

Espacios nuestros y espacios “otros”. Jesuitas y construcción de la alteridad en el espacio. Tucumán colonial 1600-1650.

Anita Victoria Casimiro.

Cita:

Anita Victoria Casimiro (2011). *Espacios nuestros y espacios “otros”. Jesuitas y construcción de la alteridad en el espacio. Tucumán colonial 1600-1650. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/108>

Mesa: N° 16. La Compañía de Jesús en la América colonial

Coordinadores: Artur Barcelos, Eduardo Neumann, Carlos D. Paz

Título de la ponencia: Espacios nuestros y espacios “otros”. Jesuitas y construcción de la alteridad en el espacio. Tucumán colonial 1600-1650.

Pertenencia institucional: Universidad Nacional de Salta (UNSa.), Facultad de Humanidades.

DNI: 32.043.098

Correo electrónico: anita.desafio @gmail.com

Con autorización para publicar.

Espacios nuestros y espacios “otros”.

Jesuitas y construcción de la alteridad en el espacio.

Tucumán colonial 1600-1650.

Introducción

Esta investigación se sitúa entre las indagaciones acerca de la construcción del espacio colonial desde la perspectiva de los conquistadores. Nos preocupamos aquí del rol de la Iglesia Católica en dicho proceso, a partir del caso de los Jesuitas en la Gobernación del Tucumán para el período 1600-1650.

Se analizan las Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, correspondientes a los años 1632-34; 1644; 1645-46; y 1647-49. Buscando desglosar los elementos significativos de sus discursos acerca de dos ejes centrales: el espacio y la identidad.

El trabajo se estructura en dos partes, en la primera se estudiarán las condiciones de producción del discurso objeto de análisis, mientras en la segunda se realizará una lectura de las fuentes buscando las huellas discursiva que permitan una primera exploración al discurso jesuita sobre el espacio y la alteridad.

Parte I:

En este apartado se realizará una exploración de las condiciones de producción del discurso jesuita presente en las anuas analizadas, centrando nuestra atención en los dos ejes que aquí nos preocupan: el espacio y la alteridad. Identificamos algunos puntos nodales, que permiten comprender el entorno material e institucional del discurso, como así las representaciones e imaginarios sociales que lo nutren, y le dan sentido.

Experiencia de la alteridad

Guy Rozart Dupeyron, rastrea la identidad occidental-cristiana hacia los siglos XI y XII, período en el cual el fundamento religioso cristiano “*reestructura y organiza un modo único de funcionamiento en los espacios que hasta ese momento habían tenido dinámicas religiosas y sociales heterogéneas*” (Dupeyron, 2000). Es a partir de allí que se da inicio a un largo proceso interno de racionalización de la sociedad occidental, que alcanzará su madurez hacia la época gregoriana, cuando todas las esferas de la vida social son finalmente cristianizadas (Logna-Prat, 1998). Esta construcción del “nosotros” occidental requirió e incluyó un proceso paralelo de retroalimentación. La alteridad se fue construyendo a partir de lo que podríamos llamar una “noción directriz”, desde la cual los diferentes colectivos fueron definidos. La cristiandad se convirtió así, en la vara con la que se midió a los “otros” que habitaban el escenario político, social y cultural europeo.

Judíos, moros, y herejes no sólo son ajenos a la forma cristiana de ordenar el mundo, sino que además, al ponerla en cuestión, comienzan a ser pensados como no-humanos, y su cultura como resultado de la acción diabólica en la tierra. En los siglos subsiguientes se radicalizarán las diferencias, deviniendo en un complejo sistema de clasificación de la diversidad, atravesada por una fuerte racialización de la cultura y la religión.

Recuérdese que desde el siglo VIII el cristianismo estaba siendo cercado por el mundo árabe, gran parte de España estaba ocupada por los musulmanes, y desde entonces se desarrollaba la larga guerra de “Reconquista”. En España convivían judíos, musulmanes y cristianos en un clima conflictivo que se intensifica a partir del siglo XIII cuando la “Reconquista” adquirió fuerza de cruzada. Para 1478 los Reyes Católicos fundan la Inquisición, institución encargada de la defensa encarnizada de la ortodoxia católica, coronando un proceso de desplazamiento desde la persecución religiosa a la cultural, y finalmente racial. Estos procesos calarán hondo en la percepción que se tendrá de la *otredad* durante los siglos subsiguientes, e incluso cruzarán el océano para determinar, en gran parte, la construcción del sujeto americano. Así lo señala Nelson Manrique: “*Cuando nos enfrentamos a algo radicalmente nuevo, para conocerlo tenemos que remitirlo a lo que conocemos anteriormente, y sólo después de un tiempo vamos a reconstruir las nuevas*

categorías que sean adecuadas para expresar aquello nuevo, desconocido. En este caso lo que se conoce en España con relación a otros, otros de distinta cultura, de distinta religión, de distinta lengua, es ese conflicto que ha devenido en un conflicto abiertamente racial y que va a marcar esta visión tan profundamente racista que impregnan la Conquista” (Manrique, 1996: 25)

