte de “transliteración” del *esclavito indigno* mencionado antes —del ejercicio espiritual número 114—. Siguiendo esta misma lógica, el inca se ha colocado, gracias al pintor jesuita,

13 Cf. José de Mesa, (1978) “Diego de La Puente: pintor flamenco en Bolivia, Perú y Chile» *Arte y arqueología*, La Paz, 516, p. 185-223.

como un personaje para contemplar la escena. Así el jesuita “compone” la escena, que a la vez, podríamos especular, él mismo experimenta, colocándose en el lugar del indígena inca, al que plasma para que a su vez sea contemplado por otros indígenas que repetirán el ejercicio de ponerse en su lugar para venerar al Niño; el indígena que contemplaba el cuadro se unía así a esa multitud de semejantes retratados en el cuadro, que esperan su turno para adorar al niño Dios.

La complejidad aumenta en el siguiente lienzo, que hasta la fecha no ha sido suficientemente analizado (Fig. 6), de la autoría de Juan Bautista (“*cogitabat Juanes Baptista - junio 16 d 1638*”, Fig. 7) y que, según Teresa Gisbert, al ser de fecha tan temprana, sería una composición original¹⁴.



Fig. 6

14 Cf. “San Francisco Xavier en América, a través del arte”: en Arellano, I (ed.) *Sol apóstol, peregrino, San Francisco Xavier en su centenario*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2005, p. 339; citado en: Jaime Cuadriello. “Xavier indiano o los indios sin apóstol”: En *San Francisco Javier en las artes: El poder de la imagen*, Navarra, Castillo de Javier, 2006, p. 215-217). Gisbert lo identificó como el pintor Juan Bautista Cáceres.



Fig. 7

En él vemos representado en un primer plano a san Francisco Xavier. La escena remite a la anécdota recordada por el jesuita Pedro Ribadeneyra:

Y quiero aqui decir lo que el Padre Maestro Laynez me ha contado y es que en el tiempo en que andaban los Padres por Italia, por hospitales etc, dormían juntos el Padre Francisco y el Padre Maestro Laynez, y algunas veces despertándose el Padre Francisco le dezia: 'Jesús, qué molido estoy! sabéis que soñaba que llevaba a cuestras un indio y que pesaba tanto que no le podía llevar?' Y esto acaeciò muchas veces.¹⁵

Pero este sueño en el cuadro se une a otro, referido por el P. Simón Rodrigues, quien recordaba cómo el santo, luego de soñar con las

¹⁵ *Fontes Narrativi de San Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*, vol. II, Roma, Monumenta Historia Soc. Iesu, 1951, p. 381-382 (en adelante FN).

dificultades que padecería en la misión, se despertaba gritando “*amplius, Domine!*” es decir, “*más, Señor!*” (Fig. 8). Así los dos sueños de la tradición sobre san Francisco Javier, ambos relacionados con la entrega radical a la misión entre los indios, de acuerdo a la propuesta de este lienzo, se harían realidad en el Perú.



Fig. 8

El santo es colocado en la escena misionera, característica que también puede ser leído siguiendo las pautas de los *Ejercicios*, de “ponerse en la escena”, es decir: el misionero peruano es transmutado en un Javier redivivo. En este imaginario especular, el misionero jesuita peruano reflejado o travestido en su modelo santo, hace real el sueño, instándose a sí mismo (y al jesuita que contemple la escena) a la intensidad de la salvación, exclamando “*más, Señor, más!*”; frente a él, un clérigo secular¹⁶ manifiesta que su propia salvación se juega en la medida en que Francisco Javier (o como proponemos, el jesuita misionero peruano), venga a liberarlo del peso del indio, pues le ruega (Fig. 9): “*acclera, ut eruas me*” (“Date prisa en liberarme”, parte del verso *inclina ad me aurem tuam, acclera, ut eruas me*, del salmo 31).

16 El sobrepelliz llamado “mozárabe” alude sin duda al carácter de la actividad sacramental.



Fig. 9

Pero la intensidad de la acción no concluye aquí; el clímax debe leerse en la parte superior del cuadro, donde se aprecia la reproducción de la famosa visión de La Storta, por la cual san Ignacio vio a la Trinidad enviándole a la misión (Fig. 10), “...vio a Dios ponerle definitivamente en el servicio de Cristo llevando la cruz y decirle “*Ego vobiscum ero*”¹⁷. Otro testimonio refiere “...dijo que le parecía ver a Cristo con la cruz sobre los hombros, y el Padre Eterno cercano que le decía: Yo quiero que Tú tomes éste por tu siervo’ y así Jesús se lo tomaba, diciendo: “Yo quiero que tú nos sirvas” (...)¹⁸. En consecuencia, se repite la escena fundadora del *élan* misionero de la Orden que, en este caso, es experimentada por el Francisco Javier peruanizado, pero sobre todo, por el jesuita que observa el lienzo, y así, contempla y se coloca en la escena en el lugar de aquél. El jesuita espectador, identificado con Francisco Javier —modelo de todo jesuita misionero—, con el indio a cuestas, puede sentir como dirigidas a él las palabras que el pintor ha colocado saliendo de la boca de Cristo (Fig. 11): “*Hic mihi electioris e[st], ostendam illi quanto oporteat pro me pati*”¹⁹: “Este es mi elegido, ya le mostraré cuánto tiene que padecer por mí”.

17 Monumenta Nadal, V, 789.

18 FN, II, 133.

19 Agradezco al especialista en latín colonial, profesor Milko Pretell, por haberme ayudado a descifrar esta cita evangélica en el cuadro.



Fig. 10



Fig. 11

Se trata de una paráfrasis de los Hechos de los apóstoles, 9, 15-16, que en el original, dirigido al apóstol Pablo, reza: “...he elegido a éste como instrumento para llevar mi nombre a los gentiles, a los reyes y a los israelitas, Yo le mostraré cuánto tendrá que padecer por mi nombre”. Pero además traen a la memoria las palabras por las que el Padre designa al Hijo su misión en el bautizo: “Este es mi Hijo amado...”. La frase

es análogamente repetida por el Hijo en el cuadro, cargando la cruz y eligiendo al jesuita para su misión entre los indios.

De esta manera, dos distintos momentos fundacionales de la Compañía de Jesús (la Storta y el envío de Javier a la misión a las Indias) son teológicamente asumidos como reviviendo la misión del Hijo en una recreación de la escena de La Storta, en la que los jesuitas misioneros en el Perú, de cierta manera, vuelven a fundar la misión de la Compañía en su entrega a la salvación de los indígenas. En consecuencia, el sentido originario de la misión del Hijo (la “salvación”), que en su momento fue revivido (“conocimiento interno”) por san Ignacio y luego por san Francisco Xavier en su envío a las Indias, es propuesto en la escena como igualmente experimentable por el jesuita *obrero de indios* en el Perú. El jesuita que contemplaba esta representación, acostumbrado como estaba en los *Ejercicios espirituales* a colocarse en la escena contemplada, llega a vivirla, pues como afirma Pierre-Antoine Fabre respecto de lo ocurrido en el ejercitante, no solo rememora la narrativa subyacente, sino que *desea que ella vuelva a suceder*, ocupando esta vez, él también, el lugar de Francisco Javier, para a través de esta mediación, fundirse a la identidad de Ignacio, y por último, a la de Cristo cargando su cruz, del mismo modo en que ellos también cargan día a día en sus espaldas, a los indios (Fig. 11). Contemplar la escena, hace posible al jesuita que la contempla, el acceso a ese lugar imposible de representar en su totalidad y que es el de la experiencia íntima de ser uno con el Hijo en su unión con Dios. La originalidad estriba en que el indígena se ha tornado en condición *sine qua non* para ese acceso.

Esta imagen representa la consagración del jesuita misionero peruano individual e institucionalmente, al colocarse en la escena fundadora de la Compañía con los indígenas a cuestas, que como la cruz, los redimen y los llevan a Dios. Con ello, el jesuita peruano el “obrero incansable de indios”, experimenta la vivencia misma del fundador Ignacio, la experiencia mística de *ser puesto con el Hijo*. El cuadro refleja, a mi entender, una toma de posición espiritual que expresa un correlato político de la institución. La misión entre indios no es solo una de las posibilidades de la labor religiosa, sino aquella por la cual el jesuita puede llegar a la praxis espiritual por antonomasia, que es la unión con Dios.

Conclusiones

La simbolización espiritual del indígena en la política institucional de los jesuitas buscaba reforzar la reflexión respecto de la identidad de estos últimos en la misión. Esto debe leerse en el contexto de una continua actividad apostólica, en la cual el intercambio de significantes entre misioneros y pueblos originarios no solo iba llevando a los religiosos al sentido último de las palabras del otro, sino hacia una dimensión trascendente a los significantes, en la que pudieron ir percibiendo las raíces de las categorías culturales de su propia realidad y las del otro, desvelando así, cada vez más, símiles (analogías, semejanzas) de naturaleza espiritual. Dicho de otra manera, es en este universo de las ideas, los sentimientos, las vivencias cotidianas compartidas, muchas veces previas al lenguaje, donde los jesuitas fueron descubriendo, a la par que en su reflexión sobre las lenguas aborígenes, experiencias espirituales profundas de los indígenas, análogas a las suyas, lo que a su vez les hizo pensar en la posibilidad de trazar puentes que hoy llamaríamos *interculturales*.

Por ello creo que debemos rescatar el rol de la técnica espiritual en la percepción de lo real por parte de los jesuitas: su capacidad para entender que la novedad nace, por un lado, de esta idea de buscar a Dios en todas las cosas, así como de su vocación por el desplazamiento y el desarraigo. La movilidad, que está a la raíz de su definición e identidad espiritual, es la que les permitió ese rasgo tan propio de la modernidad que es la fascinación por la “novedad”.

En medio de las misiones, es decir, en el encuentro con culturas originarias de historias y mecanismos de configuración simbólica muy distintas, los jesuitas pudieron expandir sus propios horizontes de comprensión; si ya tenían las bases en su propia identidad institucional-espiritual para hacerlo, este ejercicio no se realizó de manera más completa sino hasta que convivieron con distintas otredades, allí donde su ímpetu misionero les llevó. Lo interesante del caso peruano que hemos tratado de analizar a partir de algunas imágenes (sobre todo la pintada por J.B. Cáceres) es que hacia la primera mitad del siglo XVII y luego de un exhaustivo trabajo lingüístico, los jesuitas habrían percibido que “salvar” a los indios era la condición de su propia salvación. El cuadro de Francisco

Javier cargando a un indígena —y en consecuencia, salvando el misionero su propia alma²⁰— claramente lo revela, así como la documentación que llama la atención una y otra vez sobre la importancia de la misión entre los naturales para acceder a la salvación. Solo así ellos podían unirse a Dios. Esto no hizo más que reforzar una nueva percepción de la praxis religiosa, que debió tornarse en un constante diálogo y simbolización, debido a que los vacíos dejados por la construcción simbólica en ambas culturas eran cubiertos por nuevos entretejidos de formas y discursos que irían dando lugar a hibridaciones, que no hemos tratado en este artículo, pero que serían un objetivo a continuar. Si bien es cierto que los indígenas pudieron ser entendidos como “medios” para la salvación de los misioneros, también es verdad que para lograr su objetivo, éstos tuvieron que entrar a fondo en su cultura. Al hacerlo, pudieron atisbar sus fundamentos, lo que a su vez les hizo comprender que los puentes eran posibles, aunque no fueran siempre entendidos por el *statu quo* de la época. Creo que este mecanismo es el que subyace a discursos como los del indígena guaraní presentado como maestro de oración por Ruiz de Montoya en su *Silex*, las cuasi hagiografías de indios recopiladas por muchas cartas anuas y luego compiladas por Diego de Altamirano en su crónica de inicios del XVIII, la incorporación de danzas y cantos de letras con reminiscencias precristianas, o la imagen del Niño Jesús Inca, temas que siguen a la espera de más análisis²¹.

20 La bibliografía es abundante para poder mostrar el vínculo entre salvación de sí mediante la salvación de los demás. El punto de partida es, en el caso de la espiritualidad ignaciana, el “Principio y Fundamento” de los *Ejercicios espirituales*, donde se menciona que: “*El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima...*”. El acto contemplativo en medio de la acción por la salvación de los demás es lo que a su vez salva al misionero. En lugares de misión como el Perú, la población privilegiada es la aborígen, pues se encuentra en las fronteras de la fe. *Ejercicios espirituales*, 23.

21 Antonio Ruiz de Montoya, *Silex del divino amor...*, Manuscrito Lilly’s Library, Indiana University, f. 96v; Diego de Altamirano, *Historia de la Provincia del Perú*. Texto mecanografiado, copia del original: Archivo Vargas Ugarte, Universidad Antonio Ruiz de Montoya; *Relación de las fiestas que en la ciudad del Cuzco se hicieron por la beatificación del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola...*Lima, Francisco del Canto, 1610; Ramón Mujica P. *La imagen transgredida*. Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú, 2016.

El horizonte de los jesuitas fue —y es— paradójicamente el de las fronteras, pues como dice Gadamer, el horizonte “no es una frontera rígida, sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él”²². Los jesuitas, en su constante desplazamiento, geográfico y mental, fueron no solo ampliando su conocimiento del Otro, sino los límites de su propia subjetividad. En ese proceso, su identidad fue una y otra vez refundándose, sin por ello perder su esencia religiosa —aquella que les impulsaba a unirse a Dios en el corazón de la actividad misionera—, pues claramente, los *Ejercicios espirituales* les hacían posible experimentarla en todas partes.

Bibliografía

Acosta, José de, SJ. (1588 / 1984 y 1987). *De procuranda indorum salute*. Edición de Luciano Pereña. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Altamirano, Diego de (1714). *Historia de la Provincia del Perú*. Texto mecanografiado, copia del original: Archivo Vargas Ugarte, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Arellano, Ignacio (ed.) (2005). *Sol apóstol, peregrino, San Francisco Xavier en su centenario*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Arranz Roa, Iñigo (2003). “Las Casas Profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La Casa Profesa de Valladolid y Colegio de San Ignacio (1545-1767)” En: *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 28.

22 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Op. Cit., p., 309.

Cuadriello, Jaime (2006). “Xavier indiano o los indios sin apóstol” En Ricardo Fernández Gracia (Ed.) (2006), pp. 215-217.

Dejo, SJ. Juan (2008). “*Haciéndose indio viejo con el indio: definiendo la Misión jesuita en el Perú (1568-1600)*” En: J. Dejo, M. Cruzado, Rafael Fernandez Hart *et al* (2008). *A más universal, más divino*. Lima: UARM.

_____ (2018). “Identidad narrativa e identidad espiritual en la provincia jesuita peruana (ss. XVI y XVII)”, Ponencia presentada en Congreso de americanistas, Salamanca (próximo a publicarse).

_____ (2018a). “La misión jesuita en el Perú (s. XVI-XVIII)”. En: Dejo SJ, Juan, L.E. Wuffarden y R. Pinilla, (coords) (2018), pp. 37-73.

_____ (2018b). *Mística y espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII*. Lima: UARM-BNP-IHS.

Dejo SJ, Juan, L.E. Wuffarden y R. Pinilla (coords) (2018). *San Pedro de Lima: la antigua Iglesia del antiguo Colegio San Pablo*, Lima, Colección Arte y Tesoros del Perú, Tomo XLV, Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú.

Fabre, Pierre-Antoine (1992). *Ignace de Loyola, le lieu de l'image*. Paris, Editions de l'EHESS, Vrin.

Fontes Narrativi de San Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis (1951), vol. II, Roma: Monumenta Historia Soc. Iesu, p. 381-382.

Ricardo Fernández Gracia (Ed.) (2006). *San Francisco Javier en las artes: El poder de la imagen*, Pamplona, Fundación Caja Navarra: Gobierno de Navarra [Exposición celebrada en el] Castillo de Javier, abril - septiembre.

Gadamer, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método*. Tomo I, Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____. (1991). *Obras completas*. Madrid: BAC.

- Ignacio de Loyola (1991a). *Ejercicios espirituales* en: Ignacio de Loyola (1991).
- Marzal, Manuel y Sandra Negro (eds) (2005). *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: PUCP.
- Mesa, José de (1978). “Diego de La Puente: pintor flamenco en Bolivia, Perú y Chile», *Arte y arqueología*, números 5-6, La Paz: pp. 185-223.
- Mujica P., Ramón (2016). *La imagen transgredida*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Nadal, Jerónimo (1962). *Monumenta Nadal*, V, Romae Monumenta Historica Soc. Iesu.
Relación de las fiestas que en la ciudad del Cuzco se hicieron por la beatificación del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola... (1610) Lima, Francisco del Canto.
- Ricoeur, Paul (1986). *Temps et Récit*, Tomo III, Paris: Editions du Seuil.
- Ruiz de Montoya, Antonio (1640). *Silex del divino amor...*, Manuscrito Lilly's Library, Indiana University.
- Ruiz de Pardo, Carmen (2005). “Aportes de una iglesia de evangelización de Cuzco”. En: Manuel Marzal y Sandra Negro (eds) (2005), pp. 505-518.

Apéndice

Primer nivel: pretexto de la metáfora de los sueños de Javier

- | | | |
|---|--|-------------------------------|
| 1. Sueño de Javier cargando las Indias | | Ambos sintetizados en |
| 2. Sueño de Javier respecto de la intensidad de su misión | | → el Javier-misionero-en-Perú |

Segundo nivel: El llamado urgente a la misión entre indígenas, deber de los jesuitas peruanos.

1. El misionero modelo (Javier) llevando al indígena (“misión”)
2. El clérigo secular (cura) pidiendo al Javier-misionero que se apresure a liberarlo (de la carga de llevar a los indios, pues los jesuitas representados por Javier son quienes están destinados a ello)

Tercer nivel: La “Nueva Storta”

1. La Trinidad observa la escena
2. Cristo se dirige al Padre diciéndole que él va a hacerle ver a “*Este [es] mi elegido, ya le mostraré cuánto tiene que padecer por mí*”. Donde “este” es el misionero jesuita peruano a la vez reflejado en la memoria del paradigma del misionero, Francisco Javier

Cuarto nivel: el observador, el jesuita contemporáneo del cuadro

1. Se identifica con Francisco Javier “entrando en la escena” como si fuese él.
2. Siente el llamado de ayuda del clérigo
3. Se siente elegido por Cristo para seguirlo en la misión entre indígenas
4. Con ello, se une al Hijo (reviviendo la experiencia de Ignacio, el fundador):
La Storta *sucede en la misión peruana.*

Entre el pragmatismo local y una homogeneidad global. Las normas para los jesuitas en Perú

Fabian Fechner
Universidad de Hagen

Resumen

Por ser la primera provincia jesuítica en América del Sur, fue en Perú donde empezaron los debates claves sobre los aspectos prácticos de la misión jesuita. Los portavoces no fueron exclusivamente individuos célebres; más bien, la estructura administrativa de la Compañía de Jesús tuvo la tendencia a desarrollar mecanismos colectivos y descentralizados que se plasmaron en el establecimiento de una estructura participativa al nivel de las congregaciones provinciales y en los diversos cargos de los procuradores. Estas instancias deliberativas actuaron como nudos dialógicos en el interior de la orden. Gracias a las fuentes internas producidas por las instituciones mencionadas, se reconocen claramente las opciones alternativas que fueron internamente objeto de debate acerca de la labor misional. Por el carácter expresamente epistolar de las normas locales, se puede ver cómo la Compañía de Jesús logró solucionar la discrepancia entre un pragmatismo local y una homogeneidad global de la orden.

Palabras claves: Provincia de Perú, consultor, toma de decisiones, congregación provincial, visitador Juan de la Plaza.

Abstract

It was in Peru that the key debates about the realization of Jesuit missions started, because it was the first Jesuit province in South America. The leaders of this debate were not only well known individuals. The administration of the Society of Jesus tended to develop decentralized committees, which is reflected at the level of the provincial congregations and the procurators. These committees were dialogic knots within the Society of Jesus. With internal sources, produced by the aforementioned institutions, we can clearly define alternatives in the debates on Peruvian missions. By means of

the clearly epistolary character of local norms the Jesuits could bridge the gap between a local pragmatism and a global and unifying concept of the religious order.

Key words: Province of Peru, consultant, decision making, provincial congregation, inspector Juan de la Plaza.

Introducción: niveles y efectos de la legislación local

Cuando se analiza la legislación de los jesuitas, con toda razón la concentración recae en las Constituciones. Para tener una idea del proyecto ignaciano éstas son muy importantes. Sin embargo, cuando se llevó a cabo su redacción, la Compañía tenía su enfoque todavía en Europa, con pocas misiones fuera de ella. Por eso, para el caso de las provincias en ultramar, otra fuente es esencial: los decretos de las congregaciones generales, que son otra columna del *Institutum* de la Compañía de Jesús. Ellos fueron completando las normas de las Constituciones (Egaña, 1972; Friedrich, 2011).

Pero el mundo de las normas jesuíticas es mucho más rico, más allá de las reglas impresas del *Institutum*. Por ejemplo, las cartas de los generales y los memoriales de los superiores son una fuente imprescindible para comprender el sistema interno de las normas; hay ediciones selectivas de este género (Polzer, 1976; Morales, 2005). Sirven para dar informaciones puntuales sobre individuos, colegios y misiones, aunque son mucho más que una colección de datos útiles: forman parte de la estructura comunicativa de la Orden.

En lo que sigue se demostrará cómo la legislación local manuscrita permite una aproximación política y estructural de una actividad con muchos matices como es la misión. Se acaba de mencionar una parte de estas formas discursivas, las cartas de los generales y los memoriales de los superiores. A veces se han utilizado para subrayar cierto verticalismo en la Compañía de Jesús: manda el general, el provincial u otro superior, y obedecen los demás (Millar Carvacho, 1999).

Pero el espacio de leyes y reglas es mucho más amplio, por las estructuras participativas muy marcadas en la Compañía de Jesús, sobre todo en forma de las consultas y de las congregaciones provinciales. Las decisiones de estas instancias colectivas no se dieron a la imprenta en la época, y por eso apenas se conocen. Pero estas normas locales son un aspecto clave en el funcionamiento interno de la Orden. Son el reflejo legal del método misional de la acomodación, o, en síntesis, la adaptación hecha ley. Vale la pena enfatizar que en una época temprana no era nada obvio que se introdujeran las leyes jesuíticas ya establecidas también en la provincia del Perú. Se ve eso claramente en el relato del padre Plaza sobre su visita de la provincia (1576) cuando dice que era esencial para el Perú guardar las leyes de España. Por su justificación, con varios motivos, se ve claramente que el peso de tal decisión quiere terminar con un debate más profundo.¹

Para el caso de las Indias, la provincia del Perú tuvo una importancia especial (Vargas Ugarte, 1963; Maldavsky, 2013). Después del fin prematuro de la misión en la Florida en 1566/72, era la primera empresa exitosa en la América hispana. Por tal motivo cumplió una función modelo para las misiones occidentales de la Compañía. Se puede ver como un laboratorio de la acomodación. A continuación, se analizará la fase inicial de esta primera provincia hispanoamericana, sobre todo en sus primeras dos décadas. En la primera parte se tratará el carácter de las leyes jesuíticas para preparar la importancia de la consulta como elemento moderador en la segunda parte. Se concluirá el artículo con un ejemplo concreto, la consulta del padre Plaza.

1. El espíritu de las leyes

No solamente en los tratados jurídicos como las *Scholía* de Jerónimo Nadal (1507-1580), uno de los colaboradores jurídico-administrativos de Ignacio de Loyola, se leen consideraciones sustanciales sobre la manera de gobernar. Este metanivel se encuentra también en las fuentes epistolares y las demás normas, pero los casos aparecen en

1 Mon. Per., vol. 2: 179. Véase también Mon. Per., vol. 1, introducción: 38s.

escasa medida en los documentos. Ahora se mencionan solamente el manejo de la información adquirida desde el nuevo mundo y el lado espiritual de las Constituciones. Por un lado, la curia jesuítica en Roma depende de las informaciones mandadas en las cartas, los catálogos, las cartas anuas y las actas de las congregaciones provinciales. En más de una ocasión el general afirma que se dedica incluso a las preguntas mínimas de una provincia.² Pero con el afán de una empresa global siempre se corre el riesgo de crear una multitud de informaciones y reglas (Friedrich, 2011; Brendecke, 2012). Ya en 1584 el general Acquaviva exhorta al provincial del Perú a que “[e]n el gobierno de las doctrinas no se multipliquen ordenaciones sin experimentar primero los medios” y propone que los padres más experimentados deberían encontrar soluciones junto con los indios antes de pedir nuevas reglas.³

Del mismo modo, en una carta fechada en 1632, el general Vitelleschi se quejó de la transmisión superflua de chismes y cuentos, y en 1645 el vicario general Carlos Sangris comentó al viceprovincial el exceso de cartas provenientes del Perú (Millar Carvacho, 1999: 153). Se podría decir que las quejas sobre informaciones nimias o insustanciales son la otra cara de la comunicación jesuita y supuestamente las quejas se encuentran solamente en pocos casos *expressis verbis*.

La búsqueda del “buen gobierno” y de filtros para recibir solamente la información relevante nos lleva a la pregunta de la espiritualidad. En 1570, el general Francisco Borja comentó al padre provincial Jerónimo Ruiz de Portillo “que es mejor hazer poco y bueno y bien considerado, que mucho y muy atropellado; porque desto viene no poderse cumplir con lo obligatorio y aun quizá con lo prometido.”⁴

2 Mon. Per., vol. 4: 294s.

3 Mon. Per., vol. 3: 381, Acquaviva al provincial del Perú, 8 de Abril 1584: “En el gobierno de las doctrinas no se multipliquen ordenaciones sin experimentar primero los medios, y se procure, consultando los más prudentes y de más experiencia con los indios, dar algún buen orden en las residencias con que se conserve la unión y uniformidad y se eviten tentaciones que con la frecuencia de mudanças de órdenes suele aver.”

4 Mon. Per., vol. 1: 403, Carta del General Francisco Borja al Padre Provincial Jerónimo Ruiz de Portillo, Roma, 14.11.1570 (Soli): “Otra cosa me ha mostrado

Con este consejo el General se refiere más ampliamente a la contemplación para discernir lo sustancial de lo nimio, pero sigue más explícitamente con el consejo de estudiar el espíritu de las Constituciones:

Denique, Padre charíssimo, ut paucis verbis multa dicam, V[uestra] R[everencia], pues es amigo de estudiar en las Constituciones, gobiérnese por ellas, y téngalas siempre en los ojos y en las manos; que con esto esperaré en el Señor que todo irá de bien en mejor, y que el buen principio que se ha dado en esa tierra, crecerá de cada día, usque ad montem Dei Oreb.⁵

Este es un párrafo revelador sobre la importancia y la eficacia de la brevedad: se suele alabar el conjunto de reglas y normas de la Compañía de Jesús como si fuera un mecanismo de relojería siempre preciso. Sin embargo, en este artículo se nota que a veces los mismos jesuitas tenían una aproximación mucho más pragmática al gobierno de su orden.

2. La consulta como elemento moderador

En las Constituciones y en sus complementos más importantes —es decir, los decretos de las congregaciones generales—, se trata el tema del consultor muy de paso; los consultores son simplemente los consejeros del provincial y del rector. Pero en el caso de las provincias en las Indias, el cargo del consultor tenía un peso considerable.⁶ Se justificaba por la distancia entre Lima y Roma, por la cual la comunicación mediante cartas demoraba muchos meses.

el tiempo, que como muchos acuden al Superior, informan de cosas, que si fácilmente se creen, es ocasión de tentación y aun de mudanças. Y así, es menester no dé fácil creer, sino hazer lo que se ha de proveer con mucha consideración, para que sea todo más firme. Y hallo por mi cuenta que es mejor hazer poco y bueno y bien considerado, que mucho y muy atropellado; porque desto viene no poderse cumplir con lo obligatorio y aun quizá con lo prometido.”

