

Entre la exégesis y la práctica en los inicios de la Compañía de Jesús en el territorio fronterizo de “Paraquaria”.

Martínez, Enzo.

Cita:

Martínez, Enzo (2017). *Entre la exégesis y la práctica en los inicios de la Compañía de Jesús en el territorio fronterizo de “Paraquaria”*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/141>

**XVI JORNADAS INTERSUELAS / Departamento de Historia
Univ. Nacional de Mar del Plata**

Facultad de Humanidades

Departamento de Historia

Mesa: 26. La Compañía de Jesús en la América colonial

Destino: PUBLICAR EN ACTAS

Ponente: Enzo Martínez.

Institución: Facultad de Ciencias Humanas en la Universidad Nacional de la Pampa.
(Estudiante de la carrera de Historia)

Email: martinez.ee93@gmail.com

**Entre la exégesis y la práctica en los inicios de la Compañía de Jesús en el
territorio fronterizo de “Paraquaria”**

Introducción

El trabajo tiene como objetivo lograr comprender las posibilidades, maneras y prácticas de los misioneros de la Compañía de Jesús en el periodo de instalación en la *Paraquaria*. Para acercarnos al objetivo retrocederemos en tiempo al siglo anterior algo que posibilitará examinar los cambios exegéticos que alteraron las formas de concebir al indígena (segunda mitad del siglo XVI). En ese sentido rescatamos un actor de relevancia en la Iglesia romana en América, José de Acosta, el padre provincial de la Compañía en el Perú. Acosta interpretó que todo lo que acercaba al pensamiento y prácticas católicas y el complejo de creencias y prácticas de las etnias nativas era obra de un diablo falsificador y manipulador. De modo que, con el influjo de esta interpretación, se operó un cambio semántico en el término “misión”, dentro del periodo considerado. La apertura de la provincia jesuítica de Paraguay y el nuevo impulso misional de la Compañía en esta zona se relacionó con las nuevas interpretaciones aportadas por el padre Acosta. Pero también, las características geográficas de un territorio fronterizo para el mundo colonial peruano, como lo era *Paraquaria*, determinaron las características de la empresa misional.

Esta investigación buscará ingresar a estos problemas a partir del estudio de la correspondencia entre los primeros misioneros de la zona guaraní y los padres provinciales. En estas misivas aparece la denuncia sobre el profundo aislamiento de los padres misioneros, las extremas dificultades que padecían y la pobre infraestructura que la Orden tenía para llevar a cabo su tarea evangelizadora. Pero también en paralelo se puede advertir la autonomía relativa que disfrutaban los padres en relación al poder laico, al clero secular y a los propios estratos superiores de la Compañía. Estaremos dispuestos entonces a comprender el proceso de adaptación de los jesuitas y su desempeño como actor social que ingresa en un espacio con una dinámica ya consolidada.

Misioneros en la *Paraquaria*, un mundo por explicarse.

Para explicar cómo se formó la nueva provincia jesuítica de Paraguay (anteriormente expresada en latín: *paraquaria*), que se va a caracterizar por llevar adelante el famoso programa reduccional, debemos retroceder al siglo anterior. Los jesuitas llegaron al virreinato de Perú con el virrey Toledo en el 1570 aproximadamente y desarrollaron una serie de novedades en relación a las formas de cristianización, en tanto modificaron las formas de concebir e interpretar a los indígenas. La figura preminente que produjo verdaderas novedades exegéticas en torno a cómo comprender el Nuevo Mundo y sus habitantes fue José de Acosta, el primer padre provincial de la Compañía en Perú. Este escribió *De procuranda indorum salute* (en Lima en 1577), la obra fue editada en Salamanca en 1581¹. *De Procuranda* fue el resultado de su experiencia como Provincial de la Asistencia de Perú, de sus visitas por el territorio andino, su participación en los debates en las Congregaciones provinciales jesuitas y finalmente los intensos y fundamentales debates llevados a cabo por el Tercer Concilio de Lima. De modo que con esta obra, Acosta daba a conocer sus conclusiones sobre cuál era el mejor camino para llevar y resguardar el mensaje cristiano entre los indios americanos.

Uno de los problemas con los que se habían topados los misioneros en el Nuevo Mundo eran las semejanzas de algunas ideas y prácticas entre la religión católica y el complejo de creencias religiosas de las etnias locales. Como ya advertimos

¹ *De promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive procuranda Indorum Salute*. (Madrid: CSIC, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXIII, 1984), (1588).

anticipadamente, el padre Acosta consideró que todas las semejanzas entre catolicismo y religiosidades locales solo eran apariencias, que el “demonio” había generado para aportar confusión². Esta idea, que si bien no fue innovadora, tomó una presencia cada vez mayor en el discurso de los representantes eclesiales en las Indias y en nuestras cuentas, marcó el prisma a través del cual los evangelizadores emprendieron la obra misional.

El momento de asentamiento de la Compañía de Jesús, tanto en el Perú como posteriormente en la Paraguay, corresponde a la segunda mitad del siglo XVI. Así las cosas, esto debería implicar un tipo de administración especial del evangelio e innovaciones en el trabajo religioso con indígenas. Debemos recordar que desde la década de 1560 el mensaje cristiano en América, luego de muchas controversias se tornó más rígido. La exégesis sobre la ascendencia religiosa indígena, luego de una serie de transformaciones comenzó a tomar un rumbo claro. José Estensoro Fuchs afirma que a finales del siglo XVI, con la aparición de los jesuitas se produjo un giro copernicano y cristalizó una explicación que marcó un antes y un después³. Conocer en profundidad estos dictámenes exegéticos podría llevar a los historiadores a crear presupuestos e inferir las formas que adquirió el mensaje cristiano y por correlato, las prácticas utilizadas por la Compañía en el momento de su asentamiento en las Indias.