Hacia la cosmovisión cristiana: Teología y demonología

Hacia el siglo XV, momento en que se produce el “descubrimiento de América”¹ la Iglesia Católica condensaba el monopolio de las creencias. Pero su poder iba más allá, a través de una multiplicidad de núcleos y engranajes (que a todo momento desbordan el plano de lo religioso), la Iglesia produjo y reprodujo un orden de realidad. Retomemos aquí a Foucault, para quien el poder es positivo, en el sentido de que antes que una instancia negativa que tiene por función prohibir. “(...) *el poder produce, produce realidad, produce dominios de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que pueda ser obtenido de él pertenecen a esta producción*” (Foucault, 1977 en Tirado y M. 2001). De acuerdo a esta línea, podemos pensar al catolicismo como un *saber/poder* productor de verdades, realidades, saberes, discursos, en definitiva, significados y modos de significar. En efecto, el cristianismo produjo un conjunto de verdades que se interiorizaron en los cuerpos y las mentes disciplinadas de los conquistadores que llegaron a América, atravesando sus formas de percibir y actuar en el mundo (Casimiro Córdoba, 2010). De allí, que tanto la construcción de la identidad como la del espacio americano, se encuentren atravesados por los discursos (teológicos, pedagógicos, y políticos) de un catolicismo intolerante.

¹ El 12 de octubre de 1492 se produce un hecho que cambiara el curso de la historia de lo que hoy llamamos “América” y “Europa”. Según el discurso histórico hegemónico, ese día se produce el “Descubrimiento de América”, es cuando el hombre europeo descubre al hombre americano. El “otro” pareciera estar ahí, en ese lugar lejano y desconocido, esperando ser descubierto, esperando que venga el hombre europeo a escribir su historia incorporándolo dentro de la “historia mundial”. En este discurso el sujeto activo es el europeo, mientras el “otro” es un sujeto pasivo sobre el cual recae la acción del primero. Ya en este momento, en el descubrir y el ser descubierto, se manifiesta con claridad quién es enunciador (el que tiene la palabra) y quién el enunciatario (de quien se habla).

La Iglesia que arriba a América es, ante todo, una Iglesia imperial que jugaba un rol fundamental en el escenario socio-político europeo como proveedora de fundamentos de legitimidad del poder y cohesión social. Para entonces, la teología era la ciencia más alta y el teólogo poseía una función política clave, como lo ilustran los grandes debates en torno a la esclavitud de los indios y a su evangelización. El pensamiento occidental de la época se hallaba indefectiblemente bajo la tutela de esta institución.

Dos de las más grandes verdades que el Catolicismo produjo fueron Dios y el Diablo. En efecto, es imposible comprender el “punto de vista” cristiano sin reparar en la percepción medieval de lo sobrenatural. En el pensamiento epocal que estudiamos, los seres sobrenaturales formaban parte de una realidad cotidiana. No solo existían, sino que además mantenían complejas relaciones entre sí, y con los hombres. Estos seres intervenían e incluso determinaban las acciones individuales y colectivas, su participación en la vida social era sumamente activa, y lejos de ser imprevisible o fortuita, se encontraba reglada por los mismos esquemas de clasificación que ordenaban las relaciones sociales. Seguimos, en este punto una línea claramente Durkheimniana la cual resulta pertinente traer a colación puesto que nos permite enriquecer la mirada.

En las *“Formas elementales de la vida religiosa”* Durkheim señala que las nociones más básicas tiempo, espacio, género, cantidad, sustancia, etc. que corresponden a las propiedades más universales de las cosas, han nacido *en* y *de* la religión, es decir, son productos del pensamiento religioso. De este modo, la religión se erige como una cosmología que ordena y nutre de sentido a la realidad. Pero este pensamiento religioso sólo puede explicarse como producto del pensamiento social. Y es que para Durkheim la religión es un culto que la sociedad se rinde a si misma, *“la idea de la sociedad es el alma misma de la religión”* (Durkheim, 1912, 2007). El autor va mas allá, al afirmar que los símbolos religiosos pertenecen al plano de lo sagrado, porque remiten a la sociedad. De allí que no existe ningún ser moral superior a la sociedad, ni siquiera Dios, puesto que como él mismo señala *“en la divinidad sólo veo a la sociedad transfigurada y expresada simbólicamente”* (Giddens, 1993). Con esta perspectiva volvamos sobre el pensamiento cristiano medieval y sus dos más grandes construcciones ideológicas: Dios y el Diablo.

Para el siglo XV, ya estaba consolidada la *teología de la violencia de Dios* - cuyo origen puede remitirse al antiguo testamento, principalmente a través del profeta Jeremías - la cual construía la imagen de un Dios todopoderoso, del orden y del castigo (Echeverry Perez, 2004). El cristianismo planteo a partir de estas bases teológicas una armonía entre Dios y la violencia, siendo un ejemplo de ello el siguiente fragmento escrito por José de Acosta “*dos cosas entre si tan dispares como son Evangelio y guerra, difusión del Evangelio de la paz y extensión de la espada de la guerra, nuestra edad ha hallado modo de juntarlas en uno, y aún de hacerlas depender una de otra*” (Acosta). Esta *teología de la violencia de Dios* permitió, en su traducción institucional, posicionar a la Iglesia como aparato dotado de poder, fuerza y cohesión. La Iglesia Católica se autodefinió entonces, como instrumento de Dios y máxima defensora de su voluntad; y desde allí se habilitó a sí misma para ejercer violencia contra todo aquel que se opusiera al orden divino. Esta *teología de la violencia*, y su traducción eclesiológica, constituyeron uno de los fundamentos a través de los cuales se legitimó la acción evangelizadora en el espacio Americano.