5 Mon. Per., vol. 1: 403.

6 Mon. Per., vol. 4: 435s.

Ya en el año 1570, es decir solo dos años después de la llegada de los primeros jesuitas al Perú, se registró muy claramente la importancia de los consultores. En una carta al propio padre provincial Jerónimo Ruiz de Portillo, el general Francisco Borja declaró lo siguiente:

Ya que está V[uestra] R[everencia] lexos de Roma de donde podría tener claridad en muchas cosas, tanto más parece convernía consultase por allá con sus consultores todo lo que ay de momento, y así se lo encomiendo muy particularmente por lo que toca al mejor gobierno, como por satisfazer a la propia consciencia en su officio haziendo lo que es en su mano.⁷

Pero ¿qué significa ‘consultar’ en el contexto del gobierno de una provincia? El mismo día, el 14 de noviembre de 1570, el general mandó una segunda carta paralelamente al provincial, pero en este caso una carta *solí*, exclusivamente pensada para éste. En esta, Borja explica que el voto de los consultores es en cierto modo más que un voto consultivo:

Y aunque no está obligado a estar al parescer de sus consultores, quando no hallo yo otra cosa tan en contrario que me cause escrúpulo, comúnmente sigo la común opinión entre los consultores. Y si tengo duda no lo resuelvo sino sobre oración o Missa sobre ello; y aun después los torno alguna vez a oír, aunque no con[c]luya con su parescer.⁸

Este párrafo muy breve revela mucho sobre la aplicación de las Constituciones en la práctica del gobierno, sobre los vínculos entre administración y espiritualidad y, finalmente, sobre los paralelismos en la administración jesuítica. Cabe destacar que la repetición de la consulta puede generar la solución de un problema, y que incluso la dialéctica entre consultores y provincial resulta útil para el gobierno,

7 Mon. Per., vol. 1: 395, Carta del General Francisco Borja al Padre Provincial Jerónimo Ruiz de Portillo, Roma, 14.11.1570.

8 Mon. Per., vol. 1: 401s.

no solamente la opinión unánime. Resulta muy curioso que el general mismo compare su cargo con el rango del provincial, pero así da a entender que cuando el general puede aceptar el parecer de sus consultores, el provincial puede hacer también lo mismo. Pero no solamente en el género epistolar se definía poco a poco la importancia y las facultades de los consultores del provincial peruano. También en la primera congregación provincial, muy decisiva para los jesuitas del Perú, se debatió muy intensamente el tema. Vale la pena recordar que una congregación provincial era el foro de debate más importante de una provincia (Fechner, 2015). Cada tres años (en ultramar cada seis) se reunían los cuarenta padres más antiguos de una provincia para elegir a un procurador de provincia. El oficio de tal procurador era participar en una congregación general o en una congregación de procuradores en Roma y preparar la próxima expedición desde Europa. Además, llevaba una lista de los problemas más urgentes de la provincia (en forma de 'postulados'), preparada durante discusiones intensas por los padres congregados. En la lista de la primera congregación provincial, reunida en Lima en enero de 1576, se encuentran seis postulados para definir más minuciosamente el oficio del consultor y ampliar sus competencias. El primer aspecto de mayor relevancia es que la opinión de los consultores tenga más importancia en algunos casos que la del padre provincial, del mismo modo que la opinión de los asistentes sobre la opinión del general.⁹ En segundo lugar, se señalan algunos casos determinados en que el provincial tiene que seguir el parecer de sus consultores, lo que abarca prácticamente todo el desarrollo estratégico de la provincia, por ejemplo la fundación de misiones.

Las respuestas del general, redactadas por Everardo Mercuriano en octubre del 1578 (es decir dos años y medio después) son muy claras. Requiere que no se introduzca novedad, en la fórmula del famoso "*nihil modo innovandum est*". Además, Mercuriano sostiene que se interpretan mal las facultades del provincial. Según él, algunas facultades que se quieren reservar para los consultores de hecho no las tiene el provincial,

9 Mon. Per. vol. 2: 72, 202.

o solo con la facultad del general.¹⁰ En general, se puede decir que en Roma prácticamente no se concede nada de las propuestas acerca del cargo del consultor. Vale la pena adelantar que hay una estrategia paralela y más indirecta en el año 1578, cuando los padres Juan de la Plaza y José de Acosta pidieron al general una ampliación sustancial de las facultades del provincial, justificada por la intervención directa de los consultores. Facultades como aceptar colegios y otras casas, o admitir a un candidato como coadjutor espiritual formado, se le podían conceder al provincial con la colaboración de los consultores, dentro de un sistema de muchos matices. Se puede ver la variedad de grados en expresiones como “con parecer de sus consultores, o la mayor parte dellos”, o, menos explícito, “oídos los pareceres de los consultores presentes”.¹¹ Como era lo común, la redacción de la respuesta tardó dos años. Mercuriano aceptó solamente detalles mínimos: su respuesta más común era que “no veo necesidad para que el Provincial tenga esta facultad.”¹² Otro intento acerca del mismo memorial se hizo con una mayoría de los padres de la tercera congregación provincial, reunida en Lima en diciembre de 1582. Los padres opinaron que el visitador “con la autoridad que tenía de nuestro Padre General” ya había concedido varias facultades para el provincial.¹³ A pesar de este argumento muy refinado, el general no aceptó ninguna facultad adicional.¹⁴ Entonces, se frustró así este intento de justificar un aumento del poder del provincial con la participación de los consultores. La cuestión de cómo tratar el número necesario de los consultores “presentes” en una consulta se especificó solo en 1591.¹⁵

Después de la segunda congregación provincial, celebrada en Cuzco en diciembre del año 1576, los tres padres con los cargos clave en la provincia redactaron una “Memoria de lo que ha de tratar el padre procurador desta provincia del Perú con Nuestro Padre General”. Los

10 Mon. Per., vol. 2: 429s.

11 Mon. Per., vol. 2: 497.

12 Mon. Per., vol. 2: 843.

13 Mon. Per., vol. 3: 211.

14 Mon. Per., vol. 3: 346.

15 Mon. Per., vol. 4: 767.

tres padres eran el procurador mismo, Baltasar Piñas, el visitador Juan de la Plaza y el padre provincial José de Acosta. Para hacer hincapié en algunas propuestas especialmente necesarias, pidieron que

los consultores del Provincial tengan en estas Indias para con él la providencia que los Asistentes tienen con el General, como va declarado en la congregación de Lima, se juzga siempre por importante para la seguridad y buen gobierno en partes tan remotas.¹⁶

Ninguno de los tres sabía que la repetición de propuestas ya mandadas no tenía ningún sentido. La respuesta del general fue lacónica y clarísima: “A lo 19, ya está respondido a la congregación de Lima.”¹⁷ Esta línea es un buen ejemplo de que, por lo menos en las primeras décadas en las provincias ultramarinas, las informaciones dadas en los diferentes géneros de textos estaban muy vinculadas entre sí. Por un lado, la curia de la Orden en Roma —sobre todo el general, los asistentes, el secretario y los respectivos amanuenses— registraron minuciosamente las respuestas y combinaron propuestas o preguntas similares o idénticas. Pero es más: cuando no se repetía la respuesta, sino que se decía “ya está respondido a”, se suponía que la provincia peruana tenía un archivo completo y ordenado con todas las respuestas dadas.¹⁸ Sería muy importante reconstruir las huellas de tal archivo, porque saber qué estaba disponible en un lugar concreto permitiría conocer la práctica y la base de la toma de decisiones; sin embargo, tal empresa de reconstruir los archivos no es nada fácil, dado el hecho de que los archivos locales se dispersaron después de la expulsión de los jesuitas de los reinos de Carlos III en 1767, por lo que hay pocas opciones. Una sería el registro minucioso de firmas de la época jesuita en fondos existentes pero dispersos; el otro método sería la reconstrucción a partir de inventarios jesuíticos de la época (Schütte, 1964; Restrepo Zea, 1997; Friedrich, 2010; Fechner, 2017).

16 Mon. Per., vol. 2: 108.

17 Mon. Per., vol. 2: 452.

18 Mon. Per., vol. 3, doc. 80.

La visita del padre Juan de la Plaza es uno de los acontecimientos claves en los primeros años de la provincia peruana, algo que se sabe con la documentación redactada en Cuzco en diciembre del 1576. En su información más completa para el general, el visitador hace especial mención de cómo en el Colegio de Lima se observaban las Constituciones y demás reglas. No describe las irregularidades de forma sumaria, sino que revisa la observancia de las “reglas generales” y de las “reglas comunes”. Junto con el padre Miguel de Fuentes, rector de dicho colegio, revisa la observancia de las reglas una por una. Tienen las reglas impresas de Roma a la vista y enlistan así incluso desvíos mínimos. En la regla “Acerca de los consultores” de las “reglas comunes”, los dos notan un fallo muy grave:

Los consultores del Provincial y del Rector no han tenido las reglas del oficio de su Superior; ni han sido llamados ni consultados comúnmente, sino en pocas cosas y comunes; y muchas cosas graves se han hecho contra las Constituciones expressas, sin consultarlas con los consultores, ni dar razón de lo que se hazía, con nota de todos los del collegio, por ser contra Constitución.¹⁹

Con esta observación se ve claramente que la consulta no era un detalle menor en el gobierno del Perú: era un punto esencial y revela la dinámica del “buen gobierno” de los jesuitas; “gobernar” automáticamente significa “gobernar en equipo”. El consejo de los consultores se puede valorar incluso más en el Perú, por causa de la comunicación más difícil con Roma. Con esto, se puede ver que la consulta no entra en el esquema tradicional del verticalismo administrativo, y que es más bien una huella de diálogo que aclara la fuerza de las instancias colectivas de la Compañía.

19 Mon. Per., vol. 2: 166s., documento de la visita del Padre Juan de la Plaza, Cuzco 12 de diciembre 1576, presentado al general Mercuriano por el procurador Baltasar Piñas.

3. El ejemplo de la consulta del padre Plaza

Para evaluar el valor de la consulta en la administración cotidiana nos encontramos con un problema fundamental. La base de la documentación es muy escasa, porque los diálogos entre el provincial y sus consultores quedaron en el mundo oral, no en la escritura, salvo menciones en cartas que nos dan una idea de las consultas. Hay muy pocos ejemplos de “Libros de consultas” en los que se anotaron registros de éstas; en muchas ocasiones, o no se conservaron o nunca se escribieron los resultados de este tipo de consejo provincial.

Un ejemplo extraordinario se mantiene en dos copias conservadas en el Archivo Romano y en el Archivo de la Viceprovincia Peruana. En 1958, Antonio de Egaña lo publicó en la serie *Monumenta Peruana*.²⁰ Se trata de una relación minuciosa de la consulta del visitador Juan de la Plaza con el provincial José de Acosta y tres consultores, los padres Juan de Montoya, Jerónimo de Portillo y Alonso de Barzana. El sexto y último miembro de la consulta era el padre Luis López, quien había acompañado al padre Plaza en la visita. Según las instrucciones redactadas por el general Mercuriano, el padre visitador nombró a los cuatro consultores “entre los que lleva consigo y los que están allá”.²¹ Además, los consultores gozaron del privilegio de que “nadie les pueda allá [en Perú] abrir sus letras”.²² La consulta, hecha en el Colegio del Cuzco, duró una quincena, del 9 hasta el 23 de septiembre del año 1578. Como enfatiza la relación, todos los padres congregados se habían preparado espiritualmente en grupo, con “muchas Missas y oraciones y obras pías”.²³ Así, se ve nuevamente el lazo entre la espiritualidad y la administración. En el párrafo introductorio, dice que la

consulta se hizo para tomar resolución de lo que parecería más conveniente proponer a nuestro Padre General para el buen

20 Mon. Per., vol. 2, doc. 126.

21 Mon. Per., vol. 1: 535.

22 Mon. Per., vol. 1: 537.

23 Mon. Per., vol. 2: 645.

gobierno desta Provincia en lo futuro y para ordenar las cossas que pareciesen necessarias de presente, para el buen modo de proceder de los Nuestros conforme a nuestras Constituciones y decretos de congregaciones y ordenaciones de nuestro Padre General.²⁴

En total se trataron sesenta y ocho asuntos. Entre ellos, Juan de la Plaza propone en algunos casos “la ordenación de nuestro Padre [general]”; en otros da una propuesta suya. Pero en numerosos casos el visitador hace una pregunta abierta acerca de ciertos temas. Los temas que se tocan representan un panorama muy amplio: la fundación de colegios y residencias en La Paz, Potosí, Chile, Panamá y Quito, el aprendizaje de lenguas indígenas, el modo en el canto, la cuestión de visitar mujeres, la admisión de criollos y mestizos, y mucho más.

La estructura del listado muestra los tres pasos de la búsqueda de soluciones. El primer paso es, como acabamos de decir, una propuesta del visitador, sea una ordenación del general o alguna pregunta abierta. El segundo paso se marca con la expresión “Respondieron los Padres”; es la reacción resumida de los consultores. El tercer paso es la conclusión del mismo visitador. En la mayoría de los casos, dice brevemente “A mí me pareció lo mismo que a los Padres”; en otros casos, da una explicación más detallada de la opinión de ellos, y en unos pocos se expresa una discrepancia.

A continuación, se eligen dos ejemplos que caracterizan los mecanismos del gobierno interno.

Según las Constituciones, las residencias se sustentan primordialmente con limosnas, y solamente los colegios pueden tener renta. Para amplificar las posibilidades de financiación de una residencia, el visitador propuso que “la lección de la lengua índica y estudio della”²⁵ en una residencia bastaría para verla en el rango de colegio y para permitir entonces tener renta. Los consultores aprobaron esta propuesta, pero ahora se ve un cuarto paso en el procedimiento legislativo: la aprobación por el general. Mercuriano detectó que la

24 Mon. Per., vol. 2: 644s.

25 Mon. Per., vol. 2: 652.

argumentación con las letras de las Constituciones fue un ídolo con pies de barro: dijo que “es pretexto con el cual no se cumple a la obligación de nuestras Constituciones”.²⁶

Otro extremo se encuentra en el caso del aprendizaje de las lenguas indígenas —una cuestión que necesita la experiencia de los padres del Perú en vez de exigir cierta interpretación forzada de las Constituciones—. El visitador quiere saber “qué medio abría para que los Nuestros aprendan con brevedad y facilidad la lengua de los indios”,²⁷ a lo que sigue una explicación detallada de como los recién llegados pueden aprender la lengua según sus conocimientos y el lugar de la misión. No sorprende que el visitador y el general estuvieran absolutamente de acuerdo: “parécenos bien, y hágase así”.²⁸

La forma de listado de la relación a lo mejor puede inducir a error porque es un reflejo simplificador de los debates durante una quincena. Los padres consultores parecen expresar una opinión unánime, pero ya es el resultado de una discusión entre ellos. No es que dos opiniones choquen, una de Roma y otra del Perú; más bien, durante las cuatro fases se muestran las alternativas posibles en el modo de proceder. Hay incluso más opciones de intervenir para los padres peruanos porque en los coloquios se vislumbraron de poco a poco los asuntos más importantes. Las preguntas se concretaron según las necesidades de la provincia, y en los casos en los que contaba la experiencia de los consultores, había una franja muy ancha para decidir sobre el futuro de la provincia.

A modo de conclusión

Se puede subrayar como elemento clave que el consenso dentro de una instancia colectiva (por ejemplo, la de los consultores) podía tener más peso que la opinión de un individuo de rango superior (por ejemplo, la del provincial). Las normas y reglas que se establecen y aceptan a

26 Mon. Per., vol. 2: 829.

27 Mon. Per., vol. 2: 656.

28 Mon. Per., vol. 2: 830.

nivel local derivan de los intercambios entre los agentes de gobierno y las instancias colectivas de deliberación. Los mecanismos participativos presentados a lo largo del artículo sirven para valorar la experiencia y los saberes locales y filtrar los temas de cierto momento. Asimismo, las minutas que contienen los resultados de estas instancias deliberativas rompen la estructura narrativa de las cartas y las crónicas. En este sentido, las propuestas aisladas del marco narrativo epistolar sirven para procesar la novedad del Nuevo Mundo.

El papel del consultor, tan marginal según la letra de las Constituciones, tiene así un peso considerable en el gobierno de la Provincia jesuítica del Perú. En la época del general Borja, esta importancia se explica por las distancias entre el Nuevo Mundo y Europa, pero los varios intentos hechos por los padres peruanos de ampliar las facultades del consultor o del mismo provincial se frustraron en la época del posterior general Mercuriano. La ley en su aplicación y el método de aculturación son revelados en la legislación local manuscrita, que es mucho más relativa y matizada que las ediciones monolíticas de leyes que se imprimieron en Roma.

Los documentos aquí analizados pueden contribuir a ampliar el marco geográfico —la provincia— en que se ha desenvuelto la historiografía de la Compañía de Jesús desde las historias edificantes del siglo XVI hasta los estudios recientes. El análisis de la legislación local permite saltar esta tendencia historiográfica a partir de la comparación entre distintas provincias. En este sentido, en estudios futuros sería necesario profundizar en las relaciones e intercambios argumentativos entre las diferentes provincias. En el caso del Perú, se ven en las fuentes comparaciones con la India o con el Japón para obtener varios privilegios.²⁹ De este modo, el estudio de la legislación local podría aportar al desarrollo de una historiografía descentrada de la globalizada Compañía de Jesús.

29 Mon. Per., vol. 2: 450, 676.

Bibliografía

- Brendecke, Arndt (2012). *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid/Frankfurt a. M: Iberoamericana, Vervuert.
- Egaña, Francisco Javier (1972). *Orígenes de la Congregación General en la Compañía de Jesús. Estudio histórico-jurídico de la octava parte de las Constituciones*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Fechner, Fabian (2015). *Entscheidungsprozesse vor Ort. Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608-1762)*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Fechner, Fabian (2017). “Knowledge Knots on the Spot. Colonial Archives through the Looking Glass of the Archival Turn — the Cases of Caracas and Buenos Aires”, en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas — Anuario de Historia de America Latina*, pp. 258-280, vol. 54.
- Friedrich, Markus (2010). “Archives as Networks. The Geography of Record-Keeping in the Society of Jesus”, en: *Archival Science*, pp. 285-298, vol. 10.
- Friedrich, Markus (2011). *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Maldavsky, Aliocha (2013). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Sevilla/Lima: CSIC, IFEA, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Millar Carvacho, Rene (1999). “El gobierno de los jesuitas en la Provincia Peruana 1630-1650”, en: *Historia* [Santiago de Chile], pp. 141-176, vol. 32.

- Mon. Per. *Monumenta Peruana*. 8 Vols. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu 1956-86.
- Morales, Martín M. (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid/Roma: Comillas, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Polzer, Charles (1976). *Rules and precepts of the Jesuit Missions of Northwestern New Spain*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Restrepo Zea, Estela (1997). “La formación de la memoria. El archivo de la Compañía de Jesús 1767”, en: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, pp. 79-100, vol. 24.
- Schütte, Josef Franz (1964). *El “Archivo del Japón”. Vicisitudes del archivo jesuítico del extremo oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid*. Madrid: Academia de la Historia.
- Vargas Ugarte, Rubén (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú* [vol. 1], Burgos: Imprenta de Albecoa.

Entre capilla y misión. Jesuitas en la periferia de Arequipa en el siglo XVII

Aliocha Maldauskay
Université Paris Nanterre-Mondes

Resumen

Este artículo estudia la ambigüedad del estatuto de los jesuitas en la periferia de Arequipa en el siglo XVII, a través de un conflicto jurisdiccional con el obispo. Los jesuitas, propietarios de una chacra cerca de Arequipa, enfrentan al clero secular, acerca de la administración de los sacramentos a los indios que viven y trabajan en ella. Según el obispo, dependen de la parroquia de indios de la ciudad. La Compañía de Jesús controla, a través de los sacramentos y de su desempeño como evangelizadores, la mano de obra indígena y su permanencia en un espacio rural, propiedad privada de la Compañía. La propiedad privada de la tierra y de la capilla funciona como un límite de la jurisdicción eclesiástica. Los jesuitas actúan como misioneros, pero también como cualquier propietario celoso de la administración religiosa de sus indios. En este espacio recientemente cristianizado coexisten varias modalidades de administración religiosa de los indios, que dependen de la propiedad del templo local, del estatuto de la tierra y de los que la trabajan. Los jesuitas utilizan la ambigüedad del estatuto de los indios, que no pertenecen a ninguna reducción de la zona, y su propio estatuto de misioneros y de propietarios, capaces de administrar los sacramentos con el fin de controlarlos y sujetarlos al territorio.

Palabras claves: jesuitas, Arequipa, Andes, América, sacramentos, matrimonio, jurisdicción.

Abstract

This paper studies the ambiguity of the status of the Jesuits in the periphery of Arequipa in the seventeenth century. The Jesuits, owners of a farm near Arequipa, confront the secular clergy, about the administration of the sacraments to the Indians who live and work within their property. But the bishop claims the jurisdiction on these indigenous parishioners. Through

the sacraments and evangelization, the Jesuits control indigenous labour and settlement within the land of the Company. The property of the land and the chapel works then as a limit of ecclesiastical jurisdiction. The Jesuits act as missionaries, but also as any jealous owner of the religious administration of their Indians. Therefore, in this recently Christianized space we have several modalities of religious administration of the Indians, depending on the ownership of the local temple, the status of the land and those who work it. The Jesuits use the ambiguity of the legal status of the Indians, who do not belong to any reduction of the area, and their own status. As missionaries and owners, they mobilize their capacity to administer the sacraments in order to control the people and subject them to the territory.

Key words: jesuits, Arequipa, Andes, America, sacraments, marriage, jurisdiction.

Entre mayo y noviembre de 1624, un conflicto de jurisdicción opone a los jesuitas de Arequipa, que poseen una chacra en Huasacache (o Guasacache), a unos diez kilómetros de la ciudad¹, donde administran los sacramentos a un centenar de indios, al obispo Pedro de Perea, quien afirma que aquellos pertenecen a la jurisdicción secular de la parroquia de Santa Marta en la ciudad. Los jesuitas tienen un colegio fundado en Arequipa desde 1578, cuya existencia fue cuestionada por el virrey Francisco de Toledo, hasta que Felipe II confirmó la fundación en 1580 (Vargas Ugarte, 1963 I:122-125, 142-143).

Este tipo de conflictos es típico de la oposición entre regulares y seculares en América y plantea rivalidades económicas y de poder que permiten documentar y también demostrar cómo el clero explotó a la población indígena andina, igual como lo hicieron otros segmentos de la sociedad colonial, como encomenderos, mineros, funcionarios, etc. El caso de Huasacache ha sido mencionado por Antonio Acosta con esta perspectiva historiográfica (1982), mientras que la historiografía jesuita cita el conflicto al pasar, sin estudiarlo específicamente (Vargas

1 Hoy se visita esta casa, con su capilla, como la “Mansión del fundador”.

Ugarte, 1963 II, 165)². Más allá de la querrela entre miembros del clero, el conflicto de jurisdicción revela también el carácter plural de la construcción del espacio cristiano en América, durante la dominación ibérica. Se trata de entender cuál pudo ser el papel de las jurisdicciones y de la propiedad privada en esta construcción religiosa, que sirve de marco para controlar a la población indígena.

La ambigüedad del estatuto de los jesuitas en la región de Arequipa, donde actúan como misioneros por una parte y como terratenientes especiales, pues son capaces de administrar los sacramentos, demuestra la pluralidad de las formas de control religioso de la población indígena. El contexto es el de una gran movilidad e inestabilidad de la población andina en el siglo XVII (Robinson, 1990; Saignes, 1985; Wightman, 1990) a lo que se suma una relativa ambigüedad de su estatuto. En efecto, en 1624, cuando empieza este conflicto, los pueblos de indios, herederos de las reducciones toledanas de la década de 1570, no son necesariamente las únicas unidades de población y es útil entender el papel que tienen las haciendas y otras estructuras de producción en su control y agregación como grupos. La propiedad rural de instituciones religiosas como la Compañía de Jesús ha sido también investigada, pero sobre todo desde un punto de vista económico, en miras a entender las bases de la riqueza del clero (Macera, 1966; Colmenares, 1969; Cushner, 1980). A través del estudio de un conflicto de jurisdicción sobre la administración de los sacramentos a indios que viven en una unidad de producción agrícola perteneciente a los jesuitas, vemos cómo la orden misionera, que por una parte se mantiene alejada de la cura de almas por respeto a sus *Constituciones*, no vacila en reivindicar su capacidad espiritual y sacramental para controlar un grupo de indígenas, cuyo estatuto y arraigo territorial están mal o poco definidos.

El primer punto presenta el intercambio de argumentos entre las diferentes partes que se enfrentan en este conflicto, así como los actores de él. Luego, se plantea el problema del estatuto de los indios

2 Cabe mencionar que Antonio Astraín, el historiador de la asistencia de España, no menciona este conflicto en su obra.

de Huasacache, así como el de la unidad de población que forman en la chacra de los jesuitas. Por fin, se presenta la ambigüedad de la posición de los jesuitas, que ponen de relieve su doble estatuto de propietarios y sacerdotes.

1. Un conflicto jurisdiccional en la periferia de Arequipa

Los archivos que dan cuenta del conflicto son una copia de los diversos documentos que circularon en la audiencia episcopal de Arequipa, entre mayo y noviembre de 1624. Intervienen los jesuitas, con su rector o su representante, el cura de los indios de la ciudad y el obispo de Arequipa, Pedro de Perea³. Sin duda porque el asunto llegó más allá de la audiencia de Lima, se despacharon los documentos al Consejo de Indias, y fueron luego conservados en el Archivo general de Indias, en Sevilla⁴. No hay constancia de esta querrela en el *Archivum romanum Societatis Iesu*, cuyos documentos solo mencionan la existencia de esta chacra. La documentación disponible no lleva huella de una decisión por parte del Consejo, por lo tanto, solo nos brinda los argumentos de las partes en presencia y elementos que permiten contextualizar la querrela.

En 1624, los jesuitas de Arequipa y Pedro Perea, primer obispo en ejercer la dignidad en la diócesis, llegado en 1619, se enfrentan acerca de la administración de los sacramentos a unos indios yanaconas que

3 La diócesis de Arequipa se fundó una primera vez en 1577, pero su erección definitiva está fechada en 1609, tomando efecto en 1612. Su primer obispo, Pedro de Perea, asumió el cargo concretamente en 1619, según Málaga Medina (1975).

4 AGI LIMA 309, Auto de Pedro de Perea, 17 de mayo de 1624; Respuesta del rector del colegio jesuita de Arequipa, P. Juan de Villalobos, 17 de mayo de 1624; Respuesta del P. Gaspar de Arroyo, en nombre del rector del colegio, 31 de mayo de 1624. A esta documentación del archivo de Indias hay que agregar los documentos que conserva la Biblioteca nacional del Perú, testigos del examen del conflicto en las instancias judiciales de Lima: el manuscrito B505: una copia de algunos expedientes del AGI y el manuscrito B73 que permite completar la documentación. La documentación interna de los jesuitas no menciona este conflicto, y Rubén Vargas Ugarte acude a la documentación del AGI para redactar el párrafo que le dedica en su investigación (1963 II, 65).

viven en la zona de una chacra perteneciente a la Compañía de Jesús. Perea abre el caso el 17 de mayo de 1624, alegando que “los Padres de la Comp.a de Jhs hemos sabido que a titulo de/ decir son sus yanaconas los residentes en el dho lugar y asiento de Guasacache adm/nistran los sacramentos a todas las personas que residen en el dho lugar y asiento ce/lebrando misas y enterrando los difuntos bautizando y casando sin licencia nra ni y aver/nos hablado palabra sobre ello”⁵.

Para justificar su oposición a la administración de los sacramentos por los jesuitas, el obispo se apoya en una cédula real del 24 de marzo de 1621 que prohíbe a los religiosos que tengan pilas de bautizo en sus conventos. Esta defensa de la jurisdicción del obispo y del Patronato del rey sobre todas las iglesias de las Indias se sitúa en un contexto de lucha abierta por parte del obispo contra los religiosos que administran doctrinas de indios alrededor de la ciudad de Arequipa. Este primer obispo de Arequipa tuvo muchas dificultades para asentar su autoridad en la diócesis. Llegado en 1619, empieza haciendo una visita pastoral, creando una parroquia urbana para los indios y reorganizando el capítulo catedral. Sus relaciones con su clero se deterioran rápidamente, lo que explica que pida volver a España en varias oportunidades, sin éxito (Lisson, 1944: n° 23, 25)⁶. Ya en una carta al Rey del 3 de abril de 1623, Perea pide que se quiten a los religiosos dominicos, mercedarios y franciscanos las doctrinas de la Chimba, Cayma, Tiabaya, Paucarpata, Chiguata, Characato y Pocsi, pues no puede ejercer un verdadero control sobre esas parroquias de indios⁷. El caso de los jesuitas es diferente, pues no son legalmente curas de indios en Guasacache, por lo tanto, el obispo dispone de un mayor margen de maniobra con ellos que con las otras órdenes religiosas.