Los jesuitas enfrentan al “Simio de Dios”

La Compañía de Jesús ingresó a los territorios coloniales hispanos, en especial a Perú en un momento en el cual se estaba redefiniendo el orden colonial. El virrey Toledo tenía el firme propósito de concentrar el poder e introducir novedades en las relaciones entre Corona española y la población indígena, como también entre la Corona y la sociedad colonial. Los debates acerca de la cristianización eran una parte central de este nuevo orden. Toledo y sus reformas buscaban desplazar a los encomenderos del control de la cristianización indígena y de tal manera del registro de esta mano de obra y dar por terminada la que fue llamada “primera etapa de la cristianización”. Una primera etapa que fue llevada a cabo primeramente por los laicos: los encomenderos pero también por el clero regular: dominicos, franciscanos y en

² Para consultar la demonología del Padre Acosta ver: Jorge Cañizares Esguerra. *Católicos y puritanos en la Colonización de América*. (Madrid: Marcial Pons, 2008): 168- 171.

³ Juan Carlos Estensoro Fuchs. *Del paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*, (Lima: IFEA, Pontificia Universidad de Perú, 2003).

menor medida por la orden agustina y mercedaria⁴. Los jesuitas al no haber participado de esta primera etapa tuvieron la libertad de ser críticos y apoyar, en consecuencia, las políticas realizadas por Toledo. Además, podían sostener que la cristianización se había realizado de manera deficiente y ofrecer argumentos teológicos y nuevos métodos para sostener a la *indianidad* dentro de la relación colonial⁵.

Desde el Primer Concilio en 1551 comenzó a ponerse fin a la noción de una religiosidad indígena que estaba cimentada desde sus bases por un mensaje cristiano que no se había esparcido con el descubrimiento sino que América ya lo había conocido y lo había olvidado, porque en los inicios de la era cristiana habría sido expandido por el apóstol Tomás o Bartolomé, el cual había llegado a estas tierras en su peregrinar⁶. Esta idea explicaba las similitudes existentes en algunas prácticas, mitos y ritos entre el catolicismo y las creencias de la religiosidad local. Los jesuitas fueron parte principal de una nueva corriente teológica que se esparció por los colegios europeos y coloniales, que consideraban que la palabra de Dios, hasta el momento, había sido una semilla infértil en las sociedades indígenas o que, en su defecto, generaba un cristianismo no deseado. De acuerdo a estas nuevas disposiciones, los nativos no lograron despegarse en forma

⁴ La primera etapa de la evangelización (alrededor de 1531-1682) estuvo cruzada por el debate entre los modelos de cristianización de los encomenderos y la liderada por el clero regular especializado: dominicos, franciscanos y agustinos; caracterizada por bautismos masivos y con un fuerte tono milenarista y apocalíptico. No se dispone de demasiado material documental sobre la primera cristianización porque la Inquisición se encargó de expurgar los textos polémicos. También se la caracteriza por la queja constante acerca de la escasez de sacerdotes para llevarla adelante. La polémica acerca de los justos títulos y la aparición de la leyenda negra se enmarca también en este período. En 1565 se implantó el sistema de corregimientos, en la cual se introdujo a un funcionario que respondía a la corona al frente de un pueblo de indios. La corona pretendió recuperar protagonismo y de tal modo desplazar a los encomenderos y a las órdenes especializadas por el clero secular, que por el sistema de patronato dependía del virrey de manera más directa. Puede decirse que cuando se lleva adelante el III Concilio en Lima en 1583 se produce una verdadera reorientación de la política de cristianización con la incorporación de la Inquisición, la participación de los miembros de la Compañía de Jesús y el inicio de las campañas de extirpación de idolatría.

⁵ Juan Carlos Estenssoro Fuchs considera que todos las distintas estrategias que se sucedieron entre los siglos XVI, XVII y XVIII no obedecieron a la conciencia de un fracaso en los avances de la cristianización, tampoco a las resistencias indígenas en términos religiosos y culturales, a pesar de lo que puede sugerir alguna lectura superficial que se ha dado a las fuentes de época, versión que en muchos casos es considerada por la bibliografía contemporánea sino porque: *“El término indio tiene una connotación religiosa innegable. La justificación de la conquista y la colonia era su conversión y mantenimiento en la fe. Precisamente por ello la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida. De haber considerado la evangelización como un hecho consumado, hubiese corrido el riesgo de tener que abolir el nombre indio, debiéndolo reemplazar por el de cristiano, y, en consecuencia, poner punto final a la situación colonial”* por lo que el proceso de cristianización y poder colonial fueron dos caras de una misma moneda. Refiriéndose a la definición de *indianidad* en la sociedad colonial encuentra los paralelos con los procesos sociales ocurridos en el continente europeo con los cristianos nuevos. Juan Carlos Estenssoro Fuchs *Op Cit*: 140-142

⁶ *Ídem*: 195-195.

real de los ritos y la cosmovisión prehispánica y esto fue el resultado de la tolerancia laxa que habían ejercido los conquistadores españoles hasta la fecha.⁷ La nueva corriente teologal en América pretendió crear un límite con la base teológica y las formas de evangelización que estaban en funcionamiento, estas formaban parte de ese “todo” que se debía revertir para transformar verdaderamente a los pueblos indígenas en católicos.