Según Echeverry Perez, la *teología de la violencia*, se vio acompañada de una *teología de la cruz*. En ella, la figura central es Jesús, el Dios hecho carne, que se inmola por la salvación de los hombres. Esta *teología de la humillación*, es la otra cara de la violencia en su aspecto pasivo, sufrido, subyugado (Echeverry Perez, 2004). El Cristo muerto en la cruz, es una figura clave de la espiritualidad española y católica, y uno de los puntos nodales del sistema Teológico Imperial. El concepto de Redención, puede leerse como una *teodicea*, en términos weberianos, que dio sentido a las acciones de los hombres en el mundo, pero también, y sobretodo, al sistema de dominación. La “salvación de las almas”, se presenta en el discurso cristiano como uno de los factores causales y al mismo tiempo de justificación de la violencia ejercida en el largo proceso de conquista y colonización de América.

Lejos de ser contradictorios, los conceptos de Dios construidos desde ambas *teologías* operan de manera conjunta a través de la noción de Obediencia. Este concepto requiere de una mayor profundización, sin embargo en el marco de este trabajo nos bastará con identificar dos de sus dimensiones. En un nivel estrictamente teológico la Obediencia se la deben los hombres a la *voluntad divina*; mientras el Dios del Orden exige obediencia y

castiga la desobediencia; el Cristo de la Cruz entrega su vida por obediencia al mandato divino. Este es el modo en que se relacionan el mundo sobrenatural con el terrenal. En un plano social, podemos analizar como el pensamiento cristiano articula la noción de Obediencia en la reproducción de un determinado orden social.

El Dios cristiano no puede comprenderse sin su alter ego: el Diablo. La demonología cristiana se encuentra presente ya en las sagradas escrituras, en ellas *“el diablo y los demonios son consideradas como fuerzas maléficas que tratan de aniquilar al hombre sumiéndolo en el caos existencial y alejándolo así del orden creacional”* (Sánchez 2002). Pero son Justino Martir, San Ireneo, San Agustín, y Dionisio Areopagita los que sientan las bases de la concepción del Diablo que defendió la Iglesia por más de un milenio. En esta concepción las fuerzas del bien y el mal están en una permanente contienda que tiene como protagonistas a los hombres, y estos, haciendo uso de su libre albedrío, optan por pertenecer a Dios o al Demonio.

Del otro lado del océano, la demonología en la obra de Acosta fue de las más influyentes en la América colonial. Según Sanchez esta posee dos tópicos centrales: a) la concepción de la idolatría como régimen ofrecido al diablo, y b) la imitación de Dios llevada a cabo por éste (Sánchez, 2002). Acosta parte de la consideración de que los indios no son seres naturalmente diabólicos, sino que son inducidos por el Demonio a negar a Dios, y luego a cometer actos que ofenden al Señor. Movidio por su deseo de “hacerse Dios” el Diablo persuade a los hombres para que le obedezcan y le rindan culto, luego los impulsa a montar una estructura pseudo-ecclesiástica que imita a la Iglesia.

Dios y el Diablo son seres sobrenaturales que forman parte de la realidad. Así, en una escueta descripción del universo medieval, se pueden identificar tres espacios estructurados: el mundo superior o celestial (Dios), el mundo intermedio o terrenal (los humanos), el mundo inferior o infernal (Diablo). Estos tres mundos se encuentran relacionados, y delimitan el horizonte de lo posible y lo pensable para los hombres del siglo XVII. Encuentro en la metáfora de *“la guerra por las almas”*, una síntesis de esta cosmovisión que explica la lógica de las relaciones entre estos mundos, y su existencia como totalidad ontológica.

En un trabajo anterior, problematicé la metáfora de la “Guerra por las almas” tomando como fuentes las mismas cartas anuas (1632-34, 1644-49). A partir de una lectura etnográfica de las fuentes, planteé como mediante una operación metafórica Dios era desde el “punto de vista” cristiano la expresión más perfecta del “orden”, y por contraposición, el Diablo la expresión del caos. En su traducción social, esto es: Dios es la manifestación de la sociedad, y el Diablo su antítesis. Explorando un segundo nivel de la metáfora, encontré que estas oposiciones Dios/Diablo, orden/desorden poseían una transcripción al nivel de relaciones sociales, donde los sacerdotes son a los hechiceros, lo que Dios es al Diablo. Se demostró con ello cómo la guerra por las almas se libraba entre Dios y el Demonio, pero también entre los sujetos que se disputaban el control de los saberes, los sistemas de clasificación, y las formas de ordenar el mundo (Casimiro Córdoba, 2011).

Los jesuitas en América

La Compañía fue fundada por Ignacio de Loyola en 1534 y aprobada en 1540 por el Papa Pablo III. Según la Fórmula del Instituto, documento fundacional, la función de la orden es *"la salvación y perfección de los prójimos"*. Salvación y perfección, no fueron términos escogidos al azar, la persecución de la primera y la aspiración a la segunda fueron la marca de los ignacianos. Por una parte, la institución se destacó por realizar un cuarto voto de obediencia al Papa: “circa misiones”; que impulsó la vocación misionera de la Compañía. Los jesuitas se extendieron por el mundo conformando un enorme aparato institucional encargado de la evangelización de los “otros” no-occidentales. Por el otro lado, como grandes intelectuales los jesuitas conformaron la vanguardia teológica en el Concilio de Trento, y ensancharon los límites de su época a través de aportes en materia de política, teología y pedagogía. Desde sus inicios La Compañía de Jesús osciló entre la alabanza y la crítica, y fue siempre punto de polémica. Se distinguió por una estructura de autogobierno sumamente detallada y eficaz, basada en la noción de Obediencia al Papá, y al mandato Divino.