El mismo 17 de mayo de 1624, el rector del colegio de Arequipa, el Padre Juan de Villalobos, presenta a la audiencia episcopal seis argumentos contra la orden del obispo de no administrar los

5 AGI LIMA 309, Autos del conflicto entre P. Perea y los jesuitas (Autos), 1624, f. 1.

6 Muere en 1630 y su sucesor, Pedro de Villagómez, es nombrado en enero de 1631 (Lisson, 1944: n° 23, 122-123).

7 AGI LIMA 309, Carta del obispo de Arequipa al rey, 3 de abril de 1623.

sacramentos a los indios de Guasacache. En primer lugar, explica que, en virtud de los privilegios pontificales de que goza la Compañía de Jesús, los jesuitas tienen derecho a administrar los sacramentos a “sus domésticos y familiares”, alegando que “dondequiera que vaya la Compañía la siguen sus privilegios”. En efecto, la Bula *Licet debitum* de Paulo III, fulminada el 18 de octubre de 1549, concede una serie de privilegios pastorales a los miembros de la Compañía de Jesús, entre ellos la posibilidad de tener capillas y oratorios y la facultad de administrar los sacramentos sin pedirle licencia al ordinario⁸. Explica también el rector que, por una provisión del virrey Luis de Velasco de 1598, los indios de Guasacache fueron “dados por yanaconas” a la Compañía de Jesús, “que segun la comun accpcion de los peritos en la lengua general destos reynos quiere decir criados de servicio”⁹. Por lo tanto, los jesuitas tendrían derecho a administrarles los sacramentos. Explica además el rector que el visitador de las reducciones de indios, Juan de Rivera, erigió una reducción en Guasacache en 1598, con indios “que no se sabía a qué pueblos pertenecían” y “otros pocos que de allí son naturales” y que, durante el gobierno del Virrey de Montesclaros, se aprobó la reducción de veinticuatro indios de tributo y se les nombró cacique¹⁰. De esto se deduce que los jesuitas serían los curas de estos indios de reducción. Como veremos a continuación, este argumento no es claro y revela la ambigüedad del estatuto de los indios de la chacra.

Sigue el rector con un cuarto argumento, alegando el privilegio de la Compañía de Jesús de erigir capillas en sus tierras y decir en ellas la misa, así como administrar los sacramentos a quienes “sirven en sus casas”. Además, explica que los jesuitas les pidieron licencia a los obispos anteriores, que fueron obispos del Cuzco con jurisdicción en Arequipa. Y si el rector no le pidió licencia a Perea, primer obispo de Arequipa, fue porque pensaba que su antecesor lo había hecho. Explica, además, en un quinto argumento, que los matrimonios celebrados

8 Bula *Licet debitum*, 18 de octubre de 1549 (*Institutum* I, 1892: 13-21).

9 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 2.

10 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 2-2v

en Huasacache lo fueron con especial licencia del párroco de Santa Marta, el licenciado Luis de Becerra. Estos dos argumentos reconocen entonces los derechos del párroco, así como los del ordinario en general, lo que tiende a reducir la legitimidad que reivindican los jesuitas con sus privilegios pontificales. El sexto y último argumento alega que los jesuitas nunca han cobrado el sínodo que le corresponde al doctrinero y no le han pedido dinero a los indios por sus servicios religiosos, utilizando las cosas ofrecidas por los indios para hacer limosna entre los más pobres¹¹. El rector agrega que no serían mejor tratados los indios si se les nombrara un cura secular.

A estos seis argumentos responde el 1° de junio de 1624 el cura de Santa Marta, Don Luis Arias Becerra, bajo cuya jurisdicción están en principio los indios de Huasacache, como anexo de su parroquia¹². En esta comunicación, alega que las bulas les permiten a los jesuitas administrar los sacramentos a sus domésticos, a cuya definición no responden los yanaconas, quienes trabajan la tierra y no sirven en las casas. Explica que no porque los indios de Huasacache fueron reducidos anteriormente, los jesuitas fueron nombrados como sus curas. Por lo tanto, al administrar los sacramentos usurpan el papel de cura que le corresponde a Becerra, pues los indios de Huasacache dependen de Santa Marta, y nunca los jesuitas le pidieron a él licencia para casarlos. El cura pone además de relieve las contradicciones de los argumentos del rector quien ha confesado que sus antecesores pidieron licencia a los obispos anteriores, reconociendo que era necesario y que sabían que no tenían derecho a administrar los sacramentos.

Aquel mismo día de 1624, el obispo Perea rinde su decisión, resumiendo los argumentos y exhortando que se notifique a los indios de Huasacache que su cura es el de Santa Marta y deben acudir a él para la enseñanza de la doctrina cristiana, la misa y los sacramentos. Autoriza al cura a decir dos misas los domingos, una en Santa Marta y la otra en Huasacache, así como a recibir el pago acostumbrado por su

11 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 3.

12 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 4v-f. 5v.

trabajo¹³. El 5 de junio de 1624, el cura de Santa Marta, acompañado por el notario de la diócesis y por un presbítero intérprete, notifica a los indios de Huasacache la decisión del obispo, en presencia del jesuita Cristóbal de Olmedo y de dos hermanos coadjutores, sin duda los administradores de la chacra. Olmedo declara que los jesuitas apelan la sentencia del obispo¹⁴. El 5 de noviembre de 1624, Perea responde con los mismos argumentos y declara haberse dirigido al virrey, marqués de Guadalcazar, para que tome una decisión. De la respuesta del virrey, por una cédula del 15 de octubre de 1624, se entiende que el obispo había pedido la creación de una doctrina aparte en Huasacache, nombrando a un cura ínterin, Manuel Pinto Pereyra, que había enviado a Lima con su petición¹⁵. La cedula del virrey ordena que el obispo “no divida beneficios ni ponga nuevas dotrinas en su obispado sin intervención/ y orden del Gobierno”¹⁶ y Perea nombra como cura de Santa Marta y Huasacache al Licenciado Lucas López de Gordejuela, quien reemplaza a Becerra, nombrado en Pampacolca¹⁷. Perea precisa que si los jesuitas no “quieren dejar la Yglessia/ que al presente esta en el dicho asiento donde tienen pila y están enterrados los que an muerto/ le damos licencia para que en la parte y lugar del dicho asiento que le pareciere haga hazer Yglesia/ para hazer la dicha doctrina y decir missa y administrar los sanctos sacramentos”¹⁸. La documentación limeña confirma esta voluntad de crear un curato aparte por parte del obispo. En una carta hecha en Lima el 12 de septiembre de 1624, el Padre Alonso Fuertes de Herrera da argumentos para que el virrey invalide la creación de una doctrina de indios en Huasacache, como pretende el

13 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 6.

14 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 7v.

15 Este nombramiento, de junio de 1624 (día ilegible) se comprueba en Biblioteca Nacional del Perú, Manuscritos, B73-2000000536, f. 3-3v.

16 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 8.

17 En el libro de bautismo de Santa Marta, Becerra declara que se fue a Pampacolca el 10 de junio de 1624. El libro retoma los bautismos el 14 de diciembre de 1624 en adelante, con un nuevo cura: Fernando de Medina. Archivo arzobispal de Arequipa, Libros parroquiales, Parroquia de Santa Marta, I.

18 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 8.

obispo¹⁹, porque no es un pueblo de indios, sino una hacienda, porque no tiene suficientes tributarios y porque el obispo no respetó la ley al nombrar a un cura sin consultar primero a las autoridades civiles. El procurador jesuita agrega una información de testigos, hecha entre junio y julio de 1624, en la que trece vecinos de la ciudad de Arequipa brindan testimonio de lo bien que los jesuitas acuden a asistir a los indios de Huasacache desde el punto de vista espiritual²⁰.

El 8 de noviembre de 1624, el nuevo cura se presenta en Huasacache y notifica a los indios su nombramiento. El padre Cristóbal de Olmedo, que asiste al evento con los dos hermanos coadjutores a cargo de la chacra, acepta oficialmente la decisión, contradiciendo solamente la voluntad del obispo de “hacer parroquia la capilla que la Compañía tiene en esta su hacienda”, pues los jesuitas están protegidos por bulas papales al respecto²¹. Dos días más tarde, el 10 de noviembre de 1624, al presentarse el cura a enseñar la doctrina a los indios de Huasacache y tratar de juntar los indios en la plaza, el padre Cristóbal de Olmedo se presenta y objeta “que esto se haga en su capilla casa o territorio de Guasacache, lugar exento e privilegiado”, citando bullas papales que protegen la propiedad de los jesuitas. Sin embargo, le propone ayudarle a juntar a los indios del asiento y sacarlos fuera de sus tierras y chacra “a donde les haría la dicha doctrina como a sus ovejas para que conste tiene por bien les haga como a tales feligreses la dicha doctrina mas que no a de ser en manera alguna en las dichas sus tierras del dicho collegio”²². La documentación disponible se termina con este acto, en el que se promete mandar a la audiencia del obispo el traslado de las bulas citadas, sin que se sepa más acerca del asunto.

Construir capillas e iglesias en las haciendas no era una costumbre solamente de los jesuitas. Pedro de Villagómez, sucesor del obispo Perea, se queja al rey en 1638 de los religiosos de Santo Domingo que tienen en una hacienda suya una “iglesia, con su cementerio, campana, pila baptismal,

19 BNP, Manuscrito B73, f. 15-17.

20 BNP, Manuscrito B73, f. 19 y ss.

21 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 8v.

22 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 9.

cruz alta y pendones y hacen processiones bautizan, casan y entierran y administran los demás sacramentos del viatico y extrema unción y doctrina a los que allí residen que serán cien almas”. El obispo ha procedido contra los dominicos y acudido a la audiencia de Lima “pidiendo auxilio para el remedio desto y se a quedado assi hasta ahora”²³. Por lo tanto, este tipo de conflicto de jurisdicción no es en sí una rareza. Lo interesante de la querrela de 1624 es que tenemos acceso a los argumentos de las diferentes partes y no solamente al punto de vista del obispo. Esto permite entender a qué población se refieren las autoridades religiosas y cómo se refieren a ella. La cuestión de la jurisdicción abre una ventana sobre la historia de pequeñas localidades que, además de las doctrinas y parroquias oficiales, fueron unidades de evangelización eficaces durante el periodo colonial.

2. ¿Quiénes son los indios de Huasacache?

Huasacache está a una legua y media de Arequipa, según la documentación citada, confirmada por Antonio de La Calancha (1639: 686), es decir a poco menos de diez kilómetros al suroeste de Arequipa. Se visita hoy la “Mansión del Fundador”, al borde del río Socabaya, que habría pertenecido a Garcí Manuel de Carbajal, unos de los fundadores de la ciudad. Las guías turísticas cuentan que les perteneció a los jesuitas desde 1585 en adelante y hasta su expulsión en 1767, siendo después comprada por la familia Goyeneche. La casa y su capilla que se visitan hoy podrían remontar mas bien al siglo XVIII y haber servido para los jesuitas de Arequipa como lugar de reposo.

La hacienda de Huasacache fue comprada por el rector del colegio de Arequipa, el padre José Teruel, en 1586, a doña María de Robles, viuda de D. Diego de Peralta Cabeza de Vaca, quien la había adquirido de Juan de Castro, Ana Gutiérrez y Diego de Carvajal, “hijo natural y heredero de Garcí Manuel de Carvajal”²⁴. Allí se cultivaban

23 AGI, 309, “El obispo de Arequipa da cuenta a V. Mag.d de lo que resulta de la Vissita que a acabado de todo su obispado...”, 18 de abril de 1638.

24 Archivo Histórico Nacional, Madrid, Jesuitas 126, doc. 16, f. 2-2v. La documentación de la Junta de Temporalidades completa el traslado de la venta, hecha el 27 de abril de 1586, consultable en la BNP, manuscrito B73. Vargas Ugarte (1965 I, 206).

los productos necesarios para alimentar a los religiosos que vivían en el colegio, que eran veintiuno en 1625 (se podían sustentar treinta personas con lo que rendían las diferentes propiedades), según la documentación económica del *Archivum Romanum Societatis Iesu*²⁵. Diego Peralta Cabeza de Vaca era un encomendero de La Paz que se instaló en Arequipa como corregidor de Collaguas. Según Alejandro Málaga Medina (1975: 73), cuando llegó a Arequipa, recibió tierras en Santa Marta, Huasacache, Chilina y el valle de Tambo. Habría sido procurador general de los indios de Arequipa y corregidor de la ciudad. Sin embargo, según Keith Davies (1975: 37; 1984: 101), la chacra de Huasacache les pertenecía a los indios de Pampacolca, que primero se la arrendaron a Juan de Padilla y luego se la habrían vendido a los jesuitas en 1612, unos veinte años después de lo que escribe Vargas Ugarte (1963: 206). Desde el punto de vista de los indios, la venta de 1612 se justifica en el documento notarial, “porque era de utilidad y provecho que les sigue de vender de dichas tierras a censo de cuya renta podrian pagar sus tasas y acudir a otras obligaciones”²⁶. La fecha 1612 se refiere a una compra destinada a extender la propiedad adquirida en 1586²⁷.

En 1767, en las fuentes sobre la expulsión de los jesuitas, se designa a Huasacache como una “chacra de pan llevar”, donde se cultiva sobre todo trigo y maíz, y se evalúa a poco más de 92 000 pesos de a ocho reales (la más cara, un viñedo, valía 179 699 pesos), con una renta evaluada a unos 1 950 pesos entre 1762 y 1766, lo que significa que es la tercera en valor de las que le pertenecen al colegio de Arequipa y la más grande. Según Kendall Brown, quien maneja dichas fuentes (2007: 205-206, 210, 212), ese precio no significaba que los jesuitas dominaran la producción agrícola de la región. Pero el valor de la producción explicaría la importancia de su control para los jesuitas, como propietarios. Pero una cosa es la tierra y otra la población que la trabaja.

25 ARSI, Peru 4I-II, *Catálogo rerum del estado temporal desta provincial del Peru*, 1625, f. 314v-315.

26 Keith cita el archivo histórico de la Universidad Nacional de San Agustín, AH AH UNSA g, Antonio de Herrera, Carta de concierto, 5/08/1575 y AH UNSA g, Adrian de Ufelde, 1/02/1612.

27 Archivo Histórico Nacional, Madrid, Jesuitas 126, doc. 16, f 2v.

Los indios que viven en esa chacra, o hacienda, son bastante difíciles de definir. Guillermo Galdós Rodríguez (1990: 209) identifica a los habitantes de Huasacache como *chichas mitmaes* (*mitmaqs*), una población que sería originaria del altiplano y habría sido asentada allí por los Incas. Con varias fuentes coloniales, Catherine Julien (2002: 18-19) designa a los *chichas* de Huasacache como una población perteneciente a las encomiendas de Paucarpata, Chiguata y Characato²⁸. Fueron dados en encomienda por Francisco Pizarro a Diego Hernández el 22 de enero de 1540, siendo identificados entonces gracias a Caya, su cacique. Según Julien en el momento de la primera distribución de 1540, los indios que reconocían a Caya como cacique formaban un solo grupo de una misma encomienda (Yaravayas, Copoatas, Chichas de Guasacache et Orejones Yuminas). Durante la visita de Toledo (1975: 242-243), los *chichas* de Huasacache, de la encomienda de Paucarpata, eran treinta y cinco tributarios (y un cacique) y un total de 156 personas, que fueron en principio incorporadas en la doctrina de Santa Cruz de la Frontera de Paucarpata. Como estos grupos vivían dispersos en los valles alrededor de Arequipa, después de la creación de las doctrinas, en el último tercio del siglo XVI, tuvieron tendencia a autonomizarse. Catherine Julien (2002: 29) afirma que los “*chichas* de Guasacache” eran *mitmas*, de la provincia de Chichas, al sur del Collasuyu. Estos *mitmas* abrían sido asentados por los incas para rendir el culto a las huacas de la región relacionadas con el volcán Misti. Esta configuración de mosaico de orígenes se encuentra en otras regiones de los Andes, como en Tarija, donde también hay *chichas* (Oliveto, 2011: 3; Presta y Del Rio, 1984).

Si en la documentación tributaria y de encomiendas los *chichas* de Huasacache aparecen como un grupo perteneciente a la encomienda de Paucarpata, ya en 1624 el origen *mitma*, o sea la palabra *chichas*, ha desaparecido y quedan los “indios de Huasacache”, un grupo de personas que viven en un sitio llamado Huasacache. Es difícil afirmar que estos indios son descendientes de los *chichas* presentes en la documentación del siglo XVI. Por lo tanto, el estatuto legal de los indios a quienes los

28 Cita la *Relación* de Martín Enríquez de 1583, la copia de la *Tasa* de Toledo, hecha por Francisco de Miranda, en 1583.

jesuitas administran los sacramentos en 1624 es difícil de definir desde el punto de vista jurídico. Los jesuitas afirman que son “yanaconas” y explican que el virrey Luis de Velasco (1596-1604) se los atribuyó con ese estatuto el 27 de junio de 1598 (f. 2). También explican que Juan de Ribera, visitador, “redujo algunos indios que no se sauí a que pueblos pertenecían al asiento de Guasacache juntandolos con otros pocos que de allí son naturales prohibiendo a cualesquiera caciques sacarlos de allí y dando facultad a la compañía para poder trarlos de qualquiera parte donde se uvieren huydo al dicho asiento de Guaçacache como a propia reducción suya” (f. 2v). Más tarde, el visitador corregidor Bartolomé Dávila, nombrado por el virrey Montesclaros, “visitando los yndios de Guaçacache aprouo la dha reduccion y la confirmo nombrandoles cacique a quien obedeciessen y les puso un padrón y son veinticinco indios de tasa los mas de/ ellos con sus mujeres e hijos diez mujeres solteras algunos viejos y los demás niños/ hasta numero de cien personas pocas mas o menos” (f. 2v). Se trataría entonces de un mosaico de población “originaria”, “otros pocos que de allí son naturales” o más bien instalados en Huasacache con anterioridad, como los *chichas* que mencionan Galdos y Julien, a los que se agregó una población flotante de indios “que no se sabía a qué pueblos pertenecían”, y que se puede asimilar a lo que las fuentes llaman *yanaconas*. Juan de Matienzo (1967: I- VIII, 25) define a esta categoría de la manera siguiente: “Hay en este Reino del Pirú otra manera de indios, que se llaman yanaconas: estos son indios que ellos, o sus padres, salieron del repartimiento o provincia donde eran naturales, y han vivido con españoles sirviéndoles en sus casas, o en chacaras y heredades, o en minas”. Más precisamente, Matienzo (1967: I- VIII, 26-27) enumera cuatro tipos de yanaconas, los que trabajan en las casas de los españoles, en el servicio doméstico, los que trabajan en minas, los que trabajan en plantaciones de coca y los que “sirven en chacras de pancoger y cualquiera de los que ha en ellas tienen sus tierras, que les dan sus amos, en que siembran para su comida y aun para vender tienen carneros de la tierra con que acarrear y ganan para si y ganados de Castilla, tienen propios, viven con libertad y policía, viven juntos en sus boyos o casas. Crían aves y puercos, tienen un principal que los manda y gobierna que ellos escogen. En cada

chacra hay un poblezuelo de yanaconas, tienen quien los doctrine, sus amos los tratan bien demás de las sementeras y doctrinas le dan cada año un vestido [...] Y así es justo no dejarlos salir de allí (las chacras) pues tienen sus mujeres e hijos y es ya su natural”.

Las guerras civiles, la distribución de las encomiendas y luego la desorganización social ligada al trabajo forzado en los Andes generaron la conocida catástrofe demográfica. Luego, importantes procesos de migración dejaron a muchos andinos fuera de sus comunidades, que no necesariamente se definían por el territorio, sino por su origen étnico, en el marco del *ayllu* prehispánico. Estas personas, ya sea individuos o grupos, podrían derivar de *mitmaes* incaicos, que se volvieron yanaconas y trabajaron en las nuevas unidades de producción creadas por los españoles. A partir de Francisco de Toledo, los virreyes tratan de asentar a estos indios, para poder disponer de su trabajo e insertarlos en el régimen fiscal del tributo. Luis de Velasco, en una cédula de 1601, destinada a reformar el servicio personal de los indios, declara que Toledo, frente a la “cantidad de indios de las heredades del campo, que allí en la provincia de los Charcas llaman chácaras, para que las labrasen y cultivasen y ordenó que los indios viviesen, en ellas sin que se pudiesen ausentar, ni pasar a otras, y que los dueños de ellas les diesen vestido, doctrina y lo demás necesario, y tierras para sus sementeras y pagasen por ellos sus tasas y tributos, y a estos indios llamaron yanaconas” (Zavala, 1978, t. II: 24 y Zanolli, 2012). Según Laura Escobari (2001: 163-164), los yanaconas “podían ser originarios, forasteros, o agregados a aquellas tierras”. Vemos en Arequipa procesos similares a los que los historiadores han puesto en evidencia para el sur del altiplano, es decir una política para asentar esta población, dándoles cacique, como a los indios originarios.

La “reducción” que citan los jesuitas, hecha por Luis de Velasco, aplicaba sin duda la cédula real del 24 de noviembre de 1601, que preveía la creación de nuevos pueblos de reducción para resolver los problemas de mano de obra y evitar la explotación desordenada de los indios en las unidades agrícolas y las minas, poniendo fin al sistema de repartimientos. Como los del Cuzco, los jesuitas de Arequipa se beneficiaron de este sistema, pues recibieron doce indios de un pueblo

para trabajar en sus tierras. Pero la cédula de 1601, que se aplica aquí a partir de 1603, implica que los indios reducidos están ligados a un sitio y pagan un tributo (Zavala, 1978, t. II: 1-6). El obispo Perea designa a los indios de Huasacache como tributarios (f. 1) y los mismos jesuitas declaran pagar por ellos “sus tasas” (f. 2v), aludiendo a la reducción que habría hecho el virrey Montesclaros [2][1]²⁹.

La propiedad de la tierra no da derechos sobre los indios, ni viceversa. Por lo tanto, la cuestión de la adquisición de tierras es independiente de la disponibilidad de la mano de obra indígena. Los jesuitas aprovechan, como las otras órdenes religiosas, repartos de indios que se hicieron, por ejemplo, en momentos de crisis como los terremotos o erupciones volcánicas en Arequipa, para trabajar en la reconstrucción de sus casas. El virrey Martín Enríquez les atribuye indios en 1583 y Luis de Velasco lo hace en 1613, 1628, 1630, 1630 y 1644 (Bailey, 2010: 370-373)³⁰. Las dos versiones que tenemos de la adquisición de la tierra por los jesuitas son compatibles.

Lo que podemos entender es que los jesuitas poseen tierras en un sitio llamado Huasacache, donde viven quizás indios descendientes de los *chichas* de Guasacache citados por las fuentes del siglo XVI, que eran entonces *mitimaes*. A ellos se agregó una población de yanacunas durante las reducciones posteriores. Sin embargo, desde el punto de vista territorial, existe una ambigüedad sobre el estatuto preciso del sitio de Huasacache, lo que plantea el problema de la jurisdicción eclesiástica y de la administración espiritual.

3. Una batalla por el control de los recursos del territorio

La querrela entre el cura de Santa Marta y los jesuitas es fundamentalmente una batalla por el control de los recursos del territorio cercano a la ciudad. El carácter económico ha sido ya estudiado por Antonio Acosta (1982), interesado sobre todo por la dimensión financiera de la querrela. Compara este caso con otros en los Andes, para demostrar la explotación

29 AGI LIMA 309, Autos, 1624, f. 2.

30 BNP, Manuscrito A98, Manuscrito B1738.

de los indios por el clero, secular, como regular. Las querellas entre clero secular y regular, las denuncias por los indios de los religiosos y de los seculares, curas de doctrina, ponen de relieve los abusos recurrentes del personal religioso. Se denuncian precios excesivos para los sacramentos, extorsión de fondos de las cofradías y, sobre todo, explotación de la mano de obra indígena, agrícola y artesanal, para abastecer el mercado colonial en productos alimenticios y textiles, en el marco de actividades no permitidas por los Concilios, llamadas “trato, contrato y granjerías”. Todos estos actores buscan mejorar su situación económica y forman alianzas con corregidores, caciques y encomenderos, como lo revelan las numerosas denuncias judiciales y las crónicas, como la de Guamán Poma de Ayala, en la que los únicos que se salvan de la crítica son los jesuitas.

En los documentos de la querella de 1624, el obispo Pedro de Perea, menciona varias veces “el lugar o asiento de Guasacache” (f. 1), el jesuita Villalobos menciona “la chacara/ que la Compañía de Jhs tiene en el asiento que llaman S. Cristoval de/ Guasacache” (f. 2), pero también aparece la mención del “pueblo de Guasacache” (f. 5, f. 8). Si la “reducción” de los indios al pueblo que llaman San Cristóbal de Huasacache transformó a estos indios “yanaconas” en indios tributarios, no necesariamente el proceso llegó a crear una unidad religiosa, o sea una doctrina de indios, como lo había hecho Toledo en su tiempo, fijando el tributo y el sínodo del cura de cada doctrina. Además, no aparece que los indios de Huasacache hayan conservado algún lazo con la encomienda y doctrina de Paucarpata, administrada por los religiosos de Santo Domingo, que también tienen a su cargo dos otras doctrinas de indios en los alrededores de la ciudad.

En una carta al Rey del 1° de mayo de 1619, el obispo explica que en su diócesis los religiosos controlan muchas menos doctrinas de indios que el clero secular (Lisson, 1944: n° 23, 6-7). El 31 de enero de 1627, Perea enumera las doctrinas de indios que están bajo su jurisdicción en los diversos corregimientos dependientes de Arequipa: cuarenta las controla el clero secular y catorce el clero regular. Las dos parroquias del perímetro urbano les pertenecen a los seculares, pero en la periferia de la ciudad, los ricos valles arequipeños, la mayor

parte de las doctrinas de indios están controladas por el clero regular: Tiabaya, Paucarpata, Chiguata (dominicos), Characato (mercedarios), Pocsi (franciscanos)³¹. Es sumamente probable que este control haya empezado en los primeros años de la colonización española, sin control del ordinario, a través de relaciones directas entre los encomenderos y las órdenes religiosas. Es lo que sabemos por ejemplo de Pocsi, cuya administración por los franciscanos es asentada por el encomendero Alonso de Cáceres, con una restitución de bienes a los indios, a través de una obra pía administrada por los frailes que enseñan la doctrina cristiana a los indios de la encomienda (Maldavsky, 2018). Cuando estos grupos de indios se transformaron en reducciones, los visitadores y corregidores de la década de 1570 no cambiaron su administración religiosa.

Eso explica que el obispo reivindique la administración espiritual de los indios de Huasacache, como sitio “anejo” de Santa Marta, la parroquia de indios de la ciudad de Arequipa. En efecto, en la lista de las doctrinas de indios que nos brindan los archivos en 1627, no aparece ninguna doctrina de indios con el nombre de Huasacache³². Los argumentos de los jesuitas no son suficientes en derecho, pues técnicamente, los yanaconas que designan como empleados domésticos son los trabajadores agrícolas de sus tierras y no entran en el ámbito del privilegio que tienen de administrar los sacramentos a sus criados domésticos.

En su argumentación de 1624, el rector del colegio de Arequipa explica que los indios de Huasacache son yanaconas y que la Compañía “como tales les paga las tasas/ y admite tres días de su trabajo cada semana”³³. Según él, los jesuitas han actuado como misioneros desinteresados: “Yten ha sido sin perjuicio de tercero qual pudiera ser el parrocho, pues/ nunca la compañía ha cobrado el sínodo señalado para los que doctrinan indios como pueden / testificar los oficiales Reales desta Ciudad, ni tampoco lleva la Compañía obenciones de plata/ ni

31 Carta de Pedro de Perea al Rey, 31 de enero de 1627, AGI LIMA 309.

32 Carta de Pedro de Perea al Rey, 31 de enero de 1627, AGI LIMA 309.

33 AGI Lima 309, Autos, 1624, f. 1v.

otra cosa de considerazion antes diciendo en semejantes ocaciones el Padre la misa gratis/ conforme a su instituto, el Parocho ha llevado la limosna de ella a los Yndios con todo lo/ demás de arra y offrenda y si alguna ues el tal Pe de la compañía a acetado alguna cosa poca/ ofrecida como mais, o papas ha sido para repartirla luego entre indios pobres a quienes/ procura la compañía socorrer con sus limosnas ayudándoles quanto puede no solo en lo espíritu/al sino también en lo corporal de donde se ve claro lo uno quan sin interés procede en esto la/ compañía lo otro quanto servicio haze en ello a Dios y a su Magestad³⁴.