En este período, los teólogos cristianos comenzaron el fino trabajo de aportar claridad para definir la idolatría. De esta forma la mayoría de los ritos, creencias o vocablos que en un primer momento fueron considerados aparentes desviaciones del mensaje apostólico inicial, en esta etapa, comenzaron a verse como superficiales coincidencias que no tenían que ver con la obra de Dios. La nueva exégesis de la religiosidad indiana, colocó a esto como la obra del Diablo, el *Simio de Dios*, que astutamente confundía, mediante las artes del engaño, los contenidos idolátricos con los cristianos. Era él “*el responsable de este juego de espejos puestos cara a cara que resulta de la sucesión incesante de adaptaciones, asimilaciones, recreaciones y rechazos*”, por lo que debe clarificarse la oposición rígida cristiano/indio para tener en claro qué es católico y qué es idolatría.⁸

Para acercarnos con mayor precisión a este tema nos es de extrema importancia reconocer la prominente figura del padre José de Acosta en esta tormenta de discusiones. Este destacado jesuita, fue profesor y rector del colegio de Lima y luego Provincial de la Orden en el Perú, fue quien desterró, en y para la práctica, la *exegesis de las similitudes*. En palabras de Estensoro Fuchs, Acosta, sin negar la evangelización primigenia, “*dejó en claro el lugar de la historia en la religiosidad indígena demostrando que ninguno de los puntos de contacto era obra del apóstol*”⁹. Acosta fue claro en su definición: “*Todo, Trinidad, Templos, Sacerdotes, unción sacerdotal,*

⁷ Este momento y esta explicación se corresponde con los principios del fin de la conquista meramente armada, bajo la gestión del Rey Felipe II y el Virrey del Perú, Francisco de Toledo. Este impulsó una conquista evangelizadora a partir de incrementar el número y las funciones de los religiosos y sumar órdenes post-tridentinas con vocación misionera y de mensaje Cristiano unificado. Una de ellas, sin duda la más importante, fue la Compañía de Jesús, cuyos pergaminos ya mostraban misiones dispersas en Oriente y al interior de Europa, supeditadas a los miembros del grupo inicial que acompañó a Ignacio de Loyola. Para una información precisa véase: Maldavski Aliosha. *Vocaciones inciertas. Misión y Misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. (Lima- Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Sevilla. Instituto Francés de Estudios Latinos Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012).

⁸ Juan Carlos Estensoro Fuch. *Op. Cit:* 195.

⁹ Juan Carlos Estensoro Fuch. *Op. Cit:* 199.

*profetas, monasterios de hombres y mujeres, ceremonias, sacrificios, lavatorios matrimonia, confesión, confesores penitencia, comunión, Corpus Christi, fiesta del jubileo, todo lo que tenía correspondencias prehispánicas, era obra del diablo.*¹⁰

La figura excluyente de Acosta en esta explicación es de suma importancia, ya que llegó a ser provincial en el Perú y su llegada a Lima como profesor de Teología le concede la valoración de una voz de importancia en el contexto religioso colonial. Según el biógrafo Martínez Valcárcel *no debe pensarse que el P. Acosta fue enviado como un mero evangelizador de indios, misionero en el sentido usual del término, sino que iba en calidad de lector del colegio de la Compañía y de predicador. Su actividad, por tanto, estaba más dirigida hacia los españoles que hacia los indios, tal y como lo había pensado para él S. Francisco de Borja, general de la Compañía que tomó la decisión de enviar a nuestro biografiado al Nuevo Mundo.*¹¹ Las palabras de Acosta no sufren de inexperiencia ni de una abstracción carente de bases empíricas si recordamos que, antes de llegar a ser Provincial, tuvo tres expediciones en el Perú donde se inmiscuyó con las problemáticas religiosas de indígenas y españoles.

Comprender estas discusiones exegéticas nos sitúa en el universo de ideas religiosas que estaba en funcionamiento efectivo, en el momento de asentamiento y expansión de la Compañía en el Perú. Incluso el padre José de Acosta fue provincial a los inicios del último cuarto del siglo XVI, momento en el cual los jesuitas dieron un vigoroso despegue a las misiones en las periferias de la colonización. Los rumbos que estos adquirieron responden en gran medida a que para un sector de los ordenados de la Compañía, *la misión* debía concentrar sus energías en el piedemonte amazónico con indígenas totalmente alejados de los valores occidentales. Sin dudas, esto tuvo relación directa con la denuncia de ineficacia de los esfuerzos cristianos en el Perú y de esterilidad de la palabra evangelizadora, elaborada por importantes teólogos los que forzaron la transformación de la palabra misión.

Entonces, siguiendo este recorrido podemos ver como a lo largo del siglo XVI, queda claro, como expresa Adriano Prospero, que la Compañía viró desde una estrategia de "*Peregrinatio*" hacia el sedentarismo de reducciones estables que planificaban una

¹⁰Juan Carlos Estenssoro Fuch. *Op. Cit.*: 204

¹¹Simón Valcárcel Martínez, "El Padre José de Acosta", *Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo* 44, N° 2 (1989): 389-428.

transformación efectiva y eficaz de las sociedades¹². Como se observó anteriormente, esta orden post tridentina se enfocó en una acción evangelizadora continua y coherente que respondiese a la dualidad: convertir-conservar la fe. Esta empresa implicaba entonces un sedentarismo, que puso a los jesuitas en conflicto con su concepción primigenia de “Movilidad”. De esta forma, las estrategias pastorales se diversificaron en el último cuarto del siglo XVI y la identidad jesuita en América del sur fue conformándose entre la tensión movilidad-estabilidad, una dualidad que se iba a manifestar a lo largo de toda la empresa misionera¹³.