Cuando llegan a la que después será la Provincia Jesuítica del Paraguay, todavía se encontraba viva la mística y el fervor propio de las primeras generaciones de una orden religiosa. Cargaban consigo experiencias de misión en diferentes puntos de globo y un elevado prestigio. En 1607 se funda la Provincia Jesuita del Paraguay que incluía las

gobernaciones del Tucumán, Paraguay y Reino de Chile (esta última se convertirá en sub-gobernación en el año 1626). La integración de los ignacianos a la sociedad colonial significó una re-configuración del escenario montado hasta ese momento, y estuvo siempre embebida de tensiones, alianzas y conflictos.

Las Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, que en este análisis serán nuestras fuentes históricas, constituyeron una comunicación regular de los Provinciales con el Padre Prepósito General de la Compañía, residente en Roma. Las mismas tenían por objeto brindarle información detallada de la actividad pastoral cumplida en los distintos colegios y residencias de la provincia

Podemos caracterizar a nuestra fuente como documento público, político, y eminentemente espiritual. Es público porque su ámbito de circulación lo es, recordemos que las cartas se elaboraban a partir de los informes enviados por los colegios al Provincial, en algunos casos a partir de las anuas parciales que enviaban los sacerdotes de las reducciones, y de las propias observaciones que hacía el Provincial en sus visitas. Sus fuentes primarias circulaba en el ámbito interno de la Institución, tras su elaboración las anuas entraban a un marco institucional mayor que desembocaba en Roma. Su escritura tenía como destinatarios prefijados a funcionarios eclesiales de alto rango, pero también a los otros miembros de la orden, particularmente a los jóvenes iniciados, con la finalidad de captar nuevos misioneros para América. Justamente, por su carácter público deben ser entendidos como parte de un discurso pensado y articulado con fines específicos. Lejos de tomarlas como documentos transparentes, conviene preguntarse por aquello que intencionadamente intentan transparentar.

En cuanto a su dimensión política, podemos visualizar un rol interno y otro externo. Por un lado, podemos señalar que las cartas fueron una de las estrategias utilizadas para normalizar la Orden (como los ejercicios espirituales, las *indipetae* o las Crónicas e Historias generales de la Provincia de Nueva España y del Perú). Sin embargo esta auto-escritura de la Compañía fue una práctica orientada no sólo al auto-gobierno, sino también a construir una conveniente imagen de la Compañía (Ruidrejo, 2010). Esta *imagen de si* tuvo que ver no sólo con la construcción de la *mismidad* para la reproducción del carisma ignaciano, sino que además apuntó a esferas más amplias: el mundo eclesial donde se

jugaba la posición de la Compañía ante Roma y frente a otras ordenes; el mundo occidental en plena batalla ideológica-teológica donde se jugaba el monopolio de las creencias; y las sociedades europeas y americanas en cuyos complejos entramados los ignacianos se movían ocupando “*nichos de poder*”.

Pero las anuas son además, documentos espirituales, en ellas encontramos una abundancia de casos edificantes, milagros, relatos de vida de mártires y santos jesuitas (sobretudo para el periodo que analizamos) que alimentan el carisma ignaciano y nutren el espíritu misionero. Las cartas atestiguan la experiencia religiosa de lo sobrenatural testimonian la presencia de Dios, y también del Diablo fortaleciendo la *fé*.

Las cartas son pues documentos testimoniales de una época que deben entenderse ante todo producto de un entramado social que las condiciona. En ellas han quedado las huellas de una forma de pensar la realidad, ordenar el mundo de los hombres y el mundo sobrenatural.

Parte II:

Construyendo identidad

En este apartado partiré del análisis de la construcción de la identidad como uno de las estrategias utilizadas por el discurso para transmitir un mensaje. Comenzaré por la construcción del “indio”, para lo que resulta ilustrativo el siguiente fragmento:

“(…) los que hoy se hallan sobre estos dos ríos apenas passa de mil y quinientos que tan miserables estragos haze el tiempo y los años en jente tan acosada de toda suerte de males los que mas lastima a los colozos ministros son los que padecen en sus almas muchas de ellas miserablemente del demonio con una torpissima ignorancia de las cosas divinas y manifiestos errores y con una perversión de las voluntades con que ciegamente se desempeñan en toda suerte de vicio principalmente en los de la embriaguez y luxuria y todos necesitados con extremo del consuelo y doctrina de nuestros Padres” **Cartas Anuas 1632-34, pág. 30 y 31.**

Desglosemos este fragmento, en primer lugar se identifica a los “indios” como “gente acosada”, denunciado con ello la posición subyugada que estos ocupaban en el sistema colonial. El apelativo “acosada” posee una carga semántica muy fuerte que nos remite a una *inocencia indígena* y al mismo tiempo a otro personaje colonial: el español abusador. Observamos como aquí predomina lo que Moyano y Casas Gragea denominan “discurso del desencuentro” (Moyano, Casas Gragea, 2003), en el cual se presenta una España despiadada y cruel que abusa de los inocentes nativos.