Por sus *Constituciones*, los jesuitas no deben cobrar dinero, ni por las misas ni por los sacramentos, si no son curas de doctrina oficialmente designados. Esto se verifica en las misiones volantes en los Andes, cuando actúan concretamente como apoyo al cura local, con un objetivo meramente evangelizador (Maldavsky, 2012). Pero Huasacache no es una misión, sino una propiedad agrícola, en la que los jesuitas hacen trabajar a los indios como yanaconas. Por lo tanto, al enseñarle la doctrina a los indios y permitirles oír misa no hacen otra cosa que respetar la ley. En sus ordenanzas sobre yanaconas, Francisco de Toledo evoca la “cantidad de indios de las heredades del campo, que allí en la provincia de los Charcas llaman chácaras, para que las labrasen y cultivasen y ordenó que los indios viviesen, en ellas sin que se pudiesen ausentar, ni pasar a otras, y que los dueños de ellas les diesen vestido, doctrina y lo demás necesario, y tierras para sus sementeras y pagasen por ellos sus tasas y tributos, y a estos indios llamaron yanaconas” (Zavala, 1978 t. II: 24). Con su capilla, los jesuitas están respetando sus obligaciones para con sus yanaconas, salvo que actúan a la vez como propietarios y como agentes religiosos.

El cura don Luis Arias Becerra retoma este argumento, haciendo la diferencia entre los indios que hacen tareas domésticas y “los otros que tienen por grangería aprovechándose de su tra/bajo tres días en la semana como lo confiesan en su pedimiento; que a dos reales cada día como/ le pagan a todos los demás indios que trabajan y les dan de comer son 306 Reales por año/ que son 37 pesos y medio y por su tasa

34 AGI Lima 309, Autos, 1624, f. 3.

pagan siete pesos de suerte que les llevan mas de cinco / tasas cada año y les parece no es nada, y de que a cuenta desto le den a cada uno un topo de/ chacara que siembre le llevan mucho mas de lo justo y de lo que le pudiera llevar un/ muy riguroso encomendero”³⁵. Concretamente, los jesuitas aprovechan mucho más a los indios como “yanaconas” que como simples feligreses, pues a pesar de que no cobran sínodo como curas, ahorran los sueldos que deberían pagarles, a cambio de darles acceso a la tierra para sus cultivos. No hay respuesta por parte de los jesuitas a este argumento del precio del trabajo, comparado con el tributo que los jesuitas pagan por los indios. El cura de Santa Marta niega además haber cobrado dinero por los matrimonios celebrados por los jesuitas. Si no es posible saber quién dice la verdad, podemos hacer algunas aproximaciones sobre lo que representa el control de estos indios para el cura de Santa Marta, desde el punto de vista económico.

En una carta al Rey, de marzo de 1620, poco después de su llegada a Arequipa, Pedro de Perea justifica la creación de la parroquia de indios de la ciudad y se defiende frente a los canónigos que se quejan de que para crear esa parroquia les quita parte de sus ingresos. El obispo explica que el cura de Santa Marta, la nueva parroquia de indios de la ciudad, no recibe más de 300 pesos de a ocho reales de sínodo anual (Lisson, 1944: n°23, 10-11). La iglesia de Santa Marta tiene su origen en una ermita, citada en 1550. Luego se transforma en vice-parroquia de Arequipa, de donde dependen los indios de la ciudad y de los alrededores. La parroquia está en la periferia de Arequipa, donde viven los indios sin padrón (Barriga: I, 302-303). En 1627, aludiendo a las doctrinas del territorio arequipeño, estima que a “clérigo, o religioso que menos vale de estas doctrinas y beneficios/ entre sínodo y obenciones pagada la quarta pasa de mil pesos una con/ otra y algunas de ellas más de dos mil”³⁶. La veracidad de estas estimaciones es difícil de evaluar. La *Tasa* de Toledo (1975) evalúa los sínodos de los doctrineros a principios de la década de 1570 a cifras entre 126 y 400 pesos de plata ensayada y marcada por cura, es decir entre 14 y 22% del tributo evaluado en el

35 AGI Lima 309, Autos, 1624, f. 4v.

36 Carta de Pedro de Perea al Rey, 31 de enero de 1627, AGI LIMA 309.

momento de la visita³⁷. El tributo evaluado en ese momento para los treinta y cinco *chichas de Guasacache* fue de 140 pesos de plata ensayada (Toledo, 1975: 243-244). En 1624, el cura de Santa Marta evalúa el tributo que debe cada uno de los veinticinco tributarios del pueblo de Huasacache a 7,5 pesos, lo que corresponde a un total de 187,5 pesos. Por lo tanto, si la proporción que le deben al cura es aproximadamente un 20% del tributo total, el cura de Santa Marta debería recibir de estos indios más o menos unos 37,5 pesos. Si la diferencia entre lo que recibe el cura de Santa Marta y los otros curas de doctrina de la zona es realmente lo que se deduce de las cartas del obispo Pedro de Perea, lo que tendrían que pagarle los indios de Huasacache sería más de un 10% de sus ingresos, pero no le permitiría acceder al nivel de riqueza de sus colegas de la zona. Se entiende entonces por qué el obispo y el cura insisten tanto en defender la jurisdicción secular en Huasacache.

La querrela de jurisdicción aparece como un elemento de la estrategia para ocupar el espacio rural de la diócesis y, más precisamente, de las cercanías de Arequipa, controladas por el clero regular desde la llegada de las órdenes religiosas, a mediados del siglo XVI, cuando los obispos ejercían un control lejano, pues residían en el Cuzco. Nos revela también el carácter plural de las modalidades de la evangelización y de la enseñanza de la doctrina cristiana. Las doctrinas atribuidas a un clero preciso y las jurisdicciones eclesiásticas no coinciden exactamente con la vida cotidiana de la población, cuya comodidad es más fuerte que la legalidad y la teoría jurisdiccional. Por eso, además de la legalidad pontifical, los jesuitas proponen también argumentos que se refieren a su calidad y reputación de misioneros desinteresados, frente al cura, cuya sobrevivencia depende del salario que le pagan por sus servicios de administración de los sacramentos.

37 De los 2547 pesos de tributo que pagan los 441 indios tributarios de Luis Cornejo en La Chimba de Arequipa, se deben pagar al doctrinero 362 pesos (p. 224); son 400 pesos en Pocsi, con 440 indios tributarios, que pagan 2398 pesos de tributo total (p. 242), 136 pesos en Chiguata, con 113 indios tributarios de los 610 pesos y cuatro reales que pagan de tributo (p. 244-245) y 126 pesos en Paucarpata, con 127 indios tributarios, que pagan 594 pesos y 2 reales (p. 245).

4. Misión, sacramentos y mano de obra

En la querrela de 1624, el argumento del trabajo se combina con el de la administración de los sacramentos y la reputación de misioneros de los jesuitas. El argumento misionero se destaca cuando el rector explica “que los Yndios de Guaçacache son suavemente enseñados y tratados sin que/ la compañía les moleste ni exaspere con exacciones ni pedirles camarico ni otra cosa alguna ni llevar/ a ninguno el pesso ensayado”. Y agrega: “De donde se infiere que correrían detrimento los Yndios de Guçaca/che en su enseñanza y quietud poniendo nuevos dotrinantes pues es cierto que no serian mejor/ enseñados quanto a sus almas ni mas sobrellevados quanto a su trabajo corporal y por/ consiguiente no vivirían con tanta paz y quietud como ahora viven siendo como son tra/tados de la Compañía no solo como familiares sino como hijos de familia descargando en esto/ la consciencia de su Magestad y de los Señores obispos”³⁸. Los jesuitas acusan claramente a los párrocos doctrineros de abusar del trabajo de los indios y presentan su administración, al límite de la legalidad, como la mejor solución para preservar a la población indígena de las exacciones habituales de los españoles. No extraña entonces que estas acusaciones hayan exasperado al cura de Santa Marta, pues niega que los indios “pue/dan correr riesgo en su enseñanza y quietud poniéndoles nuevo cura que aunque no seran mejor/ enseñados por lo menos serán suficientemente enseñados de sus cura propio y pastor y con tanto/ cuidado y diligencia como los dos padres de mas de que en el dicho pueblo no asiste sacerdote sino/ un hermano o dos y estos no los pueden dotrinar también como su propio cura y solo ba a decir/ missa los domingos y fiestas un sacerdote y no todas las vezes”³⁹. Esta última afirmación fue desmentida con una información de testigos españoles hecha por los jesuitas⁴⁰. Pero los indios son mudos en esta querrela. Si los argumentos se refieren a la evangelización y trato de los indios, la querrela no pasa de su dimensión jurisdiccional, estado el ordinario en su derecho. Sin

38 AGI Lima 309, Autos, 1624, f. 3.

39 AGI Lima 309, Autos, 1624, f. 5.

40 BNP, Manuscrito B73, f. 19 y ss.

embargo, la cuestión parece más compleja, cuando se examina el tenor de la respuesta del virrey, quien prohíbe al obispo dividir la doctrina de Santa Marta y nombrar un cura específico en Huasacache, como lo había pedido. Esta prohibición indica sin lugar a dudas que las autoridades limeñas encontraron una solución que, sin darle razón a los jesuitas, permitía mantener el *statu quo*.

En efecto, en ningún momento los jesuitas reivindican el estatuto de curas doctrineros de una eventual nueva doctrina que se podría desprender de la de Santa Marta. Solo piden que los obispos les permitan administrar los sacramentos de manera excepcional a los indios que viven y trabajan en sus tierras. Esta situación intermediaria es mucho más cómoda para los religiosos, porque así pueden utilizar el trabajo de los indios con más provecho, sin ser acusados de llevar demasiado dinero por su trabajo espiritual, visto que no necesitan ni deben cobrarles nada. Al prohibir al obispo crear una nueva doctrina administrada por otro cura que el de Santa Marta, el virrey apoya a los jesuitas, sin defraudar al obispo y al párroco de los indios⁴¹. La jurisdicción no es solamente una cuestión legal que se decreta con privilegios pontificios. Más bien es el resultado de relaciones de fuerza locales, de situaciones concretas y de vida cotidiana.

Pero ¿qué hacen concretamente los jesuitas con los indios de Huasacache? (Fig. 1) Como los dominicos en una de sus haciendas, tienen una capilla, donde administran los sacramentos y celebran misa, por lo tanto, bautizan, casan, confiesan y entierran a los mismos indios que hacen trabajar legalmente tres días por semana. Todo esto lo hacen a título de propietarios, que respetan sus deberes para con los yanaconas que trabajan en sus tierras, y también a título de religiosos deseosos de cumplir con su labor misionero, instruyendo a indios y aliviando, como declaran, la conciencia del rey y del obispo. Esta ambigüedad entre su calidad de propietarios y de misioneros es lo que les permite ganar concretamente la batalla, pues prohíben al cura que pueda celebrar la misa en su capilla y en sus tierras.

41 Antonio de Acosta (1982: 10) afirma que se trataba de una doctrina dentro de la hacienda, lo que los documentos más bien desmienten.



Entrada de la antigua propiedad de Huasache, actualmente la Casa del Conquistador (Foto de autora).

La capilla no es una iglesia de doctrina, sino una capilla de hacienda, una propiedad privada. El obispo anticipa que los jesuitas le prohíban al cura utilizar su capilla privada, por lo tanto, declara que en el “caso que los dhos Padres no quieran dejar la Yglesia/ que al presente esta en el dho asiento donde tienen pila y están enterrados los que an muerto/ le damos licencia para que en la parte y lugar del dho asiento que le pareciere haga hazer Yglesia/ para hazer la dha doctrina y decir missa y administrar los sanctos sacramentos”⁴². No se trata de sacar a los jesuitas de su iglesia, sino de construir otra, para que el cura pueda decir misa sin tocar la propiedad privada de la Compañía de Jesús. Pero los jesuitas consideran que todo el territorio les pertenece, por lo tanto el Padre Cristóbal de Olmedo no objeta “que su merced del dho cura hiciesse la doctrina a sus feligreses mas lo que contradice es que esto se haga en su capilla, casa o territorio de Guaçacache”⁴³. Más allá de lo absurdo que revela el bloqueo de la situación con esta última objeción, entendemos que los límites de la jurisdicción los definen aquí la propiedad privada y el sentido práctico.

Nunca aparece la opinión de los indios, cuyo sudor y trabajo ha sido ya utilizado para construir la capilla de la hacienda. El obispo no vacila en proponer que los indios construyan una capilla nueva y los jesuitas proponen sin escrúpulo que los indios salgan del territorio para oír la misa del cura de Santa Marta, fuera de su propiedad. Saben perfectamente que teniendo una capilla cerca de su casa, con la posibilidad de oír la misa y acceder a los sacramentos, los indios de Huasacache no caminarán los diez kilómetros que los separan de Santa Marta, ni saldrán de la hacienda, pues no lo han hecho hasta entonces. Incluso hoy, con medios de comunicación rápidos, esta solución parece absurda.

Ahora bien. El caso de Huasacache nos muestra que además de las doctrinas, las haciendas son verdaderas unidades de administración espiritual. Lo prueba la presencia de capillas en las haciendas de los jesuitas en el momento de la expulsión, donde se administraban los

42 AGI Lima 309, Autos, 1624, f. 8.

43 AGI Lima 309, Autos, 1624, f. 8.

sacramentos a los esclavos afrodescendientes, en Nasca (Negro, 2005) y otros sitios de América, pero también a indios que no necesariamente estaban ligados a una comunidad y un *ayllu* en particular. Esta última dimensión es de gran importancia para entender el afán de los jesuitas por preservar un control exclusivo de su capilla privada en Huasacache y poder así administrar los sacramentos.

La capilla y los sacramentos aparecen entonces como los principales cimientos de un embrión de comunidad colectiva, que reúne unos yanaconas con indios de origen desconocido. La historia social de los sacramentos, iniciada por John Bossy en la década de 1970 a través del ejemplo de la penitencia, demuestra cómo la practica sacramental juega un papel fundamental en la resolución de los conflictos y las relaciones sociales dentro de las entidades colectivas (Bossy, 1975, 1988). El matrimonio, en su calidad de sacramento reconocido por las autoridades funciona también en el mundo colonial, como lo demuestra Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2010, 2016) para Rio de Janeiro, como una garantía de un estatuto social para los esclavos afrodescendientes que reivindicaban su derecho a casarse delante de las autoridades episcopales.

En el caso de una colectividad como la de Huasacache, donde los indios vienen de sitios diferentes y desconocidos, no tienen ancestro común y, por lo tanto, no pertenecen a un *ayllu* común, ni comparten alguna huaca, estamos frente a una realidad social de relativo desarraigo y de movilidad. No sabemos casi nada sobre los indios de Huasacache, pero podemos intuir que, no estando ligados a una comunidad en particular, pueden perfectamente volatilizarse en función de las circunstancias, emigrando y saliendo del control de los propietarios de la hacienda. También podemos intuir que, por esa misma situación de relativo desarraigo, al igual que los esclavos de Brasil estudiados por Charlotte de Castelnau, necesitan asentar sus relaciones sociales, creando lazos de parentesco concretos y espirituales.

Para los jesuitas, intervenir en la administración de los sacramentos de los indios de su hacienda significa, por lo tanto, participar de manera activa en los momentos claves de la vida de sus trabajadores. Unir a las familias entre sí a través del matrimonio, permite supervisar las

alianzas familiares y las relaciones de parentesco espiritual (Redondo, 1988; Alfani y Gourdon, 2016), que son también formas de construir una cohesión social. Se pueden considerar como estrategias para, sino mantener a la población en el mismo sitio, por lo menos influir en su arraigo local.

No existen obviamente en el archivo arzobispal de Arequipa libros parroquiales de Huasacache, pero en el libro de bautismos de Santa Marta, entre 1622 y 1627, se registran solamente tres ceremonias con padres naturales de Huasacache, sin duda residentes en Arequipa⁴⁴. Esto demuestra que en la práctica la parroquia de Santa Marta no atrae a los indios de Huasacache, a pesar de ser su iglesia legal. En Paucarpata, pueblo de la periferia de Arequipa, cuyos registros empiezan en 1682, acuden a los sacramentos indios de otros sitios, pero la mayoría son originarios del mismo pueblo o forasteros residentes en Paucarpata⁴⁵. Estas verificaciones parciales permiten entender que los indios de los pueblos de los alrededores de Arequipa no solo acuden a los sacramentos, sino que lo hacen en la iglesia más cercana a su lugar de residencia.

No sabemos si los jesuitas lograron mantener una colectividad indígena estable en Huasacache. Sin embargo, su insistencia en administrar los sacramentos a sus trabajadores es sin duda un síntoma de que tenían claro que la administración espiritual podía servir a asentar la población indígena en un contexto de migración y de desestabilización social y económica. El estudio de la batalla jurisdiccional entre los jesuitas y el obispo de Arequipa demuestra el valor que tienen los sacramentos para el control de la población indígena. También invita a reflexionar sobre la hipótesis de que los sacramentos podían actuar como factor de cohesión y de estabilidad social en contextos de desarraigo y desestructuración provocados por el proceso de colonización.

44 Archivo arzobispal de Arequipa, Libros parroquiales, Parroquia de Santa Marta, I, f. 28v, 54r, 55r.

45 Archivo arzobispal de Arequipa, Libros parroquiales, Parroquia de Paucarpata.

Bibliografía

- Alfani, Guido y Gourdon, Vincent (2016). “Las familias y la elección de padrinos y madrinas de bautizo en la Europa católica en la Edad Moderna”, en: *Revista de Historia moderna*, (34), pp. 23-42.
- Alfani, Guido ; Gourdon, Vincent y Robin, Isabelle (comp.) (2015). *Le parrainage en Europe et en Amérique. Pratiques de longue durée XVIe-XXIe siècles*. Bruselas: Peter Lang.
- Acosta, Antonio (1982). “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII”, en: *Historica* 6 (1) pp. 1-34.
- Bailey, Gauvin Alexandre (2010). *Andean hybrid Baroque*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Barriga, Victor (1939-1955). *Documentos para la historia de Arequipa. 1534-1575*. Arequipa: La Colmena, 3 vols.
- Bell, Betty y Nutini, Hugo G. (1989). *Parentesco ritual: Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bossy, John (1975). “The social history of confession in the age of Reformation”, en: *Transactions of the royal historical society*. Cambridge University Press, pp. 21-38, 5a serie, Vol. 25.
- Bossy, John (1988). “Moral arithmetic: Seven sins into ten commandments”, en: Leite, Edmund (comp.), *Conscience and casuistry in early modern Europe*, pp. 214-234. Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Maison des sciences de l’homme.

- Brown, Kendall W. (2007). “El poder económico de los jesuitas en el Perú colonial: los colegios de Arequipa y Moquegua”, en: Marzal, Manuel y Bacigalupo, Luis (comp.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*. Volumen 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; IFEA; Universidad del Pacífico, pp. 203-216.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de (2010). “La liberté du sacrement: Droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial”, en: *Annales, Histoire, Sociétés*, pp. 1349-1383, n°6.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, “Les fils soumis de la Très sainte Église, esclavages et stratégies matrimoniales à Rio de Janeiro au début du XVIIIe siècle”, en: Cottias, Myriam y Mattos, Hebe (comp.), *Esclavage et Subjectivités dans l'Atlantique luso-brésilien et français (XVIIe-XXe)*. Marseille: OpenEdition Press.
- Colmenares, Germán (1969). *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad nacional de Colombia.
- Cushner, Nicholas P. (1980). *Lords of the land: sugar, wine, and Jesuit estates of coastal Peru, 1600-1767*. Albany, Etats-Unis: State University of New York Press, 1980.
- Davies, Keith (1975). “La tenencia de la tierra en Arequipa colonial. 1540-1560”, en: *Historia*, (1) pp. 29-46.
- Davies, Keith (1984). *Landowners in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Escobari de Querejazu, Laura (2001). *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. S. XVI-XVIII*. Lima: IFEA-Plural.

Galdós Rodríguez, Guillermo (1990). “Naciones ancestrales y la conquista inca”, en: *Historia general de Arequipa*. Arequipa: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, pp. 185-213.

Institutum Societatis Iesu, I, Bullarium et compendium privilegiorum (1892). Florencia: Tipografia ss. Concepcion.

Julien, Catherine (2002). “Las huacas pacariscas de Arequipa y el Volcán Misti”, en *Historia*, (5) p. 9-40. Revista de la Escuela Profesional de Historia.

La Calancha, Antonio de (1639). *Coronica moralizada del orden de San Agustin en el Peru, con sucesos egenplares vistos en esta monarquia*. Barcelona: P. Lacavalleria.

Lisson Cháves, Emilio (1943-1945). *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla: Editorial católica española.

Macera, Pablo (1966). *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss XVII-XVIII)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Málaga Medina, Alejandro (1975). “Los corregimientos de Arequipa. Siglo XVI”, en: *Historia*, (1) pp. 47-85.

Maldavsky, Aliocha (2012). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Madrid-Lima: CSIC-IFEA-Universidad Ruiz de Montoya.

Maldavsky, Aliocha (2018). “Encomenderos, indios y religiosos en la región de Arequipa (siglo XVI): restitución y formación de un territorio cristiano y señorial”, en: Di Stefano, Roberto y Maldavsky, Aliocha (comp.), *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*. Santa Rosa: EdUNLPam.

- Matienzo, Juan de (1967). *Gobierno del Perú*. Lima: IFEA.
- Negro, Sandra (2005). “Arquitectura, poder y esclavitud en las haciendas jesuitas de la Nasca en el Perú”, en: Negro, Sandra y Marzal, Manuel (comp.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: PUCP, p. 449-492.
- Oliveto, Lia Guillermina (2011). “De mitmaqkuna incaicos en Tarija a reducidos en La Plata. Tras las huellas de los moyos moyos y su derrotero colonial”, en: *Anuario del Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia*, pp. 463-490, n°17.
- Presta, Ana María y Rio, Maria Mercedes del (1984). “Un estudio etnohistórico en los corregimientos de Tomina y Amparáez: casos de multiethnicidad”, en: *Runa*, pp. 221-246, XIV, Buenos Aires.
- Redondo, Agustín (comp.) (1988). *Les parentés fictives en Espagne, XVIe-XVIIe siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Robinson, David James (comp.) (1990). *Migration in colonial Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saignes, Thierry (1985). *Caciques, tribute and migration in the Southern Andes: Indian society and the 17th century colonial order (Audiencia de Charcas)*. Londres: Inst. of Latin American Studies.
- Toledo, Francisco de (1975). *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- Vargas Ugarte, Rubén (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, I-II. Burgos: Aldecoa.
- Wightman, Ann M. (1990). *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570–1720*/ Durham y Londres: Duke University Press.

Zanoli, Carlos E. (2012). “La legislación toledana acerca de los yanaconas y la población indígena de Tarija en el siglo XVII”, en: *Población y sociedad*, 19 (1) pp. 105-123.

Zavala, Silvio (1978). *El servicio personal de los indios en el Perú*, 3 vol. México: El Colegio de México.

Las lágrimas del obispo. Manuel de Alday ante la expulsión de los jesuitas del Reino de Chile¹

Bernarda Urrejola Davanzo
Universidad de Chile

Resumen

El obispo de Santiago de Chile Manuel de Alday tuvo una larga formación jesuítica, primero en Concepción, luego en Lima, tal como la mayoría de los obispos chilenos. A diferencia de otros, Alday manifestaba constantemente la gran afección que tenía por la Compañía, promoviendo por ejemplo los *Ejercicios* de san Ignacio para los curas párrocos. En el VI Concilio limense (1772-1773), hizo un alegato destinado a impedir que la reunión de obispos condenara las doctrinas jesuíticas. Este estudio considera sus cartas, el V Sínodo diocesano que convocó en Santiago, el VI Concilio limense en el que participó, sermones, en fin, todo el material que contribuye a dibujar su postura en relación con la Compañía de Jesús, la que le valió diversas tensiones con las autoridades de su tiempo.

Palabras clave: Manuel de Alday, Chile, expulsión de la Compañía de Jesús, 1767.

Abstract

Manuel de Alday had an extended Jesuit formation, first in Concepción and afterwards in Lima, as did the majority of Chilean bishops. In contrast with other bishops, Alday constantly exhibited the great affection he had for the Society, promoting the exercises of St. Ignatius for the parish priests. At the

1 Este escrito se desprende de las investigaciones del proyecto Fondecyt regular 1171070, financiado por Conicyt, Chile y de una estancia de investigación financiada por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile en enero de 2018.

Un extracto de este trabajo se presentó en el coloquio “Jesuitas, ayer y hoy en el Perú: 1568-2018” (21 y 22 de septiembre de 2018 en la Casona de San Marcos, antiguo noviciado de los Jesuitas en el Perú), con el título “La filiación jesuítica del obispo de Santiago Manuel de Alday (siglo XVIII)”. Asimismo, una versión muy preliminar, que aborda solo una parte de este estudio se publicó en Urrejola (2014).

VI Council of Lima (1772-1773), Alday made a plea destined to prevent that the bishops' meeting condemned the Jesuit doctrines. This study considers the letters and the V Diocesan Synod that summoned at Santiago, the VI Council of Lima where Alday participated, including sermons and every material that contributed to the drawing of Alday's standpoint regarding the Society of Jesus. His particular stance brought tensions with the authorities of his time.

Keywords: Manuel de Alday, Chile, Society of Jesus 1767.

Tiempo atrás, leyendo la *Historia General de Chile* de Diego Barros Arana, me topé con una afirmación que me sorprendió mucho. Según Barros Arana, el obispo de Santiago de Chile Manuel de Alday, al dar la noticia de la inminente expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios de la monarquía hispánica, lo habría hecho *llorando*. Me pareció tan exagerado el cuadro pintado por Barros Arana, que decidí buscar más información y así llegué a la fuente de esa aseveración.

Se trata de una carta escrita en 1770 por el jesuita expulso Pedro Weingartner, otrora secretario general de la Compañía de Jesús en Chile, en la que asegura que cuando el obispo tuvo que dar la noticia de la expulsión de los jesuitas al cabildo eclesiástico de la catedral, la fría mañana del 26 de agosto de 1767, se habría mostrado consternado, sin poder contener las lágrimas. Refiriéndose al llamado "extrañamiento" de la Compañía, Weingartner se preguntaba:

Pero ¿qué pensaba el obispo, qué pensaba el pueblo de Santiago? Desde la mañana, Su Ilustrísima convocó al clero i sus canónigos, i quiso hablarles de la medida de que éramos objeto; pero cuando había pronunciado algunas palabras, se puso a llorar con todos los asistentes. El cabildo eclesiástico intentó reunirse también; pero esta segunda asamblea se separó, como la primera, en medio de lágrimas.²

2 Carta del padre Pedro Weingartner, p. 111.

Aseguraba Weingartner en su carta que tanto el obispo de Santiago como el propio gobernador de la capitanía general de Chile eran “vivamente afectos a la Compañía” y que, por ello, se habían dolido profundamente de la dura medida tomada por el rey. Continúa su relato, diciendo lo siguiente:

En todas partes, en Santiago como en las otras ciudades del reino, el pueblo se esforzaba con lágrimas, ayunos, súplicas, procesiones i toda clase de penitencias, en apaciguar la cólera del cielo, porque atribuía a sus pecados nuestra partida i temblaba de que éste fuera para él, el orijen de todos los males. [...] Los fieles i el obispo vinieron a [la iglesia de las carmelitas] para orar con ellas; pero viendo ese espectáculo de tristeza i desolación, solo supieron confundir sus lágrimas con las de esas santas vírjenes (111).

El mar de lágrimas que pinta Weingartner en su carta de 1770 podría leerse sencillamente como un argumento para sostener lo injusto de la medida tomada por el rey con una orden tan querida en Chile, como él aseguraba; no obstante, me llamó la atención que el tono amoroso del jesuita hacia quien se encargó de desterrar a la orden de todo el territorio chileno se repite en otro famoso jesuita expulso, el abate Juan Ignacio Molina, quien en su *Compendio de la Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*, publicado en Bolonia en 1776, menciona al “aplaudido señor Alday” como un admirable ejemplo de los criollos nacidos en Chile que habían adquirido gran renombre en la profesión legal, al haber estudiado Leyes y Derecho canónico en el Perú. Además, el abate Molina se refiere al “actual obispo don Manuel de Alday” como un “prelado digno de toda alabanza, no menos por su piedad que por su ciencia, muy conocida en el último Sínodo de Lima” (Molina, pp.315 y s.), es decir, en el VI Concilio Limense de 1772-1773, en que Alday dejó ver su apoyo a la Compañía de Jesús, como veré más adelante.

¿Era solo un gesto político de estos sacerdotes hablar bien del obispo que los había expulsado y subrayar el aprecio del prelado por la Compañía? ¿O efectivamente Alday tenía un afecto especial por los

jesuitas? En el Archivo Nacional de Chile se encuentra el borrador de una carta que Alday escribió a su par, el obispo de Córdoba del Tucumán, poco después de la expulsión de la Compañía. Allí dice que no puede comprender las razones que pudo haber tenido el rey para tomar tan drástica medida, pues, al menos en Chile, los jesuitas no eran problemáticos; al contrario, dice que la Compañía “vivía sosegada y ocupada en los ministerios de su instituto”³. Por ello, lamenta perder la ayuda de los padres jesuitas sobre todo en el sur; en su visita pastoral lo habían acompañado predicando y se encargaban de las misiones. Le pide a Abad e Illana que se guarde de hablar mal de la Compañía, para no manchar su honra; además, piensa que quizá el rey revoque su decisión pronto, para lo cual propone que todos los obispos hagan un ruego común⁴.