En este sentido debemos analizar las innovaciones que traen los últimos decenios del siglo XVI a partir de considerar un primer modelo clásico en el cual la “idolatría demoníaca” de los pueblos indígenas se combatía mediante misiones volantes, donde el jesuita partía desde un colegio como Lima, Cuzco, La paz o Potosí hacia los pueblos de indios, donde visaba y corregían las acciones de los curas seculares¹⁴ o hacia el piedemonte amazónico. Pero también se podía “combatir a Satán” mediante el establecimiento de Reducciones estables como en el Paraguay, algo que está marcando la nueva impronta de estos tiempos y las modificaciones que se estaban dando en la tarea evangelizadora. Estos cambios se efectivizaron materialmente en tierras fronterizas, de acuerdo al modelo de colonización española, con pueblos indígenas que no habían sido conquistados, ni siquiera por los Incas, de modo que comenzaron por ser experimentos y acabaron consolidándose a lo largo del siglo XVII¹⁵.

¹² Adriano Prosperì. *El concilio de Trento. Una Introducción histórica*. (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008).

¹³ John O'Malley. *Los primeros Jesuitas*. (Bilbao: El Mensajero, Sal Terrae, 1993); Luce Giard, “Los primeros tiempo de la Compañía de Jesús: del proyecto inicial al ingreso en la enseñanza” en François-Xavier Dumortier, Luce Giard, Jean-Paul Laurent, Antonella Romano, Mark Rotsaert, Nicolás Standaert, *Tradición jesuita. Enseñanza-Espiritualidad. Misión*, (Montevideo: Presses Universitaires de Namur-AUSJAL, Universidad Católica, 2002). Aliosha. Maldavski *Vocaciones inciertas. Misión y Misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVI*. (Lima- Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Sevilla. Instituto Francés de Estudios Latinos Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012).

¹⁴ Pierre Duviols lo llama la “pedagogía de la extirpación”, era un trabajo cotidiano y constante de evangelización realizado por el misionero itinerante o cura, quien debía utilizar el confesionario y los catecismos autorizados para persuadir a los indios sobre sus errores idolátricos. Pierre Duviols. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'Extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. (Lima: IFEA, 1971):144-146.

¹⁵ Sobre el contexto político en el cual se fundó el programa de reducciones y la provincia jesuítica *Paraquaria* se creó independizándose del control de la del Perú se puede consultar Guisepppe Piras. “El P. Diego Torres Bollo. Su programa, su partido y sus repercusiones” en Laura Laurencich Minelli, Paulina Numhauser (ed) *Sublevando el Virreinato: documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, (Quito: Ediciones Abya- Yala, 2007); 125-216. Aliosha. Maldavski *Op. Cit*, Francesca Cantú, “Come ese nuevo mundo está tan lecos destas partes” Strategie e politiche di governo della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607) en Paolo Broggio, et alii, *I Gesuiti ai tempi*

Paraquaria: La “gloriosa empresa”.

Ahora bien, si dedicamos nuestro esfuerzo solo a analizar las transformaciones en las explicaciones teológicas que se dieron en el periodo, puede que el especialista cometa el error de creer que, esto como elemento único, pueda explicar el desempeño y la actuación de los jesuitas en las misiones. La lectura de la correspondencia que producían de forma cotidiana los padres misioneros en estos territorios, nos otorga la posibilidad y la responsabilidad de problematizar la obra efectiva y fáctica de la Compañía de Jesús en el Paraguay. Estos documentos son las fuentes que nos plasman la cotidianeidad de los misioneros con sus dificultades, sus entusiasmos y nos permiten observar los avatares y las estrategias que fueron desarrollando. En este sentido estamos adscribiendo al objetivo de conectar exégesis y prácticas para poder reconocer los conflictos que se gestaron en esta interrelación, así como los desfases que se sucedieron entre los distintos estratos que fragmentan a la Compañía.

A las modificaciones exegéticas de este periodo debemos sumar las modificaciones en las metodologías evangelizadoras que permitan respondernos la pregunta clave: ¿Por qué la Compañía de Jesús fue, quizá, la única Orden capaz de hacerse responsable de la empresa evangelizadora en el Paraguay, un territorio fuera del “limes” de la colonia? Sin embargo, a los fines prácticos de la línea argumental de este trabajo conviene iniciar el análisis con la pregunta a la inversa: ¿Qué características convirtieron a la *Paraquaria* en un espacio especial para la tarea de los jesuitas? Para ser precavidos, en esta búsqueda nos limitaremos solo a reconocer qué características tiene la representación que se creó de la *Paraquaria*.