De acuerdo a su teología y pedagogía, los Jesuitas estuvieron teóricamente más cerca de esta forma de pensar, de ahí que la demonización que estos hicieran del indígena se alejara de la realizada por el cristianismo en el escenario europeo respecto de moros y judíos (los primeros considerados como traidores y los segundos como una versión perversa del cristianismo). En el caso europeo, la identificación del mal con los moros y judíos fue directa, pero como ya explicamos más arriba, en la demonología que desarrolla José Acosta el presupuesto básico es la *inocencia indígena*, con lo cual el origen del mal recae en un Diablo sumamente persuasivo y ambicioso. De este modo, si los indios entregan sus almas al Diablo lo hacen desde su “*torpissima ignorancia de las cosas divinas*”, es por ello que se desempeñan “*ciegamente*”. El “indio” se va demonizando y asociándose a “errores”, “perversión de voluntades”, “embriaguez y luxuria”, haciendo necesaria la acción misionera para re-educar, corregir y salvar. Sin embargo, el discurso jesuita que encontramos en las cartas no es tan llano como esto, tampoco es tan coherente, ni tan estrictamente fiel a la teología.

“Todo el año ocupados en servir al Dios Baco o reviniendo el brebaje que les priva de su juicio o dirigiendo furiosos el que insaciablemente han bebido o si les sobre algún tiempo labrando las flechas con que ofender al enemigo o desfigurándose con tizne horriblemente los rostros que ponen grima a los que los miran.”

Cartas Anuas 1632-34, pág. 52.

En estos dos casos, la demonización del indígena parece distanciarse de la tesis del buen salvaje. En el pasaje “*Todo el año ocupados en servir al Dios Baco*” no podemos dejar de notar la idea de “Dios Baco” (dios griego del vino, el extasis y la locura), en una

evidente traslación de la mitología europea al contexto americano. Es que cuando los españoles desembarcaron no lo hicieron solos, también llegaron a estas tierras Dios y el Diablo, volveremos sobre esto más adelante. El dominio del Diablo y su herramienta más seductora (el vino) sobre estos “indios” parece ser total, dándose un contagio de significados tal que el indio llega a confundirse, o incluso encarnar el mal del Diablo. Pareciese que el “otro” es cada vez menos inocente en este discurso, donde se lo presenta también como guerrero sediento de conflictos, y se corona esta imagen con una lectura sumamente eurocentrista: “*desfigurándose con tizne horriblemente los rostros*”. Vemos cómo, el “indio” se va transformando de manera progresiva en un hombre-bestia de costumbres abomínales. He aquí un segundo mecanismo de construcción del otro, el señalar su anomalía.

La otredad se presenta como una anomalía, sus prácticas parecen deformadas, sus “voluntades pervertidas”, y sus costumbres son “errores”. Tal como lo señala Reguillo, la construcción de una *otredad* anómala, parte de la indisoluble asociación de la normalidad con la *mismidad*. Recordemos que la *mismidad* de los conquistadores no sólo es profundamente cristiana, sino también sumamente intolerante, y es justamente eso lo que no le permite leer la otredad más que desde su propio sistema de clasificación. Tanto la demonización del “indio” como su anomalización, son mecanismos que parten de la experiencia de la alteridad en el contexto europeo.

No podemos dejar de mencionar que el párrafo radicaliza sus apreciaciones negativas acerca de los “indios”, puesto que estos no son “indios amigos” que han aceptado el yugo español y cristiano, sino que se trata justamente de “indios enemigos” que ofrecen resistencia. Este no es un dato menor, ya que nos permite discutir la homogeneidad del discurso jesuita, y mostrar que sus entramados fueron lo suficientemente flexibles para abarcar al menos estas dos formas de ser nativos. Las cuales, dicho sea de paso, son categorías construidas desde un punto de vista occidental homogeneizador de la diversidad; pues sin importar mayores distinciones étnicas todos entran en la categoría “indios”, y se definen en relación al conquistador en dos posibilidades: amigos o enemigos.

“Otra región es la habitada por los indios pampas, según la lengua quichua. Es gente salvaje y bárbara, que no usa ni ropa ni

casa, reemplazando ambas cosas por unos pellejos con los cuales se abrigan en cualquier lugar donde los pilla la noche.” Cartas Anuas 1644, pág. 25

“al distrito de Salta pertenece el valle de los Calchaquies, tan célebre en el mundo por el salvajismo de sus habitantes, tan aferrados en sus suspersticiones antiguas, tan dedicados a sus perpetuas borracheras, y tan apasionados en conservar su independencia, en tal grado, que ni querían sujetarse al yugo del Evangelio, ni a la dominación española, no obstante de todas las tentativas en ambos sentidos.” Cartas Anuas 1646, pág. 32

En ambos casos, encontramos diferenciación étnica pero en función de la ponderación de cualidades negativas de los grupos indígenas. El primer caso ha sido seleccionado para mostrar un tercer mecanismo utilizado en la construcción del “indio”: la mirada desde la carencia. No usan ropa, no tiene casa, y en otros párrafos se nos dice que tampoco tienen estado, ni propiedad; de lo que carecen, en definitiva, es de civilización. La imagen del “indio” salvaje y bárbaro, también alimenta el discurso de la necesidad de su evangelización - en la medida en que civilización es eminentemente cristianización- cómo así su demonización, tanto en la mirada que parte de su inocencia e ignorancia gentil, como de aquella que sostiene su maldad intrínseca.