La historia de Alday estuvo marcada por la Compañía de Jesús. Nacido en 1712 en Concepción, estudió las primeras letras en el Convictorio de San José de la misma ciudad, seminario a cargo de los jesuitas, donde obtuvo el grado de doctor en teología a los 19 años⁵. De allí pasó a Lima para estudiar Cánones y Leyes en el Real Colegio de San Martín, también perteneciente a la Compañía, para finalmente graduarse como doctor en sagrados cánones en 1734 por la Real Universidad de San Marcos de Lima, después de haber obtenido el título de abogado por la Real Audiencia de esa ciudad⁶.

Como se desprende de los documentos que se conservan, la enseñanza jesuítica no implicaba solamente compartir un campo intelectual o una simpatía por la Compañía de Jesús; en muy alta medida, permitía el acceso a redes de poder, pues las mismas personas que habían sido formadas en las aulas jesuíticas podían encontrarse luego en las distintas escenas locales y utilizar allí su formación común como argumento para obtener preferencia en cargos o privilegios. Al

3 Carta, cit. en Urrejola (2014).

4 Más detalles de esta carta en Urrejola (2014).

5 Silva Cotapos (1917), González Echeñique (1992), Millar (1989).

6 Mayores detalles de la formación de Alday en Silva Cotapos (1917) y González Echenique (1992).

respecto, Alday tuvo ocasión de hacer valer su paso por las aulas de la Compañía en 1736, fecha en que se presentó como postulante a la canonjía doctoral de la catedral de Santiago de Chile. Como es sabido, para optar a las canonjías de la catedral —tal como sucedía con todas las prebendas de oficio⁷ y siguiendo prácticamente el mismo modelo de las cátedras universitarias—, los concursantes debían dar una disertación, llamada “lección de oposición” frente a una junta evaluadora, instancia en la que podían hacer gala de su erudición y manejo de determinados temas asociados al cargo al que estaban postulando, por ejemplo el derecho canónico en el caso de Alday⁸. Apenas acabada la lección de oposición, el concursante podía hacer su alegacía de méritos: una alocución pronunciada a viva voz en la que presentaba su biografía académica en clave retórica, con el fin de persuadir a la audiencia de que votara a su favor y le diera el cargo. Es precisamente en ese momento, acabada la lección de oposición, que Alday toma la palabra frente al cabildo eclesiástico de la catedral de Santiago, en presencia del obispo Juan Bravo del Ribero y del propio gobernador de la capitanía general de Chile —también presidente de la Real Audiencia— Manuel de Salamanca, haciendo notar la común formación jesuítica que compartían el obispo allí presente y él, por haber sido formados ambos en el Real Colegio de San Martín de Lima, “la mejor oficina de las letras, donde se veneran tantos maestros cuantos con roja beca mantiene coronados alumnos”. En el documento de la alegacía, que permanece alojado en el Archivo Nacional de Chile —recientemente editado por un equipo de investigación que dirijo⁹—, resulta evidente que Alday apuntaba a ubicarse en una zona de confianza respecto de su futuro superior jerárquico. Frente a la junta de votación, asegura que el Real Colegio, con su “océano inmenso de martinianas púrpuras no solo cría sino perficiona sus ingenios hasta que llegan, instruidos, a dar el más rico taladro a la peregrina margarita de la sabiduría”¹⁰,

7 Pérez Puente (2010).

8 Mayores detalles de la oposición de Alday y sus parecidos con las oposiciones a cátedras, en el estudio preliminar de Salomón, Urrejola, Zuleta (2017).

9 Alegacía de Méritos en Salomón, Urrejola y Zuleta (2017).

10 Salomón, Urrejola, Zuleta, 2017, p. 552.

con lo que elogiaba al obispo y de paso se elogiaba a sí mismo. El cargo de canónigo doctoral era un puesto muy importante, equivalente al abogado de la catedral: ¿qué mejor para el obispo Juan Bravo del Ribero que trabajar con un colegial de San Martín como él, con quien compartía una historia de “martinianas púrpuras”?

Si se observa la historia de los obispos de Santiago, particularmente durante el siglo XVIII, se verá un recorrido común que considera el paso por colegios jesuíticos como uno de sus hitos fundamentales. En efecto, desde 1704 en adelante todos los obispos de Santiago tuvieron formación jesuítica e incluso es probable que el cargo le haya sido concedido a Alday por influencia de la Compañía en España, pues el padre Rávago, el confesor real, ratificó su nombre para el sillón episcopal¹¹. En el caso de Chile, el paso por Lima —solo disponible para quienes pudieran solventarlo económicamente— garantizaba el acceso a redes de influencia que los interesados sabían poner a funcionar cuando podía resultarles beneficioso. Es interesante subrayar, empero, que si bien el vínculo jesuítico podía ser esgrimido en determinadas circunstancias que pudiéramos llamar de conveniencia política, ello no hacía que todos los sujetos implicados pensarán de la misma manera en la práctica. Uno de los biógrafos de Alday señala que, ya como canónigo doctoral de la catedral —cargo que mantuvo por trece años desde que llegó la confirmación del rey Felipe V en 1740—, dio muestras de un posible antirregalismo, aunque prudentemente matizado, frente al entonces obispo Juan González Melgarejo¹², el mismo a quien Alday sucedió en 1755. Se trató de un concurso de oposición a la canonjía magistral, que resultó en un empate entre los concursantes. El obispo González Melgarejo, que había votado por uno de los oponentes de apellido Díaz, insistió en que su voto debía prevalecer para dirimir el concurso, para lo cual se apoyaba en la *Política Indiana* de Juan de Solórzano Pereira y en las disposiciones del Patronato regio, es decir, en reglamentaciones políticas y no eclesiásticas. El canónigo doctoral

11 René Millar “Manuel de Alday y Aspée”, Real Academia de Historia <<http://dbe.rah.es/biografias/47711/manuel-de-alday-y-aspee>>

12 Silva Cotapos (1992), Millar (1989).

Alday, basándose en la constitución de León X de 1521, insistió en que el obispo no tenía potestad para hacer valer su voto, por lo que se debía hacer una nueva votación que dirimiera el empate, lo que constituía un desafío abierto al obispo, quien informó de esto al rey en una carta del 16 de febrero de 1747:

[...] La primera dificultad, señor, ha sido originada de la pretensión del canónigo doctoral [Alday], quien intentó se hiciese segundo escrutinio, por haber salido en el primero iguales votos en el Doctor Díez y el Doctor Barreda [...] fundado en el motu proprio y bula de la Santidad de León diez [...], en el mismo acto les propuse a los mismos vocales este punto, representándoles que el proceder a segunda votación parecía ser en perjuicio del Real Patronato de Vra. Majestad [...] ¹³

El obispo acusa a Alday de imponer la decisión del cabildo de la catedral por sobre la del obispo, con lo que pasaba por sobre el poder episcopal y por tanto soslayaba las leyes del “señor Solórzano”, que eran las del rey, con base en una bula papal. Para resolver el conflicto, el monarca eligió a otro candidato. René Millar (1989) ha leído esta insistencia de Alday como un gesto cercano al antirregalismo, aunque habría que estudiar con mayor profundidad si no había también alguna rivalidad con el propio obispo González Melgarejo. Quizá el espíritu crítico que caracterizó a Alday como canónigo doctoral sea un antecedente del que manifestó cuando le tocó ser obispo, pues si bien estaba de lado de la Corona —imposible que no lo estuviera, pues había jurado que respetaría el Patronato real y las leyes del rey—, siguió evidenciando algunas diferencias respecto del poder central. En otras palabras, el episodio de oposición al obispo González Melgarejo, en que quiso sobreponer las leyes eclesiásticas a las del rey, podría servir para bosquejar un perfil de Alday reticente a ciertas imposiciones de la autoridad ya desde antes de ser obispo, lo que se habría proyectado luego a su periodo episcopal, en que si bien se alineó estrictamente con

13 “Carta del obispo González Melgarejo al rey, 16 de febrero de 1747”, doc 231, en *Cartas de los obispos al rey*.

muchas de las políticas reales, dejó ver su discrepancia en aquel punto de su especial interés: la Compañía de Jesús.

Volviendo al tema que nos ocupa, ¿en qué se relaciona un posible gesto antirregalista del Alday canónigo con la simpatía hacia los jesuitas del Alday obispo? En muchos aspectos, pues gran parte de los miembros de la Compañía sostenían una tensión con las esferas de poder de Carlos III y Alday entró en esa tensión al insinuar que habían sido expulsados de forma arbitraria, según se puede colegir de su carta al obispo de Córdoba del Tucumán.

El VI Concilio Limense

Poco tiempo después de la expulsión de la Compañía de todos los dominios hispánicos, el rey Carlos III envió una real cédula, fechada el 21 de agosto de 1769, conocida como “Tomo regio”, en la que ordenaba que se celebraran concilios provinciales en América, con dos objetivos, básicamente: reformar la iglesia indiana según principios alineados con el regalismo y que podríamos calificar de “ilustrados” y, en segundo lugar, extirpar del suelo americano algunas ideas “laxas” e indeseables como el probabilismo, el antirregalismo y su extremo, el tiranicidio, consideradas peligrosas para el orden imperante y dañinas para la fidelidad de los reinos. Gran parte de estas ideas consideradas lesivas de la autoridad real eran asociadas con la Compañía de Jesús, pese a que sus miembros no las defendían de forma unánime. Así, muchos eclesiásticos opositores a los jesuitas, como el franciscano Pedro Ángel Espiñeira, obispo de Concepción, consideraban que todas las ideas peligrosas pertenecían a la Compañía, por lo que lo señalado en otra real cédula, del 12 de agosto de 1768, en que se mandaba desterrar de las cátedras universitarias las doctrinas sostenidas por los autores jesuitas prohibidos, debía hacerse valer para todas las “doctrinas jesuíticas”¹⁴.

De los ocho obispos esperados para el Concilio limense, solo llegaron cuatro, entre los cuales había dos provenientes de Chile: el mencionado Espiñeira, de Concepción, y Manuel de Alday, de la

14 Cf. Millar (1989).

diócesis de Santiago. A este último le tocó abrir el concilio con un sermón cuya lectura resulta muy interesante, porque instala desde el inicio algunos puntos relativos al clima que rodeaba la reunión de obispos. En su oración, pronunciada en la catedral de la Ciudad de los Reyes el 12 de enero de 1772, Alday destaca que los obispos, como ministros de Cristo, debieran ser constructivos y no destructivos. Menciona allí la diferencia de puntos de vista, connatural a ese tipo de reuniones:

[...] particularmente en los Concilios; si estos, como debe ser, se congregan por el nombre de Jesu Christo, aun quando los concurrentes viniesen en principio discordes, ellos se unirán en el progreso y, por el contrario, si se juntan en su nombre propio, aun viniendo concordcs, al fin ha de discordar [...] (f.20).

Y, ¿cuál era la discordancia que anticipaba Alday? ¿No se suponía que los obispos, según los mandatos del Patronato regio, debían obedecer ciegamente al rey? Sí, pero ello no quería decir que todos pensarán igual y los concilios eran el momento en que aparecían las diferencias. Alday es un ejemplo del tipo de pensamiento divergente que podía presentar un alto eclesiástico como él, expresado de forma tal que no resultara objeto de acusaciones por parte de los representantes de la Corona. Como era de suponer, la gran diferencia en el Concilio se produjo respecto de la Compañía de Jesús, recientemente expulsada. El obispo Pedro Ángel Espiñeira preparó una presentación destinada a condenar las doctrinas jesuíticas, acusándolas de peligrosas (Millar, 1989, Góngora, 1998). Su postura parecía ser compartida por muchos. Como respuesta a dicha presentación, Alday escribió un texto que no se sabe si alcanzó a presentar en el propio Concilio, pero que probablemente estaba preparando ya durante la reunión y terminó al regresar a Chile¹⁵. En el texto, Alday alega que el Concilio no puede condenar las doctrinas jesuíticas si no han sido oficialmente condenadas por el Papa o por el rey; por lo tanto, menos podrían prohibirlas los

15 Este texto fue hallado por René Millar (2011)

obispos¹⁶. Haya sido como haya sido, el Concilio no se pronunció oficialmente al respecto, lo que hace pensar que el alegato de Alday —que, como era su costumbre, pudo decir oralmente— surtió efecto.

Las leyes del rey y las leyes del obispo

¿Podía un obispo discrepar del rey? Solo si lo hacía de una manera muy inteligente y Alday, a mi juicio, lo hacía, pero con cuidado. Antes revisábamos el episodio del concurso para la canonjía magistral, en que opuso una bula a las leyes de Solórzano Pereira. Veamos ahora otro caso: ya siendo obispo, en la oración que hizo para abrir el V Sínodo diocesano del obispado de Chile en 1763, se preguntaba si eran superiores las leyes políticas o las leyes eclesiásticas derivadas de las reuniones de sacerdotes. Pudiera pasar desapercibido este punto si se tratara de la diferencia entre leyes humanas y leyes divinas, entendiendo a estas últimas como los mandamientos, por ejemplo o las sagradas escrituras. Pero en este caso lo que se estaba oponiendo era el gobierno terrenal del mundo contra el gobierno espiritual de ese mismo mundo: en otras palabras, la legislación del gobierno central, destinada a organizar un territorio con sus pueblos, es enfrentada a las leyes religiosas, dictadas por sacerdotes en sínodos y concilios con el fin de gobernar espiritualmente a los fieles. Al respecto, Alday afirma que las leyes del mundo tienen una autoridad humana, mientras que las leyes eclesiásticas logran “una especie de santidad y aprobación divina” (1763: f.29) que las vuelve inmediatamente superiores:

No, hermanos míos, mayor es la santidad de las leyes eclesiásticas hechas en sínodo, porque ellas tienen la estimación de que son aprobadas del mismo Dios, quien por medio de su divino Espíritu las dicta, las inspira, las alumbró a los que se congregan bajo de su Nombre, para tratar del bien de las Almas y reforma de las costumbres, conforme a la promesa de Christo en su Evangelio [...] (f.29).

16 Cf. Millar (2011)

La santidad de las leyes eclesiásticas, debidas a la inspiración divina, es clara. Su superioridad por sobre las leyes políticas hechas por el ser humano, también. Esta propuesta, si no iba en contra del Patronato real, al menos lo tensionaba.

Como señala Mario Góngora (1998), en la época que nos interesa España estaba sufriendo una serie de cambios por la convivencia de doctrinas opuestas y nuevas corrientes de pensamiento. Un aspecto de estas discusiones, asociado al galicanismo, por ejemplo, era el derecho divino de los reyes. La tradición ibérica, siguiendo a Aristóteles, señalaba que el poder era entregado a la república, que lo depositaba en el monarca; sin embargo, la influencia del galicanismo en el s. XVIII proponía que el poder bajaba directamente de Dios y que los reyes no reconocían ningún poder superior, pues eran, además, los protectores del catolicismo. Por lo que yo he podido estudiar, la concepción del poder de los gobernantes que sostenía Alday iría por el camino opuesto: el poder terrenal debe servir al poder eclesiástico y esto se confirma en un sermón relativo al Santísimo Sacramento, en que recuerda la vieja tradición de los reyes Habsburgo de acompañar al sacerdote que lleva el viático a los enfermos; en ese mismo sermón señala que es la autoridad de gobierno la que tiene el deber, establecido por las leyes de Indias, de cobrar multa si los fieles no asisten al culto¹⁷. Así, cuando le conviene, Alday cita a Solórzano Pereira y cuando no, prefiere una bula, pero en ambos casos es para poner el poder del rey por debajo del gobierno espiritual del mundo.

A modo de cierre

En su introducción al *Episcopologio chileno*, libro que recoge la historia de todos los obispos de Chile desde la Conquista hasta 1815, Carlos Oviedo Cavada señala que la expulsión de los jesuitas del reino de Chile puso a prueba la adhesión de los vasallos al rey y demostró la fuerza del poder monárquico sobre el poder eclesiástico, evidencia de lo cual sería, a su juicio, la reacción de Alday frente a las órdenes de Carlos III: “el

17 Cf. Plática en la Escuela de Cristo...

obispo Alday no tuvo ninguna palabra conocida ni gesto público que expresara desacuerdo contra tal medida o pidiera una reconsideración de ella”, asegura Oviedo Cavada (p. 89), más allá de haber manifestado su dolor en el episodio que tratábamos más arriba frente al cabildo. La anterior afirmación desconoce que para los obispos no era sencillo manifestar públicamente una divergencia respecto de las órdenes de la metrópoli, pues dependían jerárquicamente del rey en virtud del Patronato regio, que mandaba que solo el monarca podía nombrar y destituir oficialmente a los religiosos, incluso por encima del poder del Papa, por lo que los eclesiásticos le debían obediencia irrestricta.

Por otro lado, no es ocioso recordar que la Real Audiencia podía impugnar los Sínodos si no estaban alineados con las políticas centrales y lo mismo pasaba con los Concilios provinciales, que debían ser aprobados por la Corona para entrar en vigencia y publicarse, pues de lo contrario no se consideraban válidos. Precisamente, en esa época Carlos III estaba ordenando respetar más que nunca a las autoridades de gobierno y en ese contexto, Alday no iba a expresar públicamente su diferencia con las políticas de la Corona, pues ello hubiera sido considerado un desacato y le hubiera costado el puesto. Muy por el contrario, en todos los documentos oficiales hace eco expreso de los dictámenes de España, por ejemplo en la carta que le envió al rey Carlos III el 7 de enero de 1769, asegurándole que había dado a conocer a todos sus subordinados la orden que prohibía hablar en público o en secreto contra el gobierno y sus determinaciones. El clima no estaba para opiniones políticas y Alday lo sabía muy bien:

Señor. Por Rl. Cédula, dada en el Pardo a 17 de Marzo de 1768 años, se sirve V.M de mandar a los Virreyes, Presidentes, Gobernadores y encargar a los Arzobispos, Obispos y demás Prelados Eclesiásticos que, en conformidad de lo dispuesto por las leyes de Castilla y, principalmente por la divina, que ordena a todos los vasallos el respeto y obediencia debida a sus Soberanos, no permita se declame o hable en público o en secreto contra el Gobierno y determinaciones de la Monarquía, castigando a los que contraviniesen con las penas prevenidas en las citadas leyes. Después de obedecida, para su cumplimiento, mandé que, en choro

de esta Cahtedral se juntase todo el clero y se le hiciera saber la Real Cédula, como se practicó y consta del testimonio que acompaño [...] (Carta del 7 de enero de 1769, p. 625).

Alday debía obedecer los mandatos de la Corona y así lo hacía. Incluso en una carta del mismo mes le asegura al rey que no es verdad que los conventos de monjas estuvieran esparciendo el rumor de que la Compañía de Jesús iba a volver a Chile. Alday le dice al rey que se trataba de un rumor antiguo: justo antes de que salieran del territorio los jesuitas, cuando estaban ya reunidos en Valparaíso y listos para zarpar, “se levantó aquí una voz vaga de que, antes de su partida para la Europa llegaría licencia de V.M., permitiendo su permanencia” (p. 625). Alday asegura que en su momento tomó cartas en el asunto:

Como todos están sujetos a mi jurisdicción, hablé con sus Prelados para informarme de la realidad y hallé que se les imputaba sin fundamento y con haberlo publicado así, verificándose después la partida de los Religiosos, cesó este rumor y no se hablaba de regreso suyo o a lo menos no ha llegado a mi noticia (p. 625).

Por si quedaba alguna duda de su obediencia, el obispo termina la carta diciendo que de todas maneras despachó el edicto del rey ordenando que los conventos no hablaran del tema con las personas de afuera. Lo que Alday no dice es que en su propia carta al obispo de Córdoba, él se había hecho eco de ese rumor e incluso había propuesto enviar una carta al mismo rey, pidiendo la reconsideración de la medida, como vimos.

En suma, como se desprende de todo lo anterior, el obispo Alday era en primer lugar un subordinado del rey Carlos III y se comportaba como tal. Esto, no obstante, no quiere decir que no podamos rastrear su punto de vista en algunas insinuaciones que hacía a propósito de la relación entre la Corona y los eclesiásticos, ya desde antes de ser obispo. Una vez en el sillón episcopal, se evidencia que mantiene esta postura en la disputa entre leyes “civiles” —de gobierno— y leyes eclesiásticas y, muy particularmente, sobre el tema de la expulsión de los jesuitas.

Evidentemente, en una eventual pugna entre el rey y un obispo éste no tendría ninguna posibilidad de ganar; por ello, esperar que Alday hubiera hecho manifestación pública de su desacuerdo equivale a desconocer el orden de mundo regido por la monarquía, en que los obispos debían aparecer alineados con la Corona. Alday cumple con su papel: se hizo eco de la reforma de las costumbres impulsada largamente por la metrópoli y trabajó muchísimo por su diócesis. No obstante, como hemos visto, en el sensible tema de la Compañía de Jesús es posible identificar su diferencia, expresada de modo muy cauto y solo si se lee entre líneas. Es así que puede pensarse a Alday como un obispo tensionado por ideas y posturas opuestas, obedeciendo, finalmente, como le correspondía, a la Corona, pero haciendo ver también, de forma muy inteligente y sagaz, su discrepancia, ornamentándola convenientemente con ayuda de la retórica y jamás defendiéndola abiertamente. Quizás no logró disimular del todo, empero, su simpatía por los jesuitas, pues nunca llegó a ser arzobispo, como su tío Alonso del Pozo lo fue de Charcas, lo que, según René Millar, pudo deberse a su simpatía por los jesuitas, aunque eso ya es tema para otro estudio.

Bibliografía

- Alday, Manuel de (1769). Carta al Rey del 4 de enero de 1769 y Carta al Rey del 7 de enero de 1769. En Elías Lizana Martínez (comp.), *Cartas de los obispos al rey. Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago y publicados por "La Revista Católica"*, v.1. Santiago: Imprenta de San José, 1919-1921, doc. 315, p. 625 y doc. 316, p. 626, respectivamente.
- Carta de Manuel de Alday a Manuel Abad Illana, obispo de Córdoba del Tucumán. Archivo Nacional de Chile, Fondo José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 25, pieza 56.
- (1764). *Sínodo diocesana que celebró el Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel de Alday y Aspée...* Con Licencia en Lima en la oficina de la Calle de la Encarnación.
- (s/f). Plática en la escuela de Cristo que hacen los hermanos del Santísimo. *Feria 5 post cineres*. Sobre acompañar al Santísimo Sacramento. Archivo Nacional de Chile, Colección José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 38, ff.21r-25v.
- (1773). "Oración que el Ilustrísimo Doctor Don Manuel de Alday y Aspée, del Consejo de S.M., obispo de Santiago de Chile, dixo en esta Santa Iglesia Metropolitana de la Ciudad de los Reyes...". Lima.
- Góngora, Mario (1998). *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago, Editorial Universitaria.
- González Echeñique, Javier. (1992). «Manuel de Alday y Aspée 1712-1753-1788», en Carlos Oviedo Cavada (Ed.), *Episcopologio chileno 1561-1815*, vol. 2, (pp. 253-465). Santiago de Chile: Universidad Católica.

- Millar, René (1989). “La controversia sobre el probabilismo entre los obispos chilenos durante el reinado de Carlos III”, en Campos Harriet, Fernando et al. *Estudios sobre la época de Carlos III en Chile*. (pp. 223-258). Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Millar, René, Fernando Retamal y Magdalena Urrejola (2011), “El perdido opúsculo del obispo Alday sobre la potestad del VI Concilio Limense (1772-1773) para condenar el probabilismo”, en: *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Año LXXVII, n° 120, Santiago, pp. 7-69.
- Molina, Juan Ignacio (1776). *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile*, segunda parte. Edición facsimilar. Santiago, Pehuén Ediciones, 2000, cap. XI, “Estado presente de Chile”, pp. 315 y ss.
- Pérez Puente, Leticia (2010). “Cita de ingenios: los primeros concursos por las canonjías de oficio en México, 1598-1616”. En Francisco Javier Cervantes (ed) *La iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, (pp. 193-227). México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Salomón, José, Bernarda Urrejola y Joaquín Zuleta (2017). “Edición y estudio de la *Alegación de méritos de Manuel de Alday y Aspée para optar a la canonjía doctoral de la Catedral de Santiago de Chile (1736)*”, *Revista Hipogrifo*, 5 (2). Disponible en: <<https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/163/pdf>>
- Silva Cotapos, Carlos (1917). *Don Manuel de Alday y Aspée, obispo de Santiago de Chile, 1712-1788*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Urrejola, Bernarda (2014). “Manuel de Alday y Aspée: un obispo en tensión (Santiago de Chile, siglo XVIII). Aproximación

preliminar”, en: Ana María Martínez de Sánchez (dir.), *Algunos sujetos y objetos de la oratoria sagrada en América colonial*. Córdoba, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS), Unidad ejecutora de CONICET, Programa de Estudios Indianos de la Universidad Nacional de Córdoba, Báez Ediciones, E-book, pp. 104-116. ISSN: 978-987-1498-48-2. Identificador: <<http://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/1706>>

Weingartner, Pedro (1770). “Carta del padre Pedro Weingartner, secretario general de la Compañía de Jesús en Chile, firmada el 23 de enero de 1770 en Oettingen, dirigida al padre José Erhard, provincial de la Compañía en Alemania”. Traducción del francés publicada en “Historia de Chile. Importante documento sobre la expulsión de los jesuitas”, *Anales de la Universidad de Chile*, n° 33, 1869.

¿Por qué escribir y reescribir la historia de la Compañía de Jesús?¹

Pierre-Antoine Fabre
Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales

No propongo aquí un discurso sobre el Perú, pero sí, un discurso peruano, en el sentido que desde el año 2014, cuando se realizó el simposio realizado en la Biblioteca Nacional del Perú (BNP), organizado por mi fraterno colega Juan Dejo, sobre la Restauración de la Compañía² y en el que estuve presente, se ha producido una historia, para mí muy importante, tanto como para aquellos que trabajan los mismos temas. Lo que quiero hacer hoy es volver hacia esta memoria inmediata, que ya empezó a hacer historia. Es fundamental para el historiador, como productor de ciencia, que la memoria haga historia, y no la historia-memoria, según se puede pensar en una perspectiva más religiosa y específicamente cristiana. Voy a recordar lo que pasó entre el 2014 y hoy, y en qué punto nos encontramos respecto de la historia de la Compañía de Jesús, para tratar de responder de una manera —quizás nueva para mí—, a la pregunta que lleva el título de esta ponencia: *¿Por qué escribir y reescribir la historia de la Compañía de Jesús?*

¿Qué ha sucedido desde el año 2014? En aquel momento, lo preocupante, y que además ha sido mi principal interés en estos años, era la ruptura ocurrida en 1773, la supresión de los jesuitas, razón por la cual la Compañía de Jesús del siglo XIX no había podido, durante muchos años, escribir su historia. En 1892, el General Luis Martín declaraba a los jesuitas: “Tenemos que finalmente reponernos para escribir nuestra historia”. Esta frase, que cito de memoria, fue para mí

1 Este texto fue el discurso inaugural del Congreso “Obreros incansables: 450 años de los jesuitas en el Perú”, organizado por la PUCP, la Universidad del Pacífico y la Universidad Antonio Ruiz de Montoya del 22 al 24 de agosto de 2018 en la ciudad de Lima.

2 “La antigua Compañía americana en el imaginario de la nueva. Apuntes para un bicentenario”. En: *Sílex*, (3), Julio-diciembre 2014, pp. 15-31.

un punto de partida, con varias etapas. La más conmovedora fue quizás cuando leí en el Archivo jesuita de Roma (ARSI) unas cartas en las que Luis Martín trataba de hacer venir a Roma a Antonio Astraín, el gran historiador de la Asistencia de España de la Compañía de Jesús, para escribir esa historia en Roma, ciudad capital de la Compañía. Pero no lo logró. Esto significa entonces, que la historia ya no se escribía en Roma. Todavía no se escribía en América, ni tampoco en Roma, sino en España. Los grandes libros sobre la historia de la Compañía de Jesús en el siglo XIX se componían en España, con fuentes americanas, y no en Roma, con fuentes llegadas desde todas partes del mundo: así sucedía con las voluminosas obras de Rafael Pérez, jesuita guatemalteco que recibía en España fuentes de su país y de otros países latinoamericanos.