Como habíamos dejado entrever en líneas anteriores, el Paraguay fue considerado para la geopolítica colonial, un espacio fronterizo, siendo ésta una realidad que coincidía con la configuración del imperio Inca y las características nómadas de las etnias tupi-guaraní que se esparcieron por estas regiones. Esta situación implicaba comprender que el nativo de estas tierras no solo era un “otro” para los colonizadores españoles, sino también para los pueblos que ya estaban bajo la esfera del poder colonial. Incluso quedaba claro que el sistema político social de la América colonial no preveía ni

di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento,(Brescia: Morcelliana, 2007): 119-156. Alexandre Coello de la Rosa. “De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú siglos XVI-XVII)” en *Revistas de Indias*, Vol. LXVIII, núm 243: 37-66.

contemplaba a estos territorios. Esto conduce a pensar que la “misión evangelizadora” aquí requirió rediseñar estrategias y hasta improvisar, pero por sobre todo inyectar una energía humana capaz de cumplir con tal responsabilidad.

En el imaginario de los misioneros, este territorio selvático era el escenario perfecto donde ofrecer la vida en las batallas de Dios. Las fuentes donde cobran voz algunos de los ordenados en aquellos confines remotos nos hablan de las dificultades y las complicaciones que debían enfrentar, no solo por las características naturales del espacio, sino también por falta de recursos destinados. En esta documentación hallamos ciertos pedidos y reclamos que si bien no carecen de ciertos formalismos, dejan entrever la situación de necesidad y precariedad que enfrentaban aquellos jesuitas. Un síntoma de esto, se puede hallar en la carta del provincial del Tucumán (del cual estaba en dependencia la *Paraquaria*) al padre A. Spirelly en el año 1603 finaliza este documento agradeciendo a sus patronos los “*tesoros y dones*” enviados, mientras le recuerda, exigiendo compromiso, de que aquí “*tienen mucho abierto y mucho por trabajar y catequem*” (¿catequizar?)¹⁶.

La *Paraquaria*, como la describe el padre Pedro de Añasco en 1604 era una “*provincia sumamente necesitada*” que requirió de jesuitas con una capacidad de esfuerzo superior. Cuando Diego de Torres Bollo, en 1600, se refiere a ésta como “*tan gloriosa empresa*” es importante observar que el “*riesgo*” con estos “*indios maleducados*” solo pudo ser asumido luego de una experiencia previa de “*grandes desconsuelos*” y “*achagues quebrantadores*”¹⁷. Esto implicó como regla general que, en gran parte de las fuentes, los padres exponen un currículum de grandes sacrificios y labores consagradas que le dan legitimidad para una tarea de este tamaño. En este sentido, los inicios del proceso reduccional en el Paraguay no están identificados con la imagen del reducto de una tierra utópica “la tierra sin mal” que nos describen los cronistas de finales del siglo XVIII, más bien estas descripciones eran atractivas para misioneros que tenían como mayor deseo morir en el martirio, un aspiración que

¹⁶ *Paraq. Historica* 11 Tomo 1 (1600-1695), Carta de Jose Sa(¿?) al Padre Spirelly, 16 de Noviembre de 1603. Folios: 001 en Archivo Romano Societati Iesu ARSI).

¹⁷ *Paraquaria* 11. Correspondencia. Remitente Diego de Torres Bolo, 2 de Diciembre de 1600. Folios: 001v, 002, 002v, 003, 003v. ARSI

aparece expresada en los pedidos de misión que hacen los padres jesuitas a sus superiores y que está muy bien documentado para los siglos XVI y XVII¹⁸.

El mismo padre Pedro de Añasco explica que no repara “*en perder la mía (vida) por servir a la Compa (Compañía)*”¹⁹. Incluso hasta se puede decir que no solo la exposición al martirio en estas tierras dominadas por el diablo fue condición *sine qua non* para obrar, sino que también lo fue dejar la vida efectivamente. Esta aseveración se puede hacer luego de leer que dos años después de aquella expresión de deseo del padre Añasco es confirmada por el padre Juan Romero, que daba noticia de su muerte y agregaba la información de que Añasco estuvo entre veinticinco y treinta días antes de morir sin poder dormir²⁰. Prácticamente convulsionado por la situación, Romero expresaba el horror explicando “*no sé cuando dormía ni como se sustentaba*”.²¹

Si pensamos que durante la mayor parte del siglo XVI los esfuerzos misionales de la Compañía había centrado principalmente en las civilizaciones asiáticas y en recuperar para el catolicismo regiones de Europa, la *Paraquaria* y el correspondiente proceso reduccional fueron por excelencia un territorio donde cumplir con el legado inicial: “*la conversión de infieles a la fe*”²². Por el contrario, el discernimiento del espíritu, que tantos problemas causaron a los jesuitas en Europa (incluido al propio Ignacio) y la práctica de los Ejercicios Espirituales, fueron la gran herramienta docente de evangelización. Los jesuitas que en su carácter de “enviados” estaban abocados a la “consolación de almas” desarrollaron aquí todos los ministerios para los que estaban formados. Así, su actividad misional dependía de la capacidad de persuadir y atraer para su propia voluntad a indígenas, mediante el ofrecimiento de servicios espirituales, pero también culturales, hospitalarios y de defensa²³.

Ante el escenario diabólico que se representó en los ojos de los evangelizadores jesuitas, saber definir con claridad cuál es la obra falsificada del “simio de Dios” fue esencial para comenzar la conversión al cristianismo. Es en este sentido que la

¹⁸ Dominique Deslandres. “Des ouvries formidables à l'enfer. Epistémè et missions jésuites au XVIIe siècle”, en *Melanges de L'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*. T. 111. N° 1 (1999): 251-276. Jorge Cañizares Esguerra, *Católicos y Puritanos en la colonización de América*, (Madrid: Marcial Pons, 2007)

¹⁹ *Paraguay Histórico* 11. Carta de Pedro de Anasco a los superiores, Marzo 28 de 1604, Fol: 004- 004v. ARSI

²⁰ *Paraquaria II*. Correspondencia de Juan Romero, Marzo 22 de 1606. Folios: 013-23v. En ARSI

²¹ *Idem*.