Durante mucho tiempo el Valle Calchaquí fue una de las fronteras que más preocupó a los conquistadores, puesto que sus habitantes nativos ofrecían una férrea resistencia. Leemos en el pasaje seleccionado, que sus creencias son “*suspersticiones antiguas*”, es decir, nuevamente una lectura desde el horizonte de lo pensable del conquistador, que vincula al indígena a la gentilidad o paganidad de los antiguos pueblos europeos. Lo que interesa resaltar es el lexema “*aferrados*” que podemos leer aquí como un semema que nos indica una resistencia consciente a la dominación colonial “*tan apasionados en conservar su independencia*”. Vemos que la mirada negativa es menos sutil: después de todo no hay tanta inocencia, ya que ellos son los que se aferran. Hay contradicciones en la construcción de la identidad indígena, mientras que los amancebados son caracterizados como buenos e inocentes, siguiéndose de aquí el discurso del encuentro;

al tratarse de indígenas “enemigos” como los calchaquíes brota el discurso del desencuentro. He aquí un desplazamiento desde lo estrictamente teológico, puesto que la realidad de pueblos resistentes pone en jaque al discurso humanista.

Identificamos en el Diablo, un “otro” sumamente importante para comprender la *mismidad* cristiana en general, y jesuita en particular. El Demonio es presentado en las cartas como “padre de la mentira”, “espíritu de inmundicia”, “enemigo”, “el maligno”, en una clara carga negativa asociada al concepto de mal. Sin embargo, la clave para pensar al Diablo más que con la idea de mal, tiene que ver con la idea de desorden.

*“esta gente engañada del demonio que visiblemente se les aparece e induce a mil abominaciones y pecados y también les armo el padre contra sus ardidés” **Cartas anuas 1632-34, pág 56***

“a muchos tiene persuadido el demonio por sí y por medio de algunos ministros suyos que es invención lo que se les predica de la inmortalidad del alma porque suelten con esto la rienda al apetito bestial como lo han hecho muchos, cometiendo robos, homicidios y toda suerte de vicios fiados en este seguro del padre de la mentira que a este modo les tiene persuadidos otros errores tan perniciosos y en descredito de Jesucristo nuestro Redentor por usurparse así el culto y adoración debida a su majestad infinita (...)” **Cartas anuas 1632-34, pág. 31**

La abominación, el apetito bestial, homicidios, errores perniciosos, y vicios; a los cuales podemos agregar amancebamiento, sodomía, borrachera, ceguera, y lujuria, lexemas todos que refieren de forma más o menos directa al “caos”, al desorden. El Diablo parece ser una expresión del caos, pero del caos social. Contrariamente su *alter ego*, Dios, se nos presenta en las fuentes como “majestad infinita”, “redentor”, “Juez Supremo”, o “infinita bondad”. En las cartas anuas encontramos al “supremos juez” castigando a quienes cometieron profanaciones al culto religioso, a los que se apartaron de la norma, en fin, a los que no viven “cristianamente”; lo encontramos re-estableciendo el orden. Vemos a Dios, o

mejor dicho nos lo presentan, como la expresión más perfecta del “orden”. Y es que, desde el “punto de vista” cristiano, Dios es la explicación del orden, su principio y su fin.

La oposición Dios/Diablo y orden/desorden define estructuralmente la metáfora de “la guerra de las almas”, de la cual los jesuitas fueron grandes alimentadores; de hecho, retomando la perspectiva de Lakof y Jhonson podemos decir que esa era la metáfora *en* la que vivían (Lakof y Jhonson, 1991). En las cartas que estudiamos abundan los casos edificantes, se relatan con mucho detalle la vida y obra de los santos y mártires jesuitas de la Provincia.

*“Virtuoso, puro como lo exigen nuestras constituciones, se mostró hijo genuino de la Compañía por su obediencia. De carácter suave, alegre y de admirable voluntad para compartir. Tenía real ingenio para el ejercicio de todas las virtudes; en sus vigiliass no comía sino pan y agua, practicas que conservó durante toda su vida.” **Cartas anuas 1647-49***

La cita es ilustrativa de lo hallado en las cartas, en nuestra lectura hemos relevado referencias a los sacerdotes y hermanos jesuitas como: “hijo de la Compañía”, “soldados de Dios”, “humilde servidores de Dios”, sus “ministros”, sus “trabajadores”, sus “hijos”. Se mencionan entre sus atributos “virtud”, “carácter suave”, “alegre”, “sacrificio”, “caridad”, “honestidad”, “obediencia”, “amabilidad”, “paciencia”, etc. Si bien mucho podemos extender el análisis, por cuestiones de espacio, aquí sólo tomaremos la metáfora de “soldados de Dios” para estudiar uno de los aspectos de la identidad Jesuita.

Tomando la noción semiológica de mito, podemos decir que el término “soldado” es el significante a partir del cual se construye un significado. Siguiendo a Barthes, “*el significante posee un lado lleno que es el sentido y un lado vacío que es la forma, lo que el concepto viene a deformar es la cara llena*” (Barthes, 1980). Cuando decimos soldado nos estamos refiriendo a una institución encargada de la defensa de una entidad política definida. Los ejércitos son una de las instituciones a través de las cuales las formaciones estatales ejercen el monopolio de la violencia. Indudablemente, soldado forma un campo sintagmático con los términos guerra, violencia, armas, muerte, etc. Pero en la época que estudiamos, debemos además tener en cuenta que la noción de soldado estaba atravesada

por la experiencia de las cruzadas, la caballería y la literatura caballeresca, y por la expansión imperial. Este es el lado “lleno” del significante, este es su sentido histórico y social. El significado o forma despoja al significante de su contexto original, desmemoriándolo, vaciándolo “*el concepto aliena al sentido*” (Barthes, 1980). Sin embargo conserva una parte del sentido, aquella a partir de la cual construirá una nueva significación.