Esta reflexión, sin embargo, se modificó luego, porque me percaté que, en realidad, la Compañía de Jesús ya había dejado hacía mucho tiempo de escribir su historia. La idea de escribir un relato general de la Compañía de Jesús había sido abandonada muy temprano, a principios del siglo XVII, pues la última historia general se había intentado con el generalato de Claudio Aquaviva, resultando como una sola biografía del General, y la historia del generalato de Muzio Vitelleschi, después de 1615, se termina en el medio del siglo XVIII.

Hay que pensar a partir de esta dificultad: la Compañía ya no se podía capitalizar como una historia romana —la tentativa de Danielo Bartoli, en el XVII, la cual ampliamente fragmentada según una división geográfica y no histórica— porque queda como una historia mundial, y aún más, como la narración de una pluralidad de mundos. Por otra parte me pareció que esta historia, que yo consideraba “ausente” (en aquel momento hablé de un “silencio historiográfico”³) no había sido tan ausente como lo pensaba, pues descubrí en el ARSI, relatos de fundación de los años 1820-30, que tratan de pensar una Compañía nuevamente fundada en el siglo XIX⁴. Se trataba pues de hacer una

3 P.A. Fabre, “L’histoire de l’ “ancienne Compagnie” à l’époque de la “nouvelle Compagnie”: perspectives de recherche”. En: José Martínez Millán, *Los jesuitas. Religión, política y educación*, Madrid; Comillas, 2012, p. 1795-1810.

4 Ver P.A. Fabre, «De la Suppression à la Restauration de la Compagnie de Jésus: continuités et ruptures dans l’espace français», in P. Oberholzer éd. (por publicarse)

historia de la “nueva” Compañía, lo que significaba asumir, en un cierto sentido, que una primera Compañía había desaparecido.

Pero lo más importante hoy, es que el principal descubrimiento que hicimos en estos últimos años fue el siglo XVIII. Este siglo progresivamente aparece como una etapa olvidada, como si el “silencio historiográfico” del XIX, o sea lo que los jesuitas de los períodos posteriores tenían que olvidar, no era tanto la supresión como el último período de la Compañía en el siglo XVIII. Este sería uno de los beneficios mayores de la conmemoración de la restauración de la Compañía, que dio lugar a muchos congresos, encuentros y seminarios en el mundo entero.

¿Por qué es tan impactante este descubrimiento? El siglo XVIII jesuita es mal conocido, primero, porque los especialistas trabajaron mucho con fuentes publicadas en el siglo XIX sobre los siglos anteriores, del XVI al XVII, muy particularmente con los *Monumenta Historica Societatis Iesu*⁵, mientras que del siglo XVIII poco se ha publicado y recorrido. Pero hay motivos más profundos: la Compañía restaurada es fundamentalmente “antimoderna”⁶, en el sentido de que hace suya la causa de la restauración política y religiosa que caracteriza el período posrevolucionario y posnapoleónico en el conjunto europeo, así como también la pérdida de estas sociedades en términos de educación. Pero ¿una Compañía antimoderna en relación a qué? Esta es la pregunta más difícil y más decisiva.

5 Sobre esta colección de documentos, ver la presentación histórica muy aguda de Robert Danieluk, «La longue gestation des *Monumenta Historica Societatis Iesu*». En P. A. Fabre, P. Goujon, M. Morales, “*Le pouvoir de se réunir en corps*”. *La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814)* (avec P. Goujon et M. Morales), Rome, BHSI, 2019 (por publicarse).

6 Utilizo estas categorías Moderno/Antimoderno, sin duda muy discutibles, pero que tienen un doble precio: primero porque conciernen largos períodos; segundo, porque lo moderno designa también nuestra contemporaneidad, tal como ahora está devaluada, en particular en relación a las conquistas de las ciencias humanas y sociales en el área académica. Por ello me interesa esta doble mirada. Recuerdo la aguda reflexión historiográfica de Jacques Le Goff sobre la noción de modernidad en *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988.

Ciertamente se trata de una Compañía reactiva y antimoderna en relación a la primera del siglo XVI, aquella de la “reforma católica”, tal y como lo mostró Marcel Bataillon en su curso del Collège de France del 1945-1946, cuando él mismo oponía esta Compañía moderna al catolicismo franquista⁷. Pero me parece que, cuando hablamos de la “primera” Compañía, no se trata solamente de la del siglo XVI, sino también de aquella que, en cierta medida, permaneció en esta modernidad hasta el siglo XVIII, en el sentido que la dinámica que impulsó a los jesuitas en el siglo XVI los llevó también a vivir el tiempo de la Ilustración. Aquello que aparece durante el siglo XIX se vuelve antimoderna frente a esta Ilustración, raíz del proceso revolucionario, etc.

Quisiera dar algunos pocos ejemplos de esta modernidad de la antigua Compañía. La podríamos identificar en tres terrenos (entre muchos otros como en el de las ciencias, que no abordo aquí): el primero sería la definición de la santidad. Una de las primeras preocupaciones de la época postridentina es el “desencanto” posmedieval de la santidad, y la Compañía toma este camino durante varios siglos; el santo pierde en misterio lo que gana en virtud. Veamos, por ejemplo, el caso de Pedro Claver, famoso jesuita del virreinato de Nueva Granada, promovido en el XVII, relanzado en el XVIII, y que alcanzará la canonización en el final del XIX como anticipador de la corriente abolicionista. Estamos aquí muy lejos de la Leyenda Dorada, o por lo menos en otra. No es que se trate de comprobar o no el uso de Claver bajo el pontificado de León XIII, sino de notar que este proceso de transformación de la santidad es de larga data, y no solamente de la época del desencanto reformista del siglo XVI.

Segundo terreno: el de la querella de los “ritos” malabares y chinos. Esta termina con la condena romana de la adopción de los rituales confucianos, pero se había iniciado desde los principios del siglo XVII; así siguió durante más de un siglo y medio, oponiendo progresivamente, en el debate europeo, un dios de los filósofos, o de los sabios —también promovido por el luterano Leibniz—, a un dios de las

7 Marcel Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVIe siècle*, éd. critique par P.A. Fabre, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

ceremonias, estrechamente vinculado con la gran organizadora de estas: la Iglesia oficial. Los jesuitas, además, fueron acusados de complicidad con este teísmo y ateísmo filosófico. Volveremos para terminar sobre este término: *ateísmo*.

El tercer caso lo debo a mi colega italiano, eminente especialista de la historia espiritual de la Compañía, Guido Mongini, con el cual trabajo las fuentes llamadas *Indipetae*, cartas con las cuales los jesuitas piden al Padre General ser enviados a las “Indias”. Mongini se percató en su lectura de una serie de cartas de Venecia (ciudad frontera en la Europa confesional) del XVIII,⁸ que estas misivas eran cada vez menos “inspiradas”, con los impulsos de una revelación u otro acontecimiento sobrenatural sino más bien guiadas por la búsqueda de una cierta “quietud” —la palabra tiene su peso— del alma en el discernimiento de la vocación. Le pareció igualmente muy interesante observar que esta tendencia se podía explicar —en el ambiente veneciano en particular— como una manera de ubicarse, según la tradición propia de los jesuitas, ante la corriente quietista que, en esta misma época, marcaba la Europa espiritual —católica y protestante— y que fue finalmente condenada por la Iglesia romana.

Estos tres ejemplos, a través del siglo XVIII, muestran la modernidad tardía de la Compañía, ¿pero hasta cuándo? Aquí hay algo más para pensar. Valdría la pena conducir una pequeña experiencia historiográfica, con tres nuevas preguntas: ¿qué sucede a este respecto con la literatura hagiográfica en el siglo XIX?, ¿se desarrolla como una antimoderna, con un marco “maravilloso”, “popular”, que precisamente la moderna Compañía intentaba convertir, o, al contrario siguió con las viejas pautas de elogio de la heroicidad de las virtudes cristianas? Una segunda pregunta es: ¿cuál sería la herencia de las querellas “rituales” del período anterior, en particular en la nueva confrontación con los movimientos protestantes, cada vez más importantes en la India, en África y en Norteamérica? Por último, una tercera pregunta:

8 Guido Mongini, «La vocazione razionale». En: P.A. Fabre, G. Imbruglia, G. Mongini, *Letterae indipetae : una fonte lunga cinque secoli*, Rome, BHSI, 2019 (por publicarse).

¿cómo los jóvenes conciben en estas cartas *Indipetae* —que solo muy recientemente se han comenzado a estudiar— su propia vocación para la “nueva” Compañía en el siglo XIX?

Hacer historia, trabajar con la historia sería, caso por caso, evaluar, en estos campos y en otros tantos, las posibles continuidades entre las dos Compañías, antigua y nueva, más específicamente, entre el periodo de la Ilustración y el periodo de la Restauración. ¿Cómo concuerdan o no estas Compañías “moderna” y “antimoderna”? Esta sería a mi parecer la pregunta principal.

En un estudio muy reciente⁹, Marina Caffiero, una historiadora italiana familiarizada con el último período del siglo XVIII, mostró que Manuel Lacunza, un jesuita chileno exiliado en España, y luego en Italia, después de la supresión de la Compañía, autor en el tiempo de su exilio, de una amplia lectura milenarista —según la primera inspiración de Antonio de Vieira en el siglo anterior— de la evangelización americana, fue puesto recién en el índice romano en los años 1820, después de una lucha muy áspera en la Curia. ¿Qué significa esto? Quiere decir que, en aquellos años, la interpretación que proponía Lacunza, después de Vieira, de la conversión de los indios de América como de los lejanos herederos de las tribus perdidas de Israel, legitimaba una parte de la opinión existente en la nueva Compañía —o en sus cercanías—; mientras que esta interpretación implica, con la reconciliación de los judíos, una crisis definitiva de la Iglesia romana y, por otra parte, el cumplimiento o la justificación providencial de la crisis de los imperios con la llegada de lo que Vieira había llamado el Quinto Imperio, el Imperio cuyo monarca sería el mismo Mesías. La ruptura con esta lectura de la historia, profundamente vinculada con la experiencia del fracaso de la Compañía, víctima de la Iglesia romana y de los reyes y emperadores de España y de Portugal, interviene solo

9 Marina Caffiero, «Tra Vecchio e Nuovo Mondo. La condanna all’Indice del libro di Lacunza (1824) e la restaurazione della Compagnia di Gesù». En: “*Le pouvoir de se réunir en corps*”. *La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814)* (con P. Goujon y M. Morales), Rome, BHSI, 2019 (por publicarse). Y en uno realizado a la limón «La rhétorique symétrique, discours et stratégies d’autolégitimation des jésuites». En : P.A.Fabre et C. Maire, *Les antijésuites*, Rennes, PUR, 2009.

varios años después de la Restauración de la Orden. Este “atraso” llama mucho la atención, sobre una cierta forma de continuidad entre el último tramo del siglo XVIII y el XIX, pero no esta continuidad de una Compañía reconstituída de manera idéntica bajo una forma abstracta, sino la continuidad de un proceso histórico, abierto con la supresión de la Compañía y la herencia de sus miembros americanos, ellos mismos formados por la larga experiencia de la Compañía “moderna”, aquella de la evangelización de los siglos XVI y XVII.

Así que la relación compleja de los siglos XVIII y XIX me parece que nos invita a pensar, más fundamentalmente, como siendo compartida por estos dos períodos, una Compañía moderna y *a la vez* antimoderna. Y esto puede aplicarse desde la época de su fundación, pues la Compañía fue moderna con el “metodismo” de sus prácticas espirituales, por decirlo así, con referencia al metodismo anglicano de John Wesley en el siglo XVIII, con el reformismo católico de la época tridentina, con sus estrategias misionales, aunque fue *al mismo tiempo*, también desde el inicio, antimoderna, con una energía similar a la sumida en la otra posición, aunque aplicada en este caso a defender el catolicismo romano contra el desarrollo de las reformas protestantes, o contra la segmentación “sectaria” de la *cristianitas* medieval, etc.

Hay que pensar esta singular Compañía como la única congregación que experimentó esta doble identificación. Esto es para mí un motivo más para seguir estudiando esta Orden, y seguir dialogando con su historia, en un momento en el cual nos encontramos en una tremenda crisis de nuestra propia modernidad. Me parece que el siglo XVIII exacerba esta tensión moderna/antimoderna en la Compañía. Recordaré solo dos aspectos. El primero que destaco, hablando aquí en Lima, es la labor de la Compañía en seguir con una dinámica de saberes, mucho más allá de los siglos XVI y XVII; los jesuitas del XVIII siguen haciendo visitas, siguen construyendo una taxonomía de las especies tropicales, continúan sus investigaciones cartográficas en el contexto de las definiciones de las fronteras internas del continente suramericano, pero *al mismo tiempo* esta empresa de saberes acentúa progresivamente su rivalidad y su antagonismo con otras empresas comparables de la misma época —empezando con la *Encyclopédie*

de Diderot y d'Alembert, en la cual, lo tenemos que recordar, varios jesuitas fueron implicados, activa y pasivamente¹⁰— mientras que René d'Alembert fue también un protagonista de la polémica antijesuita¹¹.

El segundo aspecto, en el cual ya entramos con Lacunza, fue la importancia de la Compañía *después* de la Compañía, al cabo de una evolución multiseccular de esta Orden, en la cual la escritura tiene, desde el principio, una función central con la correspondencia, con la historiografía, con la hagiografía, pero también se trata de una escritura sometida a una doble autoridad institucional y espiritual. Después de 1773, la “pos” Compañía se vuelve una suerte de confraternidad de autores refugiados en varias ciudades de los Estados Pontificios italianos y ocupada con textos monumentales que no dejan de escribir y reescribir la historia de la Compañía y la historia del mundo, textos cuyos maestros son los escritores, finalmente dueños de la Casa, pero ya la casa fue suprimida. Ironía de la historia —pero se entiende también con esta historia muy particular del *scriptor* jesuita que esta pequeña “République des Lettres” se haya mantenida como una Compañía utópica.

Pero de todo lo anterior, queda este destino de la Compañía a promover la escritura como el lugar de su saber, de su poder, de su inteligencia. Todos estos escritores fueron evidentemente las víctimas de los tormentos de fines del siglo XVIII y del desarrollo de los Estados-naciones, pero fueron también los perpetuadores de una cierta forma de cosmopolitismo, del cual la república jesuita del Paraguay puede ser considerada como un emblema y como la matriz o la cuna de la América poscolonial pues, hecha de misioneros de todas las naciones europeas, se convirtió como símbolo de la “nación” americana, tierra de inmigrantes, tierra de muchas tierras. Recordemos al rioplatense Belgrano, quien fue el primer editor en Londres de Manuel de Lacunza en 1816, y que promovió también la república del Paraguay como un modelo para la constitución de la nueva Argentina.

10 Sébastien Brodeur Girard, *Influences et représentations des jésuites dans l'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert*, Doctorado de la Ecole des hautes études en sciences sociales en co-tutela con la Universidad de Montreal, 2004.

11 René d'Alembert, *De la destruction des jésuites de France*, 1765.

Así que modernidad y antimodernidad —podríamos quizás decir mejor *novedad* y *reacción*, con la idea subyacente de no confundir reacción y conservadurismo, ni tampoco novedad con reforma, implica una suerte de vuelta a los orígenes—, fue una articulación mayor de la historia de la Compañía, en su larga duración, pero también en varios momentos decisivos de su devenir. Aquí se podría mencionar, por ejemplo, otro aspecto de mi trabajo con la historia de la Compañía,¹² el problema del culto de las imágenes y tratar de pensar y repensar *al mismo tiempo*, en Diego Laínez, General de los jesuitas en el periodo del fin del Concilio de Trento (1562-1563), con un discurso ultra-reformista, casi calvinista, o “iconoclasta”, y aquella de pocos años después, de los 1570, promoviendo al contrario en la Nueva España un culto de las imágenes que pudiese rivalizar con los ídolos indios. ¿Cómo pensar estas dos Compañías juntas? ¿Una moderna, una antimoderna, o una sola? Ambas, en realidad —o por lo menos lo propongo así— piensan una misma “presencia” de las imágenes; en el caso de Laínez como puro soporte de la contemplación y, en el caso novo español, como una fuerza, una influencia a ejercer. Pero podemos quizás llegar, con este ejemplo también, a pensar juntas estas dos vertientes, moderna y antimoderna, que definen esta Compañía tan compleja.

Finalmente deseo entrar en un último tema que exploré en una investigación reciente, todavía en curso, uno aún poco conocido, que quiero presentar ahora. Se trata de un “secreto” conservado en el Archivo del Santo Oficio romano,¹³ que concierne sobre la Bula de la restauración de la Compañía en 1814. Esta Bula no fue una, sino que fueron dos. La primera rechazada, la segunda aceptada. ¿Por qué nos fijamos en este detalle archivístico? Pues porque en el borrador de la primera Bula, se leen comentarios marginales de un fraile dominico, Angelo Maria Merenda, comisario del Santo Oficio, quien critica en forma muy violenta esta primera versión de la Bula. ¿Por qué? Por sus consonancias con otro texto más conocido, *La Memoria católica para*

12 Ver por ejemplo P.A. Fabre, *Décréter l'image. La XXVème Session du Concile de Trente*, Paris, Les Belles-Lettres, 2013.

13 Agradezco a mi colega David Armando que me comunicó esta documentación.

presentarse a Su Santidad, publicado clandestinamente en el 1776, es decir, poco después de la Supresión de la Compañía, el año de la muerte de su último general Lorenzo Ricci.

En esta “Memoria católica”, el exjesuita Carlo Borgo, su autor, lanza un ataque muy violento (similar a la reacción de Merenda) contra el Papa Clemente XIV, comparándolo a los perseguidores de los primeros cristianos, identificado con el Anticristo y denunciando el Breve pontificio de 1773 como un acto odioso, abuso sacrílego, escrito *sin ninguna legitimidad*. Así, solo quedaba la Bula de fundación de la Compañía del 1540, y bastaba seguir con esta Compañía moderna y con sus evoluciones del siglo XVIII. Pío VII decidió acabar con esta primera Bula, pero también con su censor, Angelo María Merenda, substituido en junio del 1814 (¡dos meses antes de la promulgación de la segunda Bula!) por Tomaso Arezzo, que había estado en Rusia como nuncio en los primeros años del siglo, había conocido a los jesuitas bajo la protección de Caterina II como maestros de enseñanza, lo que, de hecho, fueron básicamente después de su Restauración, como lo indica claramente la segunda Bula y como no indicaba la Bula fundacional del 1540.

Para acabar con este conjunto de reflexiones, quisiera proponer una respuesta a la pregunta: *¿por qué escribir y reescribir la historia de la Compañía de Jesús?* Esto, lo indiqué al inicio, considerando esta Congregación como un *hápx* histórico en su estructuralmente doble definición de “moderna” y “antimoderna”. Pero, ¿por qué siempre reescribirla? En el 2014, propuse en la discusión, que para mí dominaba un “silencio historiográfico” de la nueva Compañía sobre la Antigua y sobre la Supresión y Restauración; mientras que hoy me parece que se impone la sugerencia de una identidad doble de la Compañía desde el siglo XVI hasta el XIX. Y se podría aquí imaginar que la Compañía de Jesús pueda ser pensada como una formación histórica “posateísta”; si con el ateísmo se tiene un marco central de la “modernidad”, desde las disidencias filosóficas de la época moderna hasta el rechazo y desvanecimiento del control social religioso en la época contemporánea, llamaríamos posateísmo el desvanecimiento de este desvanecimiento, o de este rechazo, él mismo como una forma de posmodernidad que

propongo vincular con la experiencia histórica de la Compañía de Jesús como formación moderna y a la vez antimoderna.

La Compañía ha sobrevivido a la Ilustración, y sobrevivió como punta de lanza de la Restauración católica; pero ha sobrevivido también en la Ilustración, y esto fue una de las causas de su supresión. Por esto es tan importante el asunto de las dos Bulas, porque ello hace resurgir una tensión intensa ya en el momento del primer nacimiento de la Compañía, en las aprobaciones pontificias del 1540 y del 1550, en particular sobre el destino para la misión y/o para la enseñanza.

Me parece precisamente que esta historia posateísta de la Compañía permitiría amplias aperturas, en particular para pensar un modo nuevo, en vínculo con los saberes y experiencias o situaciones antropológicas, y con los saberes y experiencias o situaciones misionales, desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Por ejemplo ayudándose de las investigaciones de Silvia Sebastiani sobre la Ilustración¹⁴, el caso del exjesuita novo español Francisco Javier Clavijero, que se opone a la lectura ilustrada de la historia de las lenguas como modelo eurocentrista, y rechaza la clasificación de las estructuras ideogramáticas y pictóricas —en Nueva España pero también en el Perú— como estructuras primitivas. Clavijero es antimoderno cuando lucha contra esta ilustración europea pero, *al mismo tiempo*, es uno de los más modernos, pues siglos después, se descubrió la complejidad de los lenguajes escritos prehispánicos, ideográficos pero también ya alfabéticos.

Evoco en este momento una defensa de tesis en París, de Enrique Pilco, en el 2010, sobre el catolicismo cusqueño, para volver al Perú, no con las lenguas, sino con la música. Tuve una *disputatio* con otros miembros, antropólogos, de la defensa, cuando dije que la línea de fractura entre la música sacra escrita y la música popular oral construida por los jesuitas del XVII y XVIII, no era quizás realmente discutida por la etnografía musicológica, cuando esta pasaba del otro lado de la fractura, para promover la oralidad popular, pero sin discutir la pertinencia de la separación y detallar las etapas y mediaciones entre

14 Silvia Sebastiani, *The Scottish Enlightenment. Race, Gender and the Limits of Progress*, New York, Palgrave-Macmillan, 2013 (Bologna, 2008).

estos dos géneros, hasta en la época moderna. ¿Cómo podía comparar estos saberes, tan ajenos uno a otro? Para traspasar estos límites, sueño con un momento posateísta de la historiografía de la Compañía, que permitiría también otra historia de la antropología del siglo XX y de sus propios compromisos, en Francia en particular, con la estrategia colonizadora —como fueron comprometidos los jesuitas del XVI. La historia de la Compañía, moderna y antimoderna, modelo de contradicción, permite pensar estas contradicciones en nuestro propio tiempo posmoderno o posateísta.

Pero quizás me equivoco, quizás necesitemos todavía el ateísmo, o la religión.

Los jesuitas y la “imprensa en Juli”: los papeles preliminares de las obras del padre Ludovico Bertonio (1612)

Jimmy Martínez Céspedes
Universidad Nacional Federico Villarreal

Desde los primeros años de la conquista, las órdenes religiosas tuvieron que lidiar con el aprendizaje de las lenguas aborígenes, ya que su total desconocimiento entorpecía el proyecto evangelizador de la iglesia católica en América. Luego de finalizadas las guerras civiles, los obispos y altos miembros de la jerarquía eclesiástica, reunidos en el primero (1551) y segundo Concilio Limense (1567), fueron claramente enfáticos en señalar que la falta de un catecismo estándar y la escasa preparación pedagógica de sus sacerdotes eran problemas cruciales a resolver si es que se quería mejorar la enseñanza de los preceptos católicos a la población nativa. En este ímpetu por contribuir a la conquista espiritual de los vencidos aparecería la figura de fray Domingo de Santo Tomás, padre de la orden de los dominicos y apóstol de los indios, quien publicaría en 1560 dos importantes obras, que a la larga se convertirían en la primera gramática y vocabulario de la lengua quechua, titulados *Gramática o Arte de la lengua general de los indios del reino del Perú* y *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*, libros que sin lugar a duda ayudarían a la labor misionera de los doctrineros, pues los incas habían extendido el idioma quechua para todo el imperio del Tahuantinsuyo (Vargas, 1937: 38-44). Esta iniciativa, admirable para su tiempo, no marcó el punto de partida para la publicación de otros estudios lingüísticos, pese a que en el siglo XVI todavía subsistían un conjunto de idiomas nativos que se hablaban en el virreinato del Perú. Ante estas circunstancias, las órdenes religiosas solo atinaron a elaborar materiales de enseñanzas según lo que la propia experiencia pastoral les iban indicando en su convivencia diaria con sus feligreses.

Al llegar los padres jesuitas en 1568 —guardianes de los mandatos tridentinos—, preocupados por los gravísimos problemas que

aquejaban la evangelización andina, se dedicaron con mayor interés que otras órdenes religiosas al estudio sistemático de las lenguas americanas, elaborando gramáticas y vocabularios, herramientas lingüísticas que ayudaron para la traducción de los catecismos y confesionarios castellanos al idioma aborígen. Desde su Primera Congregación Provincial, celebrada en Lima en 1576, los jesuitas ya habían manifestado el interés de elaborar dos catecismos, ambos en quechua y aymara, además de un arte, vocabulario, confesionario y cartillas, pero tales proyectos no se concretarían sino hasta el arribo del nuevo arzobispo de Lima (Vargas, 1953: XI-XII). Durante el III Concilio Limense (1582-1583), el arzobispo, Toribio Alfonso de Mogrovejo, se apoyaría en la orden jesuita para ejecutar la reforma eclesiástica de su diócesis, comisionando especialmente al padre Joseph de Acosta la redacción de los primeros catecismos y confesionarios uniformados, traducidos a las dos lenguas más generales en el Perú como eran la quechua y la aymara. Tal encargo no debió parecerles una empresa nueva, si recordarnos que fueron ellos los promotores de la publicación de textos catequéticos para la segunda mitad del siglo XVI. Tanto Rubén Vargas Ugarte como Pedro Guibovich coinciden en señalar que fueron los padres jesuitas los responsables de la venida del impresor italiano Antonio Ricardo a la Ciudad de los Reyes. No es casualidad que la Doctrina Cristiana, el Confesionario y el Tercer Catecismo, publicados entre 1584 y 1655, se hayan impreso en el local del Colegio Máximo de San Pablo de Lima¹. Los jesuitas como autores de los mencionados textos, también se encargarían de verificar la validez de las mismas, motivo por el cual la Real Audiencia de Lima dispondrá que todos los ejemplares salidos del taller de Ricardo, llevaran la firma del padre Acosta o bien del rector del Colegio Juan de Atienza². Para la traducción de las citadas obras colaborarían notablemente los padres

1 Para un mejor conocimiento sobre el papel que cumplieron los jesuitas con la llegada de la imprenta a la ciudad de Lima, véanse los trabajos de Vargas (1953) y Guibovich (2014).

2 La Biblioteca Nacional del Perú custodia un ejemplar del *Confesionario para curas de indios* (1584), que contiene una anotación del padre José de Acosta: “*Concuerda con el original/ Joseph de Acosta*”.

Alonso Barzana, Bartolomé de Santiago y Blas Valera, cuyas obras lingüísticas y de gran valor cultural para el estudio de las sociedades andinas se encuentran perdidas (Vargas, 1963:156-160).

Con el inicio de la extirpación de las idolatrías (1610), la orden jesuita pondrá en práctica su proyecto evangelizador, alentado en gran parte por las estrechas relaciones amicales que mantuvo con el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero y el virrey Príncipe de Esquilache, quienes le brindaron toda la confianza para conducir la política antidolátrica. En este contexto favorable para la orden jesuita, también se promoverían nuevos estudios lingüísticos, logrando que padres como Diego González Holguín³, Ludovico Bertonio y Diego de Torres Rubio⁴ publiquen gramáticas y vocabularios en lengua quechua y aymara, contribuyendo en la renovación de la enseñanza católica. Los años de 1582-1620, según refiere Pedro Guibovich, fueron la época más prolífica para los escritores jesuitas, pues de los diecisiete textos publicados en este periodo, once fueron de su autoría (2014:117-139). Para la impresión de estas obras, también se notaría la participación del padre Pablo Joseph de Arriaga, que tras su regreso como rector del Colegio de Arequipa, asumiría la dirección del Colegio de San Martín, desempeñando además de otras ocupaciones académicas, la de censor de la orden, encargado de revisar y emitir opiniones sobre los libros que se pretendía publicar en favor de la conversión indígena. El conocimiento que ostentaba sobre el tema debido en gran parte a su trato directo con las poblaciones nativas, hacía de él una persona autorizada en temas relacionados a la impresión de textos lingüísticos⁵.

3 Según refiere Enrique Torres Saldamando, en su libro *Los antiguos jesuitas del Perú* (1882), luego de veinticinco años de incansable trabajo ministerial, el padre Diego González Holguín publicaría la *Gramática y arte nueva de la lengua general* (1607) y el *Vocabulario de la lengua general* (1608).

4 El padre Diego de Torres Rubio era un excelente conocedor de las lenguas quechua, aymara y guaraní, publicando el *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* (1614), *Arte de la lengua aymara* (1616) y *Arte de la lengua quechua* (1620).

5 Según el catálogo que publicó Rodríguez Moñino (1935) sobre la colección de jesuitas que se encuentra en la Academia de la Historia de España, se conoce que desde su llegada al Perú, el padre Pablo Joseph de Arriaga participaría en la extirpación de los antiguos ritos y costumbres religiosas, escribiendo para 1596 una relación donde detalla su labor pastoral en la provincia de Jauja.