²² Ver John O'Malley. *Los Primeros Jesuitas*. (Bilbao: Ediciones Mensajero, 1993).

²³ *Idem*: 119.

administración de la confesión y la comunión, dos sacramentos que capitalizaron los jesuitas, cobran una relevancia inusitada. El primero estaba destinado principalmente a que se hiciera un control más estricto mediante un discernimiento específico del pecado y sus derivaciones entre sus variados “camuflajes”²⁴. Así, uno de los puntos básicos al que debían atender los jesuitas en su plan de acción básico era clasificar como “falta precisa” cualquier práctica que se considerase supersticiosa por remitirse a un tipo de religiosidad pre colonial, algo que solo podía ser obra del diablo. De esta forma, los misioneros debieron crear una representación del pecado como una alimaña, es decir, un ser viviente del que debía despojarse cualquier buen católico para lograr la pureza del alma y así la salvación²⁵. La confesión auricular no sólo en Europa, sino también en América era un instrumento para garantizar orden y evitar dualidades propias de este mundo, mientras que la implementación de la comunión también administrada por jesuitas fue la forma de recibir a Dios y reafirmar la religiosidad católica posterior al bautismo que impusieron a los indígenas.

Ahora bien, los jesuitas eran expertos en la prédica y el ministerio de la palabra de Dios era uno de los más importantes desde los inicios de la Compañía. De acuerdo a la lógica de este texto, esto se vuelve importante porque las destrezas en enseñar la “*doctrina cristiana*” fueron una de las ventajas que tuvieron los jesuitas para la evangelización de infieles en un territorio con las características que describimos arriba²⁶. Desde el inicio de la Compañía, con la conformación del grupo ignaciano este fue el “*mandato apostólico*” que tenían los jesuitas de transmitir el evangelio y enseñar a identificar el pecado y los vicios del alma²⁷. Para ello, la Compañía clasificaba a los misioneros diferenciando a quienes tenían destreza en la oración de quienes no. De todas formas, la palabra de Dios no solo fue transmitida mediante la oralidad sino también a través de la elaboración de catecismos que se multiplicaban en las imprentas de los colegios y que tenían por objetivo fomentar la lecto-escritura²⁸. Tal es así que en el III Concilio Limense el padre Acosta, siempre preocupado por la evangelización de

²⁴ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Op. Cit.* 212.

²⁵ Ídem : 212

²⁶ Jhon O'Malley, *Op. Cit.*

²⁷ *Idem*:161

²⁸ Para consultar vocabularios y catecismo de la provincia de Paraguay ver: Antonio Ruiz de Montoya: *Tesoro de la lengua guaraní*, (Madrid: Juan Sánchez, 1639); *Idem. Arte Vocabulario de la lengua guaraní*,(Madrid: Imp. Juan Sánchez, 1640); *Idem. Catecismo en lengua guaraní*, (Madrid, Juan Sánchez, 1640).

los “bárbaros indios” fue el encargado de elaborar un catecismo para indígenas y otro para españoles además de haber producido grandes compendios de sermones²⁹.

Hasta aquí hemos repasado las cualidades evangelizadoras que aventajaron a los jesuitas sin que hayamos hablado de la ventaja principal que lograron para el dominio religioso de esta región: las adaptaciones que lograron los misioneros en el escenario político paraguayo a fin de irrumpir y restablecer un equilibrio del que formaran parte entre los demás actores. Claro está que instaurar una empresa evangelizadora de tamaño tal no forjó un espacio sin tensiones ni disputas con los demás actores. Como podemos ver en la obra de Mercedes Avellaneda, el principal enemigo de los jesuitas fueron los encomenderos asunceños a quienes, con el correr del tiempo, les afectó directamente a su economía³⁰. Que los jesuitas no eran improvisados en estas cuestiones lo deja entrever el mismo Anasco quien explica que “*ha ayudado mucho para ganar a esta gente (los indígenas) tener muy ganada a la española de por medio de sermones, platicas y ministerios pios míos para que no impidan (como impedirán mucho si esto nose hiciesse) todo lo que con los indios se hasse*”³¹. Esto es una prueba clara de que los misioneros tenían planes de acción para intervenir en regiones con actores políticos consolidados.

En el caso específico de la *Paraquaria*, como explica Avellaneda, los misioneros se presentaron como representantes del rey y el virrey mediante la adaptación previa a los códigos locales ante los caciques con los que iniciaron una negociación. Mientras las etnias locales se aseguraron la protección de españoles, *bandeirantes* y grupos nativos adversarios, los jesuitas aseguraron la conformación del complejo reduccional en la medida en que contrarrestaron el poder de los vecinos asunceños³². El problema debe ser abordado como un punto de tensión entre una alianza jesuítico-guaraní por un lado y

²⁹ Valcarcel Martinez, *Op. Cit.*

³⁰Para consultar las condiciones en las cuales los jesuitas fundaron su programa reduccional con los guaraníes y sus conflictos con los encomenderos y autoridades locales, la bibliografía es muy extensa, por supuesto las obras escritas por la propia Compañía en especial: Pablo Hernández, *Organización social de las misiones guaraníes de la Compañía de Jesús*, (Barcelona: Gustavo Gili, 1913). También se puede consultar la clásica obra: Magnus Mogner. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Rio de la Plata. La era de los Habsburgo*, (Buenos Aires, Paidós, 1968): 17-78 y la reciente: Mercedes Avellaneda. *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las Revoluciones Comuneras del Paraguay. Siglos XVII y XVIII*, (Asunción: Editorial Tiempo de Historia, 2014): 1-125; Lía Quarleri. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, (Buenos Aires, FCE, 2009). Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas, e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, (Buenos Aires: SB.) 2011).