Cuando el jesuita se define como soldado, no está diciendo explícitamente que carga armas, asesina enemigos, lucha en campo de batallas, esto es la parte de la cual prescinde el significado; en cambio si se está refiriendo a una guerra; la “guerra por las almas”. Así el significado o concepto del mito es que el jesuita es partícipe de esa lucha por las almas, y aquí conserva el espíritu de cruzadas. Se crea entonces el mito del “soldado de Dios”, donde en un nivel metalingüístico el jesuita se nos presenta no sólo como parte del ejército de Dios, sino como su más fiel y valiente defensor en la tierra.

Esta imagen mítica, en sentido barthesiano, del jesuita está vinculada a la construcción que realiza de las otras ordenes y los otros “blancos”, los españoles. A los primeros los presenta como incapaces, y por lo demás, desinteresados en la conversión del indígena. Ellos son, junto al diablo, los responsables de la pobreza espiritual de los “indios”. A los segundos, los describe consumidos por la ambición y el poder, y ante todo como los principales causantes de la explotación que sufren los indios y su pobreza material. Con estos convenientes retratos de los sujetos del escenario colonial, los Jesuitas resaltan cual luz en medio de la oscuridad. Los ignacianos son los soldados que quiere Dios, asumen la tarea de evangelizar a los “indios”, porque son además los más capaces y más capacitados intelectual y espiritualmente. Los Jesuitas percibirán este mandato como razón de ser, y desde la Obediencia cristiana que como hombres le deben al Señor aceptarán su misión.

Construyendo el espacio...y el cierre

Partimos de la idea de que “*el espacio existe cuando es habitado: es creado mediante el acto de ocupación.*” (Buchanan, 1993: 1) Ahora bien, en mi lectura, ese *habitar* es una acción eminentemente simbólica, que otorga sentido y significado, de modo que un espacio existe como tal cuando es significado por los sujetos.

Retomando la concepción tripartita del universo medieval (celestial, terrenal, infernal), podemos hacer una primera lectura en torno a la representación del espacio. Estos tres mundos nos remiten a imaginarios espaciales basados en una creencia y experiencia de la sobrenaturalidad. El espacio celestial es habitado por Dios y este lo significa, es el orden y la perfección, podríamos decir la imagen ideal a la que la sociedad aspira. El espacio Terrenal esta habitado por los hombres, ser reconoce una lucha de significados, pero para el Medioevo el monopolio de la significación lo poseía la Iglesia Católica, por lo que era su forma de ordenar la realidad la que regía o debía regir en este mundo. El espacio infernal, es habitado por el Diablo, de éste obtiene su sentido maligno, y de antítesis de la sociedad. Es que el infierno como el lugar sin ley, cuna del caos y la promiscuidad, es el imaginario antitético de la sociedad, su negativo. Estos tres espacios se jugaron en la tierra, y de hecho la construcción que los jesuitas realizan de América no se podría comprender sin considerar esta cosmovisión.

En cuanto al espacio tucumano, podemos decir que en principio fue percibido desde Perú como punto estratégico para la consolidación de Potosí, como espacio productor de minerales y la comunicación con el atlántico. Sin embargo, respecto de otras regiones el Tucumán ocupó un lugar marginal lo cual definió o tuvo que ver con que los jesuitas apuntaran a misiones ambulantes y sólo alcanzaran poco intentos serios de instalación definitiva. Pero además, no puede dejar de mencionarse que un de las principales causas del fracaso jesuita en zonas de fronteras fue una fuerte resistencia indígena al sistema colonial.

En este contexto la urbanización fue la estrategia de disciplinamiento del espacio que los conquistadores llevaron adelante. En un trabajo anterior exploré la urbanización como forma específica de significar el espacio vinculada a los modelos españoles, que de hecho intentaban reproducir España en América. En dicha oportunidad se trabajó con actas fundacionales realizando un estudio de los rituales de fundación, las tomas de posesión, el trazado de las ciudades y otras marcas espaciales tales como la nominación y las exploraciones o entradas. A partir de allí, advertimos por una parte, la triple funcionalidad de las ciudades en lo político para asegurar el domino español, en lo económico la extracción del excedente, y en lo religioso la evangelización de los pueblos indígenas. Notamos también, cómo de estos tres grandes roles, solo uno figuraba como primordial en

el nivel discursivo: la evangelización, dado que ésta proporcionaba la justificación a todos los demás (Casimiro Córdoba 2010).

Recuperando la concepción antes expuesta de la Iglesia como saber/poder, podemos sostener que en tanto productora de verdad, ésta configuró a través de la escritura y las prácticas evangelizadoras, un régimen de visibilidad-invisibilidad que no sólo brindó legitimidad a la conquista y colonización, sino que también impregno las formas de pensar y representar el espacio. Es así que, la urbanidad se fue configurando a través de un encadenamiento semántico que incluyó, en principio, racismo-civilización-catolicismo.

En las anuas analizadas, encontramos diferentes formas de habitar el espacio por parte de los jesuitas que tienen que ver con diferentes estrategias de evangelización. Desde la instalación en las ciudades a través de casas y colegios, hasta la ocupación de espacios de frontera con misiones estables que cumplían una función de pueblos-tapones. Desde las participaciones en exploraciones, entradas y avance español sobre el terreno, hasta las misiones ambulantes desarrolladas sobretudo en el Tucumán. Pero cual era, la significación que recorría estas prácticas de espacialización.