La biblioteca nacional del Perú y los preliminares de las obras de Ludovico Bertonio (1612)

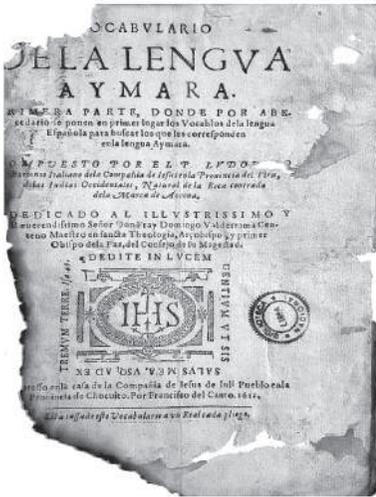
Entre los “Papeles de Jesuitas” que se lograron rescatar del incendio de 1943, destacan por su importancia y rareza documental las licencias y aprobaciones originales de los cuatro libros que publicara el padre Ludovico Bertonio en la “doctrina de Juli” para 1612, los cuales tituló *Arte de la lengua aymara*; *Vocabulario de la lengua aymara*; *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos lenguas aymara y romance*; y *Confesionario muy copioso en dos lenguas aymara y española*⁶. Los citados documentos habían pertenecido al tomo 195 de la Colección de Manuscritos, ejemplar que se hallaba en el antiguo salón América, cuyos originales utilizó Carlos A. Romero para su estudio sobre Francisco del Canto, donde probó contundentemente que ni del Canto ni su imprenta se movieron de Lima en los años de 1610 a 1613 (1925-1926:229-233). Enrique Torres Saldamando quien fue el primero que descubrió estos papeles, incluso desde la época en que los citados manuscritos se custodiaban en el antiguo Archivo Nacional (legajo 1187, códice 21,629), concluyó en su libro *Los Antiguos Jesuitas del Perú* (1882) —a diferencia de su amigo Romero— que la Compañía de Jesús sí llegó a establecer una imprenta en Juli, cuyo funcionamiento se dio por las negociaciones que establecieron con Francisco del Canto para que éste prestara su nombre como impresor, ya que gozaba de la licencia real (Torres:71-78). Esta hipótesis sería reforzada años después por el estudioso chileno José Toribio Medina, el cual aseguraba que los padres jesuitas poseyeron una imprenta en Juli, pero que los tipos móviles que emplearon para la impresión procedían del taller de del Canto (1904: XXXVIII-XL). Rubén Vargas Ugarte, más categórico aún, consideraba que ni las distancias y los costos, ni las diferencias de fechas de las licencias y aprobaciones, eran razones contundentes para negar la existencia de una imprenta jesuita en Juli (1953: XXVII-XXX). Un aspecto a tomar en cuenta es que ninguno de los citados autores, con excepción de Torres Saldamando

6 Biblioteca Nacional del Perú. Proyecto Recuperación del Patrimonio Bibliográfico Documental del incendio de 1943. Manuscritos Peruanos. 1610-1613. 22 folios.

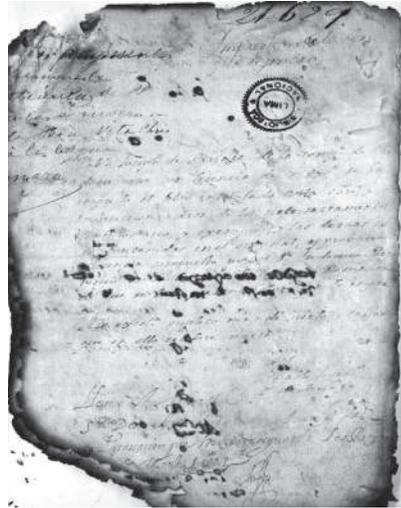
y Romero, tuvo a la mano las licencias y aprobaciones originales de las obras de Bertonio, limitando su análisis a un nivel interpretativo.

Los veintidós folios que comprende el mencionado expediente (incluyendo los cuatro pliegos impresos) se hallan en su totalidad deteriorados, pues el agua y el fuego han dañado su estado de conservación; pese a ello, se conservan los primeros pliegos impresos y algunos fragmentos de las licencias del *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Asimismo, los preliminares de solo dos libros del padre Bertonio que son *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos lenguas aymara y romance* (1612) y *Confesionario muy copioso en dos lenguas aymara y española* (1612). Entre la documentación que se generó para imprimir estos textos aymara, se encuentra una solicitud que dirigiera el padre Pablo Joseph de Arriaga, de la Compañía de Jesús, a los señores de la Real Audiencia de Lima, para tasar los dos libros mencionados. Además, en una buena letra, se hallan las erratas que el doctor Diego Ramírez, catedrático, cura de Santa Ana y futuro extirpador de las idolatrías, realizara tras revisar las obras debido a que su autor no se encontraba en la ciudad de Lima, las mismas que fueron insertadas en los textos impresos. No se sabe con exactitud qué otro tipo de información existió en el expediente antes que sucediera el fatídico incendio de 1943. Sobre ello, Carlos A. Romero señala lo siguiente: “En el tomo N° 195 de Manuscritos de la Biblioteca, Papeles de Jesuitas, se conservan la mayor parte de los originales de los preliminares de los cuatro libros de Bertonio, entre ellos un pliego impreso de la portada y documentos del primer pliego del Vocabulario” (1925-1926:233). De acuerdo a esta noticia y basándonos en el ejemplar que ahora analizamos, solo podemos indicar que se conservan los cuatro primeros pliegos impresos del *Vocabulario aymara* (1612), no así la totalidad de la documentación a la que se hace referencia en 1925-1926.

Sin ninguna intención de pretender cerrar el debate sobre la existencia de una imprenta jesuita en Juli, en las siguientes líneas abordo algunas aproximaciones al tema. En uno de los pliegos impresos del *Vocabulario Aymara* (1612) se incluyó una pequeña nota de un personaje anónimo: “Este pliego impresso se embia porque servirá para dar luz de lo que se ha de hazer en los tres que se han de imprimir”.



Portada del Vocabulario Aymara (1612)



Petición del padre Pablo Joseph de Arriaga (1613). Ver el anexo al término del artículo.

Es evidente, que dichos pliegos fueron remitidos a los padres jesuitas para que éstos tomen conocimiento de la estructura textual que iban a tener las primeras páginas de las obras del padre Ludovico Bertonio. Por ello no nos resulta nada extraño que en el reverso de uno de los folios que comprenden los preliminares del *Confesionario* (1612), se indique la composición interna del citado texto según los primeros pliegos que le fueron enviados como modelo: “Para el confesionario: Erratas, tras las erratas la tasa, luego la licencia del padre provincial como esta en el papel del número 3”. Si bien Torres Saldamando y Toribio Medina señalaron —de acuerdo a las instrucciones que le fueron dadas a Francisco del Canto— que solo las primeras páginas de las obras de Bertonio debieron haber salido impresas de la Ciudad de los Reyes, no existe una prueba contundente que haga pensar que sea cierta tal aseveración. Por las pruebas documentales consultadas, es más que seguro que la Compañía de Jesús dirigió la edición de los libros desde la ciudad de Lima. Si en realidad hubiese existido una imprenta en la doctrina de Juli, no había razón para que se haya seguido indicando la ubicación exacta de las licencias, aprobaciones, tasas, etc.

Un aspecto a destacar también son las correcciones manuscritas realizadas sobre los pliegos impresos del *Vocabulario Aymara* (1612), en la parte de Suma del Privilegio se tachó la palabra “pueda imprimir este **vocabulario**” por “pueda imprimir este **Confesionario**”⁷. En lo que se refiere a la Tassa, “Tassase a real cada pliego el vocabulario” por “Tassase a real cada pliego por Vita Christi”. Estos pequeños cambios, añadidos por los padres jesuitas, debían servir para que el impresor mantenga la misma formalidad para los tres libros restantes; sin embargo, los mencionados textos no estuvieron exentos de errores porque cuando se contrastan con las fechas que se le puso a la tasación de las páginas impresas del *Confesionario* y *Vida y Milagros de Nuestro Señor Jesucristo*, nos damos con la sorpresa que comparten el mismo día que el *Vocabulario* (21 de agosto 1612), cuando se sabe por los preliminares del manuscrito original que las dos obras juntas fueron tasadas todavía para el 19 de junio de 1613: “Tasase cada pliego de los libros intitulado Vita Cristi y Instrucción de los siete sacramentos a real de treinta y cuatro [quemado] y esta tasación se ponga al principio [quemado] juntamente con las correcciones de el [doctor Ramírez]”. En marzo de ese mismo año el padre Pablo Joseph de Arriaga solicitará a las autoridades de la Real Audiencia de Lima, tasar los dos libros nombrados. En su requerimiento deja constancia que entregará los ejemplares impresos, textos que serían luego tasados por el doctor Árias de Ugarte, pero en ningún momento señala que provenían de la imprenta de Juli.

Un dato a tomar en cuenta, advertido hace más de un siglo por el mismo José Toribio Medina, y al que los especialistas en el tema restaron importancia, es que si los jesuitas eran propietarios de una imprenta, ¿por qué los tipos móviles que utilizaron son semejantes a los que poseía Francisco del Canto en su taller? (1904:XXXIX). Más aún cuando está comprobado que este último nunca estuvo en Juli por encontrarse encarcelado, debido a la demanda que le pusiera el licenciado Diego Flores por incumplimiento de un contrato (Romero, 1925-1926:232). Verdaderamente resulta poco creíble que dos imprentas distintas hayan

7 El resaltado es mío.

podido utilizar los mismos tipos móviles. Si fuera cierto que Francisco del Canto prestó sus materiales tipográficos a los padres jesuitas, ¿qué otros instrumentos utilizó el polémico personaje para imprimir los trabajos que le solicitaron en la ciudad de Lima? Según el historiador Jorge Huamán Machaca⁸, especialista en incunables limeños, para la época que laboró Antonio Ricardo y Francisco del Canto, conseguir tipos móviles no era una tarea tan sencilla como se piensa hoy en día, más aún cuando existía la posibilidad de que éstos se perdieran o gastasen durante el proceso de impresión, razón por la cual debían tener como resguardo otras copias para afrontar cualquier tipo de eventualidad; no olvidemos los casos recurrentes del número de veces que una misma letra debía ser puesta en una sola página.

Para finalizar este análisis, diremos que el documento analizado es importantísimo por dos razones: a) permite reabrir el debate sobre la posibilidad de que existiera una imprenta en el pueblo de Juli, doctrina administrada por los padres jesuitas; y b) conocer el papel que cumplió el padre Arriaga —antes de su participación oficial en las campañas de las idolatrías— como censor de libros referidos a la política evangelizadora de las poblaciones indígenas.

Archivos históricos

Biblioteca Nacional del Perú. Proyecto Recuperación del Patrimonio Bibliográfico Documental del incendio de 1943. Manuscritos Peruanos. 1610-1613. Licencias y aprobaciones manuscritas para la impresión de las obras del padre Ludovico Bertonio, párroco de la doctrina de

8 Historiador de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado en la *Revista Histórica* de la Academia Nacional de la Historia, *Historia y Cultura* y otras revistas especializadas del medio. Ha sido coautor en el *Diccionario Biográfico del Perú Contemporáneo* editado por Milla Batres y en el *Diccionario Biográfico Español* de la Real Academia de la Historia de España. En el 2016 fue responsable de la nueva edición anotada de los *Comentarios Reales de Los Incas* y la *Historia General del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega por la universidad del mismo nombre. En la actualidad labora para la Biblioteca Nacional del Perú donde ha participado en los proyectos de Valorización del Libro Antiguo y el de Recuperación de Libros Quemados del incendio de 1943.

Juli. Se adjunta los primeros pliegos impresos del *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Del mismo modo una solicitud que dirigiera el padre Pablo Joseph de Arriaga, de la Compañía de Jesús, a los señores de la Real Audiencia de Lima, para tasar dos libros de la autoría del padre Bertonio. 22 folios.

Bibliografía

- Guibovich, Pedro (2014). “La imprenta, la evangelización y la Compañía de Jesús (1584-1620)”, en: *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Medina, José Toribio (1904[1966]). *La Imprenta en Lima, 1584-1824*. Tomo I. Santiago de Chile: Impreso y grabado en casa del autor.
- Romero, Carlos Alberto (1925-1926). “Francisco del Canto y los libros que aparecen en Juli en 1612”, en: *Boletín Bibliográfico de la UNMSM*, pp.233, vol. 2, Año 3 y 4. Lima.
- Rodríguez Moñino, A.R (1935). *Catálogo de los manuscritos de América existentes en la colección de jesuitas de la Academia de la Historia*. Badajoz: Real Academia de Historia.
- Torres Saldamando, Enrique (1882). *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías apuntes para su historia*. Lima: Imp. Liberal.
- Vargas, José María (1937). *Fr. Domingo de Santo Tomas, defensor y apóstol de los indios del Perú. Su vida y sus escritos*. Quito: Editorial Santo Domingo.
- Vargas Ugarte, Rubén (1953). *Impresos Peruanos (1584-1650)*. Tomo VII. Lima. Biblioteca Peruana.
- Vargas Ugarte, Rubén (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo 1. Burgos: Imp. Aldecoa.

Anexo

Biblioteca Nacional del Perú. Proyecto Recuperación del Patrimonio Bibliográfico Documental del incendio de 1943. Manuscritos Peruanos. 1610-1613. 22 folios.

[Al margen: 21629/ Impreso de la lengua aymara]

Ilustrísimo Señor

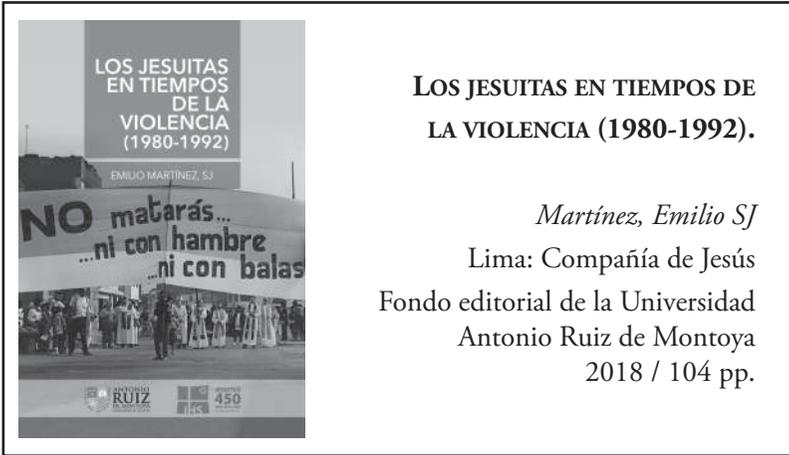
Pablo Joseph de Arriaga de la Compañía de Jesús digo que con licencia de vuestra excelencia se ha impreso el libro intitulado Vía Christo y una Instrucción acerca de los siete sacramentos, confezionario y exemplos, y las demás cosas contenidas en el original, aprobación y licencia compuesto por el padre Ludovico Bertonio en la lengua llamada romance de que se hace presentación con lo impreso. Pablo Joseph de Arriaga.

Llévese este libro al señor doctor Árias para que tase las fojas y la tasación que inzerte se guarde los Reyes [quemado] de marzo 1613.

En la ciudad de los Reyes en diez y [quemado] de abril de mil y seiscientos y [quemado] Árias de Ugarte oidor desta Real Audiencia del [quemado].

Llévese al doctor Ramírez cathedrático desta universidad y cura de la iglesia de la Santa Ana para que los corrija.

Tasase cada pliego de los libros intitulado Vita Cristi y Instrucción de los siete sacramentos a real de treinta y cuatro [quemado] y esta tasación se ponga al principio [quemado] juntamente con las correcciones de el [doctor Ramírez] en los Reyes en diez y nueve de junio de mil y seiscientos y treze años. Doctor Árias de Ugarte.



**LOS JESUITAS EN TIEMPOS DE
LA VIOLENCIA (1980-1992).**

Martínez, Emilio SJ

Lima: Compañía de Jesús

Fondo editorial de la Universidad
Antonio Ruiz de Montoya
2018 / 104 pp.

Los jesuitas en tiempos de la violencia (1980-1992) es una reciente publicación de Emilio Martínez, jesuita español asentado en el Perú desde hace varios años. Es un trabajo que se ubica dentro del campo de los estudios de memoria del período de violencia, basándose en los testimonios —orales o escritos— de los jesuitas que vivieron y trabajaron en zonas de emergencia. Si bien el autor no vivió en el Perú por esos años, su cercanía con el tema, en especial con las víctimas de zonas rurales, se asentó cuando se desempeñó como párroco en Cangallo, una de las provincias más afectadas durante el conflicto, desde donde asistió a comunidades afectadas y, entre diversas tareas, apoyó la elaboración del Registro Único de Víctimas en ese ámbito.

El libro ofrece un recuento de las presencias y compromisos de los jesuitas en cuatro escenarios del conflicto: Jarpa, en la sierra central de Ayacucho, el distrito limeño de El Agustino, y la diócesis de Chimbote. El autor da cuenta de estas presencias de la Compañía como parte de una apuesta más general de la Iglesia Católica, en particular de aquella fiel a los principios del Concilio Vaticano II. En tal sentido, este relato forma parte de una historia mayor, por ahora solo recogida en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), y que incluye a sacerdotes diocesanos, congregaciones religiosas y numerosos laicos y laicas. Muchos de ellos, incluso en los tiempos más violentos,

permanecieron fieles acompañando a las víctimas de la violencia. Tanto el autor como la CVR reconocen que esta conducta no es reconocible en toda la Iglesia, pues algunos sectores no mostraron el mismo nivel de servicio a quienes más sufrieron.

En todas las historias referidas en el libro se puede reconocer una motivación común: la vivencia profunda de una espiritualidad que intenta colocarse siempre del lado del Cristo sufriente cuyo rostro se muestra en seres humanos concretos, en este caso las víctimas de la violencia. Esa experiencia íntima es la que explica opciones personales, de jesuitas concretos, dispuestos a permanecer en zonas de conflicto. Pero también institucionales, de la propia congregación que respalda y acompaña esas presencias.

Una característica que menciona el autor, y que fue resaltada en la presentación del libro, es que los jesuitas son muy parcos o austeros para hablar sobre “los registros más profundos de su experiencia”, lo cual incluye un distanciamiento de “narrativas de carácter heroico o en las que se sobrevalore su participación en los hechos”. Sobre la base de mi conocimiento personal de algunos de los jesuitas cuyos testimonios están recogidos en el libro, puedo afirmar que no se trata de una actitud impostada. Esta forma de asumir con sencillez el compromiso me recuerda el concepto de “salvadores” que emplea Tzvetan Todorov (*Frente al límite*. México DF, Siglo XXI editores, 1993).

Pensando en el Holocausto, Todorov entiende como “salvadores” a “los individuos que se dedicaron, durante la segunda guerra mundial, a la salvación de personas amenazadas, sobre todo de judíos”. El cine y la literatura nos muestran muchos ejemplos de este tipo de conductas. La primera característica que los describe es que no se reconocen a sí mismos como héroes:

“De pronto, los salvadores no se ven... como seres excepcionales. No les gusta que se los elogie; han hecho lo que han hecho porque era para ellos la cosa más natural del mundo... Ellos no tienen la sensación de haber hecho nada excepcional; por lo demás no se trata nunca de un gesto único... sino de una multitud de actos triviales repetidos cotidianamente, a veces durante varios años, y que, de hecho, se prestan mal para el relato” (p. 251).

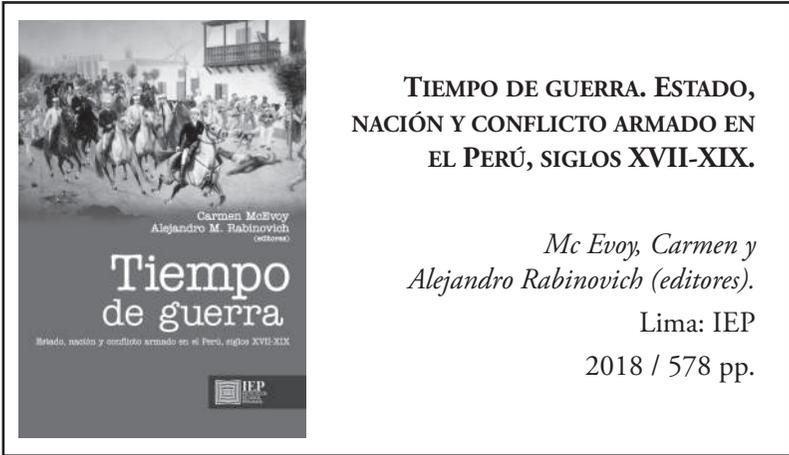
Actos cotidianos como la misa dominical o la celebración de los sacramentos, pero que en contextos extremos pueden tener profundas connotaciones para quienes participan en ellos. Se trata de una insistencia terca para no dejarse arrebatar los sentidos mínimos de la dignidad y de la convivencia humana. Todorov la describe así:

“La acción de los salvadores escapa tanto a la resignación como al odio. En efecto, para comprometerse en una actividad de salvación, no era suficiente tener rectitud moral, fidelidad, y no aceptar ensuciarse las manos; si además uno no pensaba que no había por qué cambiar el curso del mundo, entonces uno no se convertía en salvador. La resignación equivale, en fin de cuentas, a la indiferencia sobre la suerte de los demás. El salvador es un intervencionista, un activista, alguien que cree en los efectos de la voluntad. Pero, por otro lado, se niega a llevar ese combate imitando al enemigo en su odio” (pp. 252-253).

Seguramente los jesuitas no se identificarían con el término “salvador”, pero me parece que la definición propuesta por este historiador les hace justicia.

Jairo Rivas Belloso

Antropólogo por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Magister en Ciencia Política por la misma casa de estudios. En el campo de la justicia transicional se ha desempeñado como secretario técnico del Consejo de Reparaciones, en el Perú, y como asesor *senior* de la Unidad para la Atención y Reparación Integral a Víctimas en Colombia. También ha trabajado en la Defensoría del Pueblo y en diversas organizaciones de la sociedad civil, incluyendo algunas obras de la Compañía de Jesús. Ha publicado artículos en las siguientes revistas: *Journal of Human Rights Practice*, *Revista Iberoamericana de Estudios Municipales* y *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Actualmente labora en la Asociación Civil Transparencia.



**TIEMPO DE GUERRA. ESTADO,
NACIÓN Y CONFLICTO ARMADO EN
EL PERÚ, SIGLOS XVII-XIX.**

*Mc Evoy, Carmen y
Alejandro Rabinovich (editores).*

Lima: IEP

2018 / 578 pp.

Carmen Mc Evoy y Alejandro Rabinovich coordinan la edición de este interesante volumen del Instituto de Estudios Peruanos, en el que, a través de dieciséis artículos, se nos permite la oportunidad de acompañar el papel que jugaron los conflictos bélicos en la conformación del Estado-nación peruano en el siglo XIX.

Charles Tilly logró establecer, a lo largo de su monumental obra académica, el rol fundamental que tuvo la guerra en la formación de los estados nacionales en la Europa Occidental, la guerra forja Estados y viceversa, dice su máxima. En América Latina, los Estados nacieron junto con las guerras, tanto las de la Independencia cuanto las de establecimientos de los límites fronterizos, por lo que en las últimas décadas no ha sido infrecuente percibir la estela de Tilly en los estudios sobre el particular. El impacto que la guerra tuvo en el naciente Perú no es tema nuevo en nuestra historiografía, de hecho, fue tópico que estuvo ya en la preocupación de Jorge Basadre. Pero con esta entrega tenemos el primer estudio colectivo que combina la mirada general y el análisis profundo acerca del tema, lo cual es desde ya un punto a ser saludado.

En el Perú del XIX vemos a la guerra casi por todas partes, no solo las batallas para conseguir la emancipación de la metrópoli o el establecimiento de fronteras con los vecinos, sino en especial las

constantes conflictos entre facciones, entre caudillos, entre el poder nacional y los regionales, entre los poderes regionales entre sí. No es que en el siglo XIX peruano haya habido un “tiempo de guerra”, como una lectura rápida del título podría hacer pensar, sino que en el siglo XIX la política y la guerra estuvieron tan estrechamente unidas que el siglo XIX mismo es un tiempo de guerra, desde la Independencia hasta la guerra civil entre Piérola y Cáceres. Fue pues una centuria violenta, en la que, no en vano, varios presidentes de la República terminaron su existencia muertos en batalla o asesinados, incluido Manuel Pardo, símbolo del orden republicano.

La aproximación que comentamos es una moderna mirada dentro de nuestro campo académico, que utiliza marcos teóricos y conceptos que se han trabajado para otras realidades, los que aplica fructíferamente a su caso de estudio. Sigue la impronta de Tilly, a quien se lo recuerda desde el epígrafe de la introducción. Podríamos decir que, en su conjunto, los trabajos se inscriben dentro de los que se conoce como historia social de la guerra, que plantea analizar el fenómeno en todos los aspectos posibles, el político, el cultural, el económico, y no solo el militar. Ello resulta particularmente importante para la época que se estudia en la que no existía un ejército propiamente dicho. En mucho son los habitantes quienes entran en guerra, una ciudadanía armada; pobladores que se arman para defender sus legítimos intereses, sus fueros, sus localidades y, en no pocas ocasiones, la república misma.

En variados períodos cronológicos, y por medio de diversas voces, la guerra va presentándose a medida que el volumen transcurre. Por razones de extensión de la presente reseña, no podré referirme a todos los artículos conformantes del volumen, pero intentaré que los mencionados den una idea cabal del contenido. La Independencia resulta privilegiada en el tratamiento. Como ejemplo, me gustaría mencionar a Ascensión Martínez Ríaza, pues gracias a su trabajo vemos la guerra desde la perspectiva de los militares realistas que luchaban contra los intentos de independencia hispanoamericana; mientras que la investigación de Cristina Mazzeo nos aproxima al complicado financiamiento de las campañas libertadoras. Por su parte, Silvia Escanilla Huerta pone a disposición abundante evidencia de cómo los

pueblos del Perú, antes de la llegada de San Martín, apoyaron la causa de la emancipación.

Ya entrado el siglo XIX, la guerra no desaparece, y es abordada con interés en el libro. La Confederación Perú-boliviana, la guerra a ella asociada, la formación del ejército, lo imbricado de lo comercial y militar, son temas estudiados a profundidad por Cristóbal Aljovín y Juan Carlos Lupu. Víctor Peralta se encarga de analizar las revoluciones acaudilladas por Manuel Ignacio de Vivanco, el militar que mayor cantidad de levantamientos dirigió, y plantea una relectura con un proyecto no necesariamente antiliberal y hasta con pretensiones de reconciliación nacional. Particularmente revelador es el trabajo que Gabriella Chiaramonti dedica a la guerra civil de 1854 liderada por Ramón Castilla, prestando atención al lenguaje político que se usa en las “actas revolucionarias” y también al papel estratégico de las localidades y pueblos en dotar de recursos a Castilla para armar la revolución.

La guerra se vuelve internacional, primero en la guerra contra España y luego en el fatídico enfrentamiento bélico contra Chile. Mérito de la interpretación que plantea Gabriel Cid, es que la retórica nacionalista que trajo como consecuencia el intento de España por recuperar sus excolonias, terminó convirtiéndose en una especie de carrera armamentística que generó las condiciones para la guerra posterior. Chile que, a mediados de la década de 1860 vino con la bandera del americanismo a supuestamente defender al Perú, resulta que también, años después, construyó una trama diplomática para hacer pasar como “secreto” el tratado entre Perú y Bolivia, que bien conocía, lo que se demuestra con sólida base documental en el capítulo de Hubert Wieland. Un aporte valioso en muchos sentidos es el que ofrece Hugo Pereyra, quien retrata la resistencia en la sierra central contra la ocupación del país invasor, y logra precisar a un nivel de detalle, por momentos sorprendente, las muchas acciones que montaron los guerrilleros, el acceso a los recursos y la compleja logística necesaria para armar campañas de este tipo. El artículo de David Velásquez estudia la posesión y circulación de las armas, y el rol que fue jugando la política y el Estado. Su mirada es de largo plazo, por lo que podría funcionar bien como un epílogo del volumen.