³¹ *Paraguay* 11, Carta de Pedro de Anasco a los superiores, Marzo 28 de 1604. Folios: 004, 004v. ARSI

³² Mercedes Avellaneda, *Op. Cit.*

los encomenderos por el otro³³. A su vez la alianza, como lo explica Avellaneda, contó con el favor Real lo que significó una desventaja para los encomenderos que recurrieron a las autoridades locales del clero secular en los momentos de estallidos para acabar con las reducciones. Esto deja entrever que el trabajo evangelizador no fue la única labor de la que debieron ocuparse los jesuitas que también estuvieron abocados a disputar el poder a los asunceños mediante litigios judiciales sino también mediante el uso de la fuerza. Esta escalada de conflictividad, incluso llevó a que los misioneros, en los primeros momentos de su instalación, estuvieran obligados por razones defensivas a instrumentar a los guaraníes tutelados en el uso de armas y la técnica militar, para que con el tiempo consolidaran milicias que le garantizaran cierta estabilidad³⁴.

De esta forma nos encontramos con un cuerpo de jesuitas al que debemos considerar ya un actor social capaz de tomar decisiones políticas, que se consolidó a partir de hacerse fuerte ante las tensiones creadas con el resto de los actores, ya sean los criollos, los *bandeirantes* portugueses o las etnias que amenazaron su posición. Esto nos está indicando que el misionero jesuita debía ser lo suficientemente versátil, enérgico y práctico como para adaptarse a las condiciones que se les impusieran. Una actitud de este tipo responde a una de las máximas primordiales que constituyeron a la Compañía desde sus inicios: “la flexibilidad”. Ya en 1550 el padre Alfonso Polanco, poderoso secretario y archivista de los tres primeros Prepósitos Generales de la Compañía de Jesús elaboró una lista de dieciséis cualidades deseables para ser jesuita. La tercera cualidad debía ser la “la flexibilidad”. Polanco insistía que un jesuita debía poseer un el juicio tanto especulativo como en el práctico³⁵. Para este, uno de los principales redactores de los textos normativos de la Compañía, los “duros de cabeza” no eran aptos para la vida de jesuita³⁶.

Si nos detenemos como lo hicimos en páginas anteriores en la correspondencia, la *Paraquaria* era un territorio peligroso por su desprotección y por la cantidad de actores sociales que mantenían focos de tensión constante a lo que se debe sumar la insistencia en la presencia abrumadora del demonio en sus distintas facetas. Sin embargo, la contracara de esta imagen fatalista de la región era la “autonomía” que estas características espaciales les daban a los jesuitas para poder obrar. Es en este sentido

³³ *Ídem.*

³⁴ *Ídem.*

³⁵ Ver Jhon O'Malley: 109.

³⁶ *Ídem*: 109.

que se hace necesario comprender a este cuerpo de misioneros, como eficaces actores en un proceso que luego de muchas convulsiones y movimientos configuró un complejo reduccional. Si bien en parte esto corresponde a su vocación evangelizadora, debemos soslayar la faceta de prácticos constructores que estos jesuitas mostraron para poder entender que, en muchos casos su obra, no estuvo condicionada por las macro explicaciones teológicas que los colegiados contemporáneos estaban elaborando.

Esto funciona como una advertencia para el investigador que podría incurrir en el error de afirmar que las representaciones mentales de un jesuita se desprenden directamente de las abstracciones teológicas que contienen las explicaciones elaboradas en los importantes colegios y por consiguiente que estas son determinantes en sus actos. Es decir que una inferencia determinista de este tipo podría quedar alejada de la realidad en tanto y en cuanto pierda de vista al misionero como individuo que responde a las condiciones del espacio y a la trama social en que se encuentra inserto. Justamente, un espacio de frontera como el que describimos más arriba nos obliga a poner la lupa en un actor individualizado que carga con una formación teológico misional que se enfrenta a las condiciones de la *Paraquaria* y requiere de proceso de un adaptación que es, justamente, lo que se puede ir delineando en la correspondencia.

Si se desconoce este contexto y el especialista solo examina al misionero a la luz de los compromisos con la transformación exegética que sucede en las instituciones educativas y en los debates académicos, se corre el peligro de estar tomando un camino sin salida, que a la luz de los hechos podría llevar a formularnos una pregunta tan absurda como: ¿Fueron los jesuitas quienes empoderaron a los delegados del “simio de Dios” en la tierra al brindarles armamentos y una formación militar? Un planteo así podría dejarnos parados en medio de la nada y hasta sin soluciones lógicas a la vista. Por lo que considero que es saludable el intento de Mercedes Avellaneda de analizar con detenimiento las individualidades y las trayectorias del cuerpo de misioneros en clave política, es decir pensando su interrelación con los demás actores en términos de negociación/tensión. Entender que los jesuitas no necesariamente pueden imponerse por pertenecer al bando colonizador español y que tampoco los indígenas eran únicamente seres diabólicos, a los que prácticamente había que exorcizar por medio de los ministerios, es concederles a estos últimos un poder de negociación y comprender las formas de adaptación que lograron ante el control religioso en las reducciones.

1. FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

Fuentes de Consulta

-*Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1615-1637.* Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Buenos Aires, 1929.

-Paraquaria 4. Paraq. Catal. Trien. 1610-1660. ARSI. (Catálogos públicos que contienen información sobre los nombres, lugar de nacimiento, capacidades, grados, estudios y evaluación de los docentes de los colegios de la Prov. de Paraguay. Está Organizado por año. Listas de nombres de personal de los colegios y alumnos. Catálogos secretos. Suplementos).

-*Paraquaria 8. Paraq. Annuae 1608-1649.* ARSI. *Cartas annuae* de de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucuman. Años 1611-1616.

-Paraquaria 11. *Paraquaria Historica* Tomo 1. ARSI. (Contiene manuscritos con relaciones, memorias, correspondencia, diarios de viaje, necrológicas, documentos impresos, reales cédulas).

-Pedro, Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay.* Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1755.

- Lozano, Pedro, *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay* Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1755.

-Ruiz de Montoya, Antonio, *Conquista Espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay, Uruguay, Paraná y Tape.* España, 1639.

- Ruiz de Montoya, Antonio. *Tesoro de la lengua guaraní,* Madrid: Juan Sánchez. 1639

-----*. Arte Vocabulario de la lengua guaraní.* Madrid: Juan Sánchez, 1640.

-----*Catecismo en lengua guaraní.* Madrid, Juan Sánchez, 1640.

Bibliografía

- Avellaneda, Mercedes. *Guaraníes, Criollos y Jesuitas. Luchas de Poder en las revoluciones comuneras del Paraguay. Siglos XVII y XVIII*. Asunción: Academia Paraguaya de la Historia y Tiempo de Historia, 2014.
- Baravalle, Maria del Rosario, “*Cartas Anuas de la Provincia de Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1604-1637) Una Apología de la Orden*”, *Páginas. Revista digital de la Escuela de Historia*. 4 Vol. 9 (2012): 52-72.
- Cantú, Francesca. “*Come ese nuevo mundo está tan lexos destas partes*” *Strategie e politiche di governo della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607)* en Paolo Broggio, et alii, *I Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento.*, Brescia: Morcelliana, 2007: 119-156.
- Cañizares Esguerra, Jorge, *Católicos y Puritanos en la colonización de América*, Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Coello de la Rosa, Alexandre. “De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú siglos XVI-XVII)” en *Revistas de Indias*, Vol. LXVIII, núm 243: 37-66.
- Chinchilla Perla, Antonella Romano. *Escrituras de la Modernidad. Los jesuitas entre la cultura Retórica y la Cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Deslandres Dominique. “Des ouvries formidables à lénfer. Epistémè et missions jésuites au XVIIe siècle”, en *Melanges de L’Ecole francaise de Rome. Italie et Mediterranée*. T. 111. N° 1 (1999): 251-276.
- Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L’Extirpation de l’idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima: IFEA: 1971.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Pierre A. Fabre, Marie Catherine. *Les Antijésuites. Discours, figures et Lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- Garavaglia, Juan Carlos. *Mercado interno y economía colonial*. . México: Grijalbo, 1983.

- Giard, Luce, “Los primeros tiempo de la Compañía de Jesús: del proyecto inicial al ingreso en la enseñanza” en François- Xavier Dumortier, Luce Giard, Jean–Paul Laurent, Antonella Romano, Mark Rotsaert, Nicolás Standaert, *Tradición jesuita. Enseñanza-Espiritualidad. Misión, Montevideo*: Presses Universitaires de Namur-AUSJAL, Universidad Católica, 2002.
- Hernández, Pablo. *Organización social de las misiones guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona: Gustavo Gili, 1913.
- Justo, María de la Soledad. -“*Que no es todo para todos*”. El deber de escribir en la Compañía de Jesús”. *Revista electrónica: Actas y comunicaciones del instituto de Historia antigua y medieval*, Vol.9, 2013. <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm/#actas>
- Maldavski, Aliosha. *Vocaciones inciertas. Misión y Misioneros en la provincia jesuita del Peru en los siglos XVI y XVII*. Lima-Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Sevilla. Instituto Francés de Estudios Latinos Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012.
- Mogner, Magnus. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Rio de la Plata. La era de los Habsburgo*, Buenos Aires, Paidós, 1968 (1953)
- O'Malley, John W. *Los Primeros Jesuitas*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1993.
- Palomo Federico. “*Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI*”. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos IV* (2005): 57-81.
- Piras, Giussepe. “El P. Diego Torres Bollo. Su programa, su partido y sus repercusiones” en Laura Laurencich Minelli, Paulina Numhauser (ed) *Sublevando el Virreinato: documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Ediciones Abya- Yala, 2007.
- Prosperi, Adriano. *El concilio de Trento. Una Introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008.

-Quarleri, Lía. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, Buenos Aires: FCE, 2009

-Valcarcel Martínez, Simón. «El Padre Jose de Acosta.» *Thesaurus* Tomo XLIV, n° 2 (1989): 389-428.

-Wilde, Guillermo (ed), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, indígenas, e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires: SB, 2011.