*“Parte de estos indios Paypaias estaban divididos y se avian alojado en una cumbre de un zerro tan retirado que nunca avia puesto allí los pies sacerdote ninguno. Con estos empleo muy bien el Padre principal el trabajo y consagró aquella tierra tan bárbara con los inefables misterios de la misa a los quales nunca ellos avian asistido. Este es el fruto que ha cogido de las misiones este Colegio [Colegio de Salta]” **Cartas anuas 1632-34, pág 56***

El “consagrar” la tierra implicaba una sacralización del espacio desde el poder colonial cristiano, de este modo se dotaba de un nuevo sentido político, religioso e identitario a un espacio que, para ellos, era remoto y desconocido. Se impone pues una espacialidad cristianizada que se juega en término de las oposiciones Dios/Diablo, orden/desorden, sacro/profano, y nosotros/otros. En el espacio están interviniendo las construcciones de alteridad estudiadas más arriba, en la definición de lo que denomino “espacio nuestro” como espacio de Dios, es decir, eminentemente cristiano, ordenado, urbanizado y civilizado; por oposición a “espacios otros” en los que reina el Diablo, el

desorden, el pecado, la idolatría, el salvajismo. Planteo que estos espacios, mantuvieron una relación estructural que se puede entender en general desde la tripartición medieval del Universo, y en particular desde la metáfora de la guerra por las almas.

Las categorías de “espacios nuestros” y “espacios otros” resultan operativas para entretejer el *espacio* y la *identidad*, pero lejos de ser una conclusión, en realidad, las considero punto de partida. Esta espacialidad cruzada por la identidad fue uno de los elementos más sólidos a través de los cuales el dominio español se consolidó, dado que por su medio se produjeron y re-produjeron sistemas de clasificación social, formas de ordenar y significar. Mediante las cuales fueron posibles la evangelización, dominación, y disciplinamiento de los cuerpos, las subjetividades y las prácticas sociales.

Bibliografía

BARTHES, Roland

1980 *El mito hoy* en **Mitologías**. Ed. Siglo XXI México

BUCHANAN, Ian

1993 *Extraordinary spaces in ordinary places: De Certeau and the space of postcolonialism* en **SPAN (Journal of the South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language Studies), Postcolonial Fictions**, Edited by Michele Drouart. Number 36

CASIMIRO CORDOBA, Ana Victoria.

2010 *El espacio colonial. La urbanización: hacia la civilización cristianizada*. Inedito, Ponencia presentada en Foro de Estudiantes Latinoamericanos en Antropología y Arqueología (FELAA), Arica, Chile

2011 *Guerra en los umbrales de la muerte*. Ponencia presentada en X Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, San Salvador de Jujuy, Argentina.

DULPEYRON, Guy Rozart

2000 *Identidad y alteridades. El occidente medieval y sus otros*. Descatos, N° 04. Centro de estudios de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, Mexico.

DURKHEIM, Émile.

1912 (2007) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Editorial Akal, 2007.

ECHEVERRY PEREZ, Antonio José

2004 *Mentalidades Teológicas en el Nuevo Mundo*. En: Revista Historia y Espacio No. 22 (Ene-Jun 2004). Cali: Departamento de Historia-Universidad del Valle, p 5-20.

- GIDDENS, Antony
 1993 *Durkheim. Escritos selectos de*. Selección e introducción de Ed. Nueva visión, Buenos Aires.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M.
 1991 *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Editorial Cátedra
- LANDER, Edgardo (Compilador)
 2000 *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO Buenos Aires.
- MANRIQUE, Nelson
 1996 *El racismo colonial*, en **Conquista y orden colonial (Imágenes en un espejoroto: el Perú contemporáneo a través de las ciencias sociales, 2)**. Lima: Casa de estudios del socialismo. SUR – Derramamagisterial.
- MOYANO, Beatriz y CASAS GRAGEA, Angel Maria
 2003 *Los discursos del encuentro y del desencuentro surgidos desde el primer contacto entre Europa y América*. Anduli. Reista andaluza de Ciencias Sociales N° 3
- RUIDREJO, Alejandro.
 2010 Ratio Gubernationis Jesuita. Ponencia presentada en 3° Jornadas de Historia de la Iglesia y la Religiosidad, y 1° Jornadas Internacionales. Universidad Católica de Santiago del Estero. Sede Jujuy.
- SÁNCHEZ, Sebastian.
 2002 Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José Acosta. Revista Complutense de Historia de Aérica. Vol. 8 pág 9 a 34.
- TIRADO, Francisco Javier y MORA, Martín
 2002 *El espacio y el poder Michel Foucault y la crítica de la historia Espiral*, Estudios sobre estado y sociedad vol. IX N°25 Septiembre/diciembre.

Documentos consultados:

Cartas anuas dela Provincia jesuitica del Paraguay 1645-1646 y 1647-1649. Introducción de Dr. Ernesto Maeder. Documentos de Geohistoria Regional N°14 Instituto de Investigaciones Geohistóricas-CONICET. Resistencia, Chaco 2007.

Cartas anuas dela Provincia jesuitica del Paraguay 1644. Introducción de Dr. Ernesto Maeder. Documentos de Geohistoria Regional N°13 Instituto de Investigaciones Geohistóricas-CONICET. Resistencia, Chaco 2007.

Cartas anuas dela Provincia jesuitica del Paraguay 1632-1634. Introducción de Dr. Ernesto Maeder. de la Historia, Buenos Aires, 1990