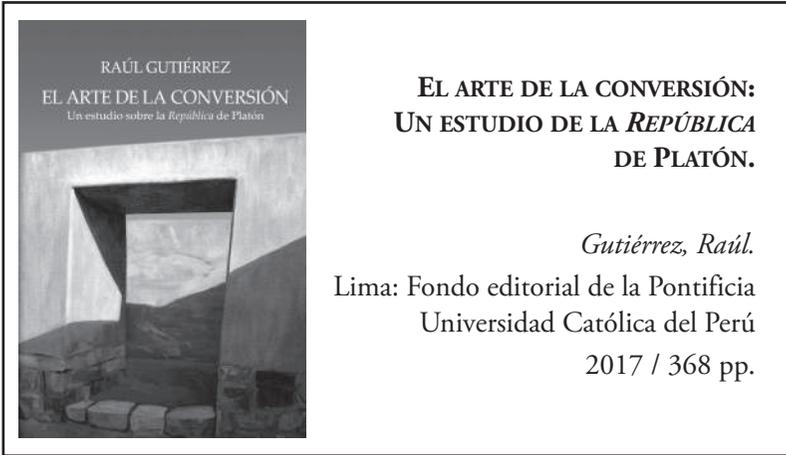
Tanta guerra, claro está, generó una población muy armada, forjó localidades muy armadas también, lo que dificultó el establecimiento de un poder central. Este volumen permite insistir en la constatación de que el excesivo centralismo limeño, que tanto daño ha hecho al Perú en el siglo XX, no es un fenómeno decimonónico. Precisamente una de las cuestiones a las que va a tener que dedicarse con ahínco el Estado, cuando Piérola asume su dirección, luego de vencer a Cáceres en la guerra civil de 1895, es la de desarmar a civiles y también controlar el uso de las armas, ¿el monopolio legítimo de la violencia?

Un Estado signado por la guerra, de algún modo lo sugiere la tesis del libro, se debilita. Es verdad, pero también, ya lo recordaba Basadre, la guerra democratiza, tema que tal vez se pudo explotar un poco más en la reflexión general. Asimismo, ya Halperin señalaba cómo la presencia de la guerra traía como consecuencia en el Perú una fuerte descentralización, intuición que se retoma en este volumen, para dejar planteada la reveladora pregunta de si no debemos pensar en herramientas teóricas que nos permitan entender otro tipo de construcción estatal, allende a la ascendente, de arriba-abajo, por lo que tal vez sea necesario mirar más a las élites regionales con esta perspectiva. ¿Cómo entender un proyecto republicano así de guerrero y tan poco central?

Finalmente, y dado que en el mismo subtítulo del libro aparece el término “conflicto armado”, es un deseo académico que los editores se animen a un segundo tomo, dedicado ahora al siglo XX, en el que esta visión de largo plazo nos dé más perspectivas para entender el período de violencia política que vivimos entre 1980 y 2000. Este volumen deja claro que la población, en la costa y en la sierra, durante el siglo XIX, no estuvo exenta al manejo de las armas, tal vez en algunos casos hasta se acostumbró a su uso para resistir al Estado o para el logro de beneficios; ciudadanos que vivieron una política verdaderamente violenta. ¿Cuánto de ello quedó como huella que marca en las décadas inmediatas y en las posteriores?

Joseph Dager Alva

Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ejerce la docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, donde es profesor titular de la cátedra Historia del Pensamiento Político Peruano y se ha desempeñado como Director de la Escuela de Posgrado. Ha sido Jefe Institucional del Archivo General de la Nación y Director de Grados y Títulos de la SUNEDU.



**EL ARTE DE LA CONVERSIÓN:
UN ESTUDIO DE LA *REPÚBLICA*
DE PLATÓN.**

Gutiérrez, Raúl.

Lima: Fondo editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú

2017 / 368 pp.

La forma más adecuada de comenzar esta reseña es indicando la que a mi parecer constituye la mayor virtud del libro: es un texto que ante todo incita a leer detenidamente la *República* de Platón. Y esto no solamente porque las interpretaciones que propone guardan una íntima conexión con el texto, gracias a la atención prestada a los términos clave y a los giros recurrentes del texto platónico, sino sobre todo porque todas ellas están finalmente articuladas de una manera orgánica y coherente. Ello se percibe especialmente en la conexión interna de las diversas etapas de la discusión entre Sócrates y sus interlocutores, que el autor delimita y refiere en su interconexión con pasajes anteriores y posteriores según diversos niveles de profundidad. La estructura del alma, por ejemplo, no se trata exclusivamente a través del análisis de dicho tema en el libro IV de la *República*, sino que se proyectan además las variaciones y precisiones hechas por Platón en libros posteriores, de modo que el tema es expuesto e interpretado en su desarrollo, como un pensamiento vivo que requiere de diversos momentos para expandirse completamente. Además, las implicaciones propias de la filosofía platónica entre ética, política, psicología, matemática y filosofía primera se reflejan con claridad en sus diversas imbricaciones. Esto es más evidente no solamente al inicio, sino en particular en el tratamiento final de la poesía y su relación con la política y la educación. El libro de Gutiérrez

exige, pues, ser leído teniendo a la mano un ejemplar de la *República* de Platón, para examinar la consistencia de sus tesis y la crítica de otras posibles opciones de interpretación.

La propuesta central de este libro consiste en aplicar el símil de la línea y la alegoría de la caverna, presentados en los libros VI y VII de la *República*, al diálogo en su conjunto (pp. 8-9). A través de dicha aplicación busca el autor reinterpretar problemas de interpretación relacionados con el libro. El último capítulo del libro analiza el *Parménides* de Platón, estableciendo vínculos en la comprensión de la dialéctica en ambos textos y planteando la aplicación del símil de la línea como clave hermenéutica más allá de la *República*. Con ello, este libro sintetiza la investigación que el autor viene realizando desde hace varios años sobre estos dos diálogos, ofreciendo una visión integral de la filosofía de Platón.

El uso del símil de la línea como clave de interpretación requiere examinar lo que el autor plantea sobre este discutido símil. La interpretación contemporánea se ha centrado en dos temas: el análisis de los dos niveles superiores de conocimiento que plantea, a saber el razonamiento discursivo y el razonamiento dialéctico, y el debate en torno a la existencia de los entes matemáticos, instancias intermedias entre las ideas y los así llamados “objetos sensibles”. Pocos son los autores que han tratado de encontrar en el interior mismo de la *República* los cuatro modos de pensar y, correspondientemente, los cuatro grados de claridad que el símil de la línea representa. Frente a otras propuestas¹, uno de los aportes centrales del libro de Gutiérrez es la aplicación convincente de las distinciones planteadas en la línea. El decurso del diálogo hasta los libros V-VII (analizados en los capítulos 1-3 del libro de Gutiérrez) se presenta como una secuencia argumentativa precisamente delimitada que expresa un tránsito a través de formas distintas de reflexión. No solamente se identifican los momentos precisos en los que ocurren dichos tránsitos,

1 La más interesante de todas planteada por K. Dorter, primero en su artículo “The Divided Line and the Structure of Plato’s Republic” (*History of Philosophy Quarterly*, Vol. 21, N. 1, pp. 1-20), posteriormente en el libro *The Transformation of Plato’s Republic*, Lanham/Boulder/Nueva York/Toronto/Oxford: Lexington, 2006.

sino también cuáles son los nuevos principios que servirán de fundamento para el pensamiento, el nuevo grado de claridad al que la discusión aspira en cada momento y la forma en que en cada caso los fenómenos son reinterpretados, de modo que la realidad examinada adquiere siempre una mayor delimitación. La división platónica de los grados de conocimiento funciona así como una explicitación de lo que podríamos llamar, utilizando un vocabulario proveniente de la filosofía moderna, figuras de la conciencia. Este análisis permite comprenderlas además como un antecedente de la posterior distinción entre sabiduría teórica y práctica de Aristóteles. Y todo ello sin que los problemas que interesan mayormente a la crítica, mencionados al inicio de este párrafo, sean dejados de lado. Por el contrario, el autor propone soluciones interpretativas que resultan de analizar al interior de la obra los momentos en los que los entes matemáticos así como la diferencia entre razonamiento discursivo y dialéctica aparecen “aplicados” a la discusión sobre la justicia que anima al diálogo en su conjunto (principalmente en el capítulo cuatro).

La aplicación del símil de la línea a los restantes libros de la *República* implica una diferencia. Si bien los estadios de pensamiento y realidad siguen siendo los mismos, la forma de comprenderlos ha cambiado. Se hace uso aquí de la diferencia entre movimiento ascendente y descendente planteada en la alegoría de la caverna: no es lo mismo analizar la lógica de la *polis* a partir de una hipótesis todavía carente de fundamentación precisa, como sucede en la primera parte, que analizar las posibles formas de decadencia de la *polis* luego de contar con un criterio no solamente claro en términos políticos (el modelo de la *kalípolis* permite juzgar el grado de degradación de las otras formas de gobierno planteadas), sino también fundamentado desde una visión global de la realidad (la Idea del Bien como criterio último para juzgar la totalidad). Si bien también se hace referencia a ella en la primera parte del libro de Gutiérrez, la alegoría de la caverna adquiere ahora un papel central para entender los tránsitos de una a otra forma de la conciencia, así como producir juicios más fundamentados respecto de las formas inferiores de pensamiento. En cada estadio de la discusión se manifiesta así una lógica y un alcance propios, pero sin perder la relación de conjunto, jerárquica, entre las diversas

formas de pensamiento. De este modo se entiende por qué en Platón no puede haber un pensamiento ético, social o político independiente de la reflexión dialéctica sobre la Idea del Bien.

Respecto de la interpretación de los problemas clásicos de la *República*, dos aspectos referidos a la interpretación de los libros V-VII resultan particularmente esclarecedores. En primer lugar, lo referido a la diferencia entre ciencia y opinión (primera parte del capítulo cuatro). La mayoría de los intérpretes las distinguen a través de una referencia a objetos distintos en sentido fuerte: la opinión se referiría a apariencias mientras que la ciencia a ideas. Esta forma de entender la diferencia entre opinión y conocimiento y, junto a ella, la diferencia entre ser y apariencia, comporta una serie inacabable de problemas tanto para la interpretación global del pensamiento de Platón como para la coherencia al interior de la *República*. Gutiérrez propone cambiar el marco de la interpretación y referir el contraste entre ciencia y opinión al contraste entre unidad y multiplicidad. Así, la apariencia se caracteriza por su multiplicidad y es ella el origen del carácter particular de la opinión. Por el contrario, el ser en su unidad es el referente de la ciencia, capaz por ello de decir siempre lo mismo respecto de las mismas cosas. La aplicación consecuente de esta diferenciación lleva a reconocer que, como sostiene Sócrates en los libros centrales de la *República*, “cada idea es una, pero aparece como múltiple en su comunidad con las acciones, los cuerpos y entre sí” (*Rep.* 476 a7). La apariencia no se reduciría con ello a la forma en que se manifiestan los objetos físicos, sino que consiste en general en el hecho de que algo uno se presente como múltiple. Esto lleva a admitir la existencia de “apariencias inteligibles”, como las múltiples formas en que pueden aparecer las ideas cuando el pensamiento establece sus relaciones con otras ideas. La opinión constituye así un modo de observar la realidad en general, lo cual permite evitar los problemas que implica definir una facultad de conocimiento a través de los objetos que conoce. Además, el estatus ambiguo del conocimiento matemático en el símil de la línea (más claro que la opinión, pero más oscuro que la ciencia misma) adquiere sentido.

La perspectiva de Gutiérrez presupone un enfoque hermenéutico que es explicitado en el capítulo cinco, donde propone una forma de

abordar las contradicciones explícitas en el interior de la *República*. Muchas veces se entiende estas contradicciones como problemas todavía no resueltos por Platón y que tienen por ello un carácter programático. El autor analiza el símil de la línea para sostener que las ambigüedades referidas a la extensión de los segmentos dos y tres de la misma no pueden considerarse producto de la casualidad, pero tampoco pueden tener un sentido programático. Propone entonces interpretarlas como contradicciones deliberadas. El objetivo sería entonces propedéutico, como una invitación al pensamiento y al estudio de la unidad. Muestran las limitaciones del tipo de reflexión al que pertenece el pasaje: *eikasía*, *pístis*, *diánoia* e incluso la forma en que se presenta la nóesis, ya que esta forma de pensamiento nunca llega a explicitarse del todo en la *República*. La solución requiere una perspectiva superior.

Finalmente son destacables las consecuencias que esta lectura trae para comprender la dimensión práctica del conocimiento teórico. Tomando como referencia el significado básico del verbo *theoreô* (acción de ir al encuentro de una experiencia religiosa, para luego de contemplarla regresar al lugar original). La alegoría de la caverna sería así una explicación platónica del sentido de la teoría. El regreso resulta así un componente intrínseco a la actividad misma del filósofo. Pero este regreso no significa aplicar el conocimiento del bien como se aplica un conocimiento técnico, como plantea la crítica aristotélica. En el análisis de las formas decadentes de *polis* y de la poesía (capítulos 7-9), el conocimiento de las ideas no consiste en un conjunto de reglas absolutas de aplicación práctica inmediata, sino en un soporte conceptual para producir un pensamiento político que acerque a ciertos parámetros de comprensión los fenómenos concretos de estructuración social y de formación de criterios comunes de convivencia. La aplicación de la metáfora del artesano o demiurgo le sirve a Gutiérrez de hilo conductor en esta parte del texto.

En el último capítulo del libro, Gutiérrez plantea los alcances de su interpretación para examinar el *Parménides* de Platón. El símil de la línea vuelve a aparecer como herramienta de interpretación para explicar la estructura de este diálogo, mientras que los resultados principales de la relación entre conocimiento y opinión (capítulos cuatro y cinco) sirven

de base teórica para este nuevo análisis. La utilidad de ambos enfoques permite plantear una línea de investigación fructífera, que pueda enlazar los diálogos platónicos más importantes desde una perspectiva distinta de la tradicional.

En síntesis, el libro de Gutiérrez presenta una lectura que busca permanentemente ser fiel al texto platónico para comprender cada parte de la argumentación desde su contexto sin perder la perspectiva de conjunto. Además, propone soluciones que resultan fructíferas para la interpretación de Platón en general. Este libro muestra el valor de la lectura de los diálogos teniendo en cuenta lo que ya desde hace mucho tiempo Friedrich Schleiermacher había considerado central en la obra de Platón, a saber la unidad de forma y contenido.

Gabriel Arturo García Carrera

Gabriel García Carrera (1977, Lima, Perú) estudió Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Realizó su maestría en Filosofía en la misma casa de estudios, orientada a la investigación del problema del autoconocimiento en la filosofía platónica. Actualmente está preparando su tesis doctoral sobre el conocimiento de sí mismo en el *Fedro* de Platón. Labora como docente en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Su área de investigación principal es el conocimiento y su relación con el autoconocimiento en la Filosofía Antigua.

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES DE SÍLEX

La revista *Sílex* es una publicación semestral, académica e interdisciplinaria, cuyo objetivo es divulgar artículos de enfoque teórico o empírico relacionados a los campos de investigación a los que se avoca la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Tiene como principios académicos fundamentales e inapelables la originalidad, la calidad, la tolerancia, la rigurosidad, la pulcritud y la pluralidad de ideas.

La revista consigna dos secciones para los trabajos de investigación. En la primera se agrupan los **artículos**, textos que presentan los resultados de investigaciones originales. Estos serán evaluados mediante el sistema de revisión anónima por pares (*peer review*). La evaluación puede dar como resultado: (a) la publicación sin modificaciones, (b) la publicación con modificaciones, o (c) la no publicación. La segunda sección, en la que se ubican los **ensayos**, desarrolla ideas e hipótesis trabajadas en rigurosidad, que serán evaluadas por la coordinadora o coordinador del número para su respectiva publicación. Además, la revista cuenta con una sección de reseñas o críticas de libros, artículos u otras investigaciones.

Cabe recalcar que los autores y las autoras se comprometen a no publicar simultáneamente el artículo en otro medio, ya sea virtual o impreso. El fondo editorial se reserva el derecho de adaptar el estilo gramatical del texto.

PRESENTACIÓN DE LOS TEXTOS

Quienes deseen publicar en la revista podrán enviar sus trabajos al correo electrónico fondo.editorial@uarm.pe y deberán señalar si se trata de un artículo, un ensayo o una reseña. La recepción de los textos no garantiza su publicación. Una vez que se verifique el cumplimiento

de los procesos señalados en este manual, los trabajos serán enviados a sus respectivos evaluadores. La aceptación dependerá de ellos.

Formato de presentación

Los textos deberán presentarse en soporte digital Microsoft Word, en tamaño A4 (21,2 x 29,7cm). Los márgenes serán de 2,5 cm, superior, inferior, izquierda, derecha. La fuente será Times New Roman, tamaño 11, el interlineado debe ser de 1,5 puntos. La separación entre párrafos será de un espacio. En caso de que el texto lleve fotografías, estas deberán adjuntarse en una carpeta distinta, en formato digital. El tamaño de las fotografías será de 300 dpi o 2500 píxeles de ancho. No se aceptarán fotografías alteradas por software de edición. La extensión de los textos (incluyendo bibliografía) no debe exceder las 5000 palabras.

Información requerida en portadilla

Título del texto Subtítulo, si se tuviese.

Nombres completos del autor(a) o los autores(as).

Institución a la que pertenecen los autores o el autor.

Información requerida en la primera página

En caso de que el texto haya sido presentado en alguna conferencia o seminario, debe consignarse el año, la ciudad, el país y el nombre del evento en el que se presentó. Esta puede ir como nota al pie de página.

Breve biografía del autor que incluya: año de nacimiento, profesión o grado académico, casa de estudios y, como máximo, el título de cuatro principales publicaciones (libros o artículos). Esta puede ir como nota al pie de página.

Resumen / *Abstract*: en español e inglés. Resumen breve del cuerpo. No incluye referencia bibliográfica. Máximo 200 palabras.

Palabras claves / *key words*: de cuatro a siete palabras. Deben ser puntuales y concretas.

Redacción

Las ideas deben ser legibles, claras y se aconseja el uso mínimo de adjetivos y palabras técnicas. La gramática y ortografía debe respetar la última edición de la *Nueva gramática de la lengua española* de la Real Academia Española. El texto se redactará en tercera persona.

Cuerpo

La estructura del artículo debe tener necesariamente una introducción que explique los objetivos del trabajo, el contexto y la justificación. Si se tratase de un trabajo de investigación, se incluirá un acápite de metodología. Si el artículo fuese un ensayo, la redacción de la discusión dependerá del autor o la autora, pero en cualquier de los casos es necesario reseñar, en la parte final del texto, las ideas principales en un acápite de conclusiones.

AMODO DE MANUAL DE ESTILO

Tablas y gráficos

Los gráficos, las fotografías, los mapas, las tablas y los cuadros deben estar enumerados e incluir la fuente y una frase no mayor de 15 palabras que explique su pertinencia. En el caso de las tablas no es necesaria la frase, pues los títulos deben estar dentro de la primera celda. La numeración debe hacerse teniendo en cuenta la naturaleza del gráfico. Es decir: *cuadro 1*; *mapa 1*; *tabla 1*. Todos los gráficos deben ser editables en Word.

Notas a pie de página

Las notas a pie de página incluirán información adicional que se considere de vital importancia para ilustrar una idea, pero que se aleje en sentido y pertinencia del cuerpo del texto. Se aconseja un uso medido a fin de plantear una lectura fluida y legible.

Las notas se escribirán al final de las páginas y nunca al término del documento. La numeración debe ser continua y empezar del número uno. La llamada deberá ir en superíndice y, en caso cierre una oración, luego del punto; es decir: *llamada*¹.

No se incluirá referencias bibliográficas a menos que llamen la atención sobre textos puntuales. En ese caso, se escribirá solamente el apellido del autor y el año de publicación: Clastres (1974). Es preferible este uso en el cuerpo y no en las notas.

Si se usase en el documento referencias de publicaciones periodísticas (diarios, boletines, semanarios, anuarios, periódicos, magazines, periódicos, etc.), éstas deberán incluirse en las notas al pie de página, señalando el nombre del artículo o nota (si tuviese) seguida del nombre de la publicación, fecha y ciudad de circulación. Deberá consignarse también la información de eventos académicos, si se mencionasen seminarios, conferencias, congresos, etc. En caso el documento señalase la ubicación de legajos históricos en archivos, estos también se consignarán en las notas al pie de páginas. Ninguna de las informaciones aquí señaladas irá en el listado bibliográfico.

Referencias en el texto

Suele haber muchas maneras de referirse a un texto y su autor en el cuerpo del documento que escribimos. Podemos señalar dos formas precisas: citas literales y referencias dentro del texto. Cuando las citas literales exceden las 45 palabras, deberán formar un nuevo párrafo, con sangría izquierda y a un punto menos que el texto del cuerpo. El autor deberá elegir entre uno de los casos presentado a fin de mantener la uniformización.

Caso 1

Considérese la siguiente descripción deslumbrante de Kublai Khan, hecha por el buen cristiano veneciano Marco Polo (1946: 158-159), a fines del siglo XII:

El gran kan, habiendo obtenido esta victoria memorable volvió con gran pompa y festejo a la ciudad capital de Kanbalu. Esto ocurrió en el mes de febrero y marzo, en los que se celebraba *nuestra* festividad de la pascua. Consciente de que esta era una se nuestras festividad de pascua.

Caso 2:

Considérese la siguiente descripción deslumbrante de Kublai Khan, hecha por el buen cristiano veneciano Marco Polo, a fines del siglo XII:

El gran kan, habiendo obtenido esta victoria memorable volvió con gran pompa y festejo a la ciudad capital de Kanbalu. Esto ocurrió en el mes de febrero y marzo, en los que se celebraba nuestra festividad de la pascua. Consciente de que esta era una se nuestras festividad de pascua (1946: 158-159).

En ninguno de los casos se incluirá el título del libro ni ningún otro dato. De tratarse de una reedición histórica, el año de la primera publicación irá en el listado bibliográfico. Si se cortasen frases, debe ponerse tres puntos suspensivos entre corchetes: [...].

Si la cita literal no excede las 45 palabras, irá dentro del texto y entre comillas. El autor o la autora deberán elegir entre uno de los casos presentados a fin de mantener una uniformidad narrativa.

Caso 1:

En el Perú, es David Collier (1978) quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites” (p.16).

Caso 2:

En el Perú, es David Collier (1978: 16) quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites”.

Caso 3:

En el Perú, es David Collier quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites” (1978: 16).

Si se tuviera que insertar palabras para hacer comprensible la cita, estas deberán ir entre corchetes: [].

Para el caso de las referencias literales, si el texto citado no comenzase en una oración, deberá incluirse: [...] antes de empezar la cita para indicar que se suprimieron las primeras palabras. De igual modo, si se no se concluyese la oración citada, deberá incluirse: [...], al final de la cita.

Cuando la cita no sea literal y se parafraseé una idea del autor deberá incluirse el año de publicación del libro entre corchetes y la página de donde se extrajo. Si la referencia parafraseada es la tesis del libro o alguna información no ubicable en páginas concretas, se incluirá únicamente la fecha de publicación del libro.

Ejemplo:

Precisamente, Gonzales de Olarte (1984) advierte la importancia de “descifrar la armonía” entre la dimensión económica y social de las comunidades campesinas. Para ello, nos dice que, si la antropología ha explicado a la comunidad como la organización que está en función de los intereses de la familia comunera, lo que no explica es la relación inversa.

Para las citas literales y las referencias, cuando un texto tenga más de un autor se incluirán únicamente los primeros apellidos separados por una coma, y al último apellido le antecederá la conjunción coordinada “y”. El orden de los apellidos dependerá de la asignación en el libro de referencia. Si los apellidos fuesen más de tres, como: “Fuenzalida, Valiente, Villarán, Golte, Degregori y Casaverde”, desde el primer momento se citarán: Fuenzalida *et al.* (1982), seguido del año de publicación. El vocablo latino *et al.* deberá escribirse en cursiva y con punto.

Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas citadas en el texto se agregarán en un listado al final de las conclusiones del texto, bajo el rótulo *Referencias bibliográficas*; y nunca en las notas al pie de página. Estas incluyen: libros impresos o virtuales, capítulos de libros, artículos en revistas académicas impresas o virtuales. Si se tratase de un texto histórico, donde la investigación de archivo ha sido fundamental, estas deberán agregarse en un acápite antes de *Bibliografía*, bajo el rótulo de *Archivos históricos* y se consignarán los legajos.

Se presentará en orden alfabético, siguiendo las siguientes pautas: apellido, nombre, año de publicación título del libro, número de edición (prescindible), ciudad de publicación, editorial. Para los distintos tipos de referencia se presentan los siguientes ejemplos:

Libros

Collier, David (1973). *Barriadas y Elites. De Odría a Velasco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Figuerola, Adolfo; Altamirano, Teófilo y Sulmont, Denis (1996). *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: OIT, ONU, IIEEL.

Flores Galindo, Alberto (1991). *La ciudad sumergida. Aristocracia y Plebe en Lima, 1760-1839*, 1^{era} ed. Lima: Horizonte.

Betanzos, Juan de [1551] (1987). *Suma y narración de los incas*. Edición a cargo de María del Carmen Rubio. Madrid: Atlas.

Degregori, Carlos Iván y Jelin, Elizabeth. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos*. Lima y Nueva York: Instituto de Estudios Peruanos y Social Science Research Council.

Sandoval, Pablo (2010) (comp.) *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

*Si en un texto son más de cinco autores, deberá ponerse *et al.* detrás del primer apellido asignado de acuerdo al libro citado.

*Si el apellido del autor posee un artículo o preposición estos irán detrás del nombre.

Capítulos de libros o artículos de revistas

Barrig, Maruja (1986). “Democracia emergente y movimiento de mujeres”, en: *Movimientos sociales y democracia. La fundación de un nuevo orden*. Lima: Desco.

Lomnitz, Claudio (2010) [2001]. “El nacionalismo como un sistema práctico”, en: Sandoval, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Lloréns, José Antonio (1990). “Voces de provincianos en Lima: migrantes andinos y comunicación radial”, en: *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, pp. 119- 154, vol. 2, n.º 1. Lima.

*Cuando se trata de un texto compilado, coordinado o editado, y se quiere consignar un artículo de este, se deberá incluir primero el año de la edición del tomo y luego del artículo, si hubiese aparecido antes en otro medio.

Artículos electrónicos

Walker, Charles (2015). “Túpac Amaru y el bicentenario”, en: *Revista Argumentos*, n.º 3, año 9, julio. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Disponible en: <<http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/tupacamaru-y-el-bicentenario-2/>> Consultada el 30 de diciembre de 2015.

RECOMENDACIONES

Es importante guardar la uniformidad en todo el texto. Si en las referencias bibliográficas se coloca el nombre completo de las instituciones y no sus iniciales, todo el texto debería seguir esa pauta.

Si los nombres de los traductores son importantes se incluirán luego del título del libro.

Si el documento citado no tiene fecha de publicación, luego del nombre del autor se colocará: (s/f).

Si se cita a un autor con más de un libro, estos deberán ordenarse por antigüedad de publicación.

Si se consignan textos de un mismo autor publicados en un mismo año, deberá ordenarse con las letras consecutivas del abecedario, partiendo de la primera. Estas se harán por orden de aparición en el cuerpo del texto.

El presente texto y sus actualizaciones estarán disponibles en la siguiente URL: <http://www.uarm.edu.pe/FondoEditorial>

Canje y correspondencia: Fondo Editorial de la Universidad
Av. Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima
Telf. (511) 719-5990 anexo 137
fondo.editorial@uarm.pe

SILEX

De el el Diuino amor y Rapto actiuo de
el Anima, en la Memoria, Entendimiento
y Voluntad.

Quese emprende el Diuino fuego mediante
vn acto de Fe, que es el fundamento
de esta obra.

Dedicada ala incomprehensible Magestad
de Dios trino y vno Criador y Señor
de el Uniuerso

Por la nescencia de tan incomprehensible misterio
Colegida, y sacada

De varios Autores por el Padre Antonio
Ruiz de Montoya de la Compania de

IHS

Año de MDCXL viij. en

Lima



De este volumen de *Sílex*, se han compuesto trescientos ejemplares. La publicación se terminó de imprimir en la ciudad de Lima en el mes de diciembre de 2018 durante la conmemoración de los 450 años de presencia de la Compañía de Jesús en el Perú.

ARTÍCULOS

Demócrito “Bernardo” Bitti, SJ. Un pintor de las Marcas hacia el Nuevo Mundo.
Elena Amerio.

Unión con Dios e identidad jesuita en los Andes (siglos XVI y XVII).
Juan Dejo, SJ.

Entre un pragmatismo local y una homogeneidad global.
Fabian Fechner.

Jesuitas en la periferia de Arequipa en el siglo XVII.
Aliocha Maldavsky.

Manuel de Alday ante la expulsión de los jesuitas del Reino de Chile.
Bernarda Urrejola.

ENSAYOS

¿Por qué escribir y reescribir la historia de la Compañía de Jesús?
Pierre-Antoine Fabre.

Los jesuitas y la imprenta de Juli.
Jimmy Martínez.

ISSN: 2310-4244



9 772310 424005