

Introducción

En el último tercio del siglo xvi, en la década de 1560, la monarquía española emprendería el envío de jesuitas a las «Indias del rey Felipe», más precisamente a Florida (1566), al Perú (1568) y a Nueva España (1570). Pocos años después de la clausura del Concilio de Trento, en cuyo trabajo de definición de la ortodoxia católica participaron los miembros de la Orden de Ignacio de Loyola, el rey Felipe ii se presentaba en Europa como el campeón del catolicismo. Frente a la penetración del imperio otomano en el mar Mediterráneo; contra la rebelión de los moriscos en el mismo territorio de la Corona; frente al éxito de las iglesias reformadas de los Países Bajos, eran muchos los terrenos en los que la lucha por la hegemonía política española se mezclaba con la defensa de la unidad de la fe católica. Para financiar sus empresas militares España necesitaba las riquezas de las Indias y la monarquía pretendía tomar definitivamente el control del proyecto colonial en sus dominios americanos. En el Perú, después de las incertidumbres y de los desórdenes de las guerras civiles, luego de las vacilaciones de la «primera evangelización»,¹ y en un contexto de resistencia de los últimos incas de Vilcabamba, la llegada de los jesuitas coincidió con el envío del virrey don Francisco de Toledo, el principal artífice de la reafirmación de la soberanía de la Corona.² Uno de los objetivos de la Compañía de Jesús era participar en la unificación de la doctrina cristiana y la introducción del catolicismo tridentino en el Perú colonial.³

En este contexto nuestro propósito no es analizar detalladamente esta acción desde un punto de vista doctrinal, sino considerar cómo los jesuitas concibieron su participación en la evangelización de los indios del virrei-

1 El historiador Robert Ricard (1933) emplea los términos «evangelización primitiva» para designar los primeros pasos de las órdenes mendicantes en Nueva España. Propone la llegada de los jesuitas en 1570 como el momento de clausura de esta primera etapa.

2 Levillier, 1935; Merluzzi, 2003.

3 Estenssoro Fuchs, 2003.

nato peruano, tomando en cuenta su definición como cuerpo e institución. Se trata de plantear la naturaleza misionera de la provincia jesuita del Perú, considerando la definición de la misión o de las misiones; la distancia entre la misión teórica, definida en los textos prescriptivos de la Orden; y la misión sobre el terreno, tal como los jesuitas mismos la describen en el Perú. Tal opción invita a pensar que la misión no era necesariamente una evidencia para los jesuitas en América y plantea la posibilidad de tensiones entre los actores de la Orden acerca de su vocación misionera.

Esta manera de concebir la historia de una institución religiosa como la Compañía de Jesús persigue varios objetivos y se nutre de un conjunto de opciones historiográficas.

En primer lugar, se trata de romper con una historiografía de conservación de una memoria interna de la Orden, cuyo objetivo fue contrarrestar los efectos de la Leyenda Negra, justificando el papel de España en América durante la época colonial. Esta historiografía es la que protagonizan los principales grandes historiadores jesuitas de finales del siglo XIX y del siglo XX, como Francisco Enrich (1891) para Chile, Francisco Javier Alegre para México (1841-1842), o Antonio Astraín para España (1902-1925) y sus dependencias coloniales. En la década de 1930 y hasta más allá de la de 1950, historiadores jesuitas como León Lopetegui (1942) y Francisco Mateos, Rubén Vargas Ugarte o Antonio Serafim Leite le dan un nuevo dinamismo a la historia de su Orden en América. La preocupación por el apostolado de España se manifiesta en la revista *Missionalia Hispanica*, creada por Francisco Mateos en Madrid en 1944. La valoración apologética del papel de la Iglesia en la evangelización del Perú se prolonga en historiadores como Fernando de Armas Medina (1953), Antonio Egaña y Pedro Borges Morán. El mayor interés de estos historiadores radica en su uso infatigable del documento original y la gran atención que dedicaron a la publicación de fuentes, como la edición en 1944 por Francisco Mateos de la *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*.⁴ Contribuyen sin embargo a una empresa de glorificación de la Compañía de Jesús y de España en América y de valoración de la historia de las naciones americanas independientes, a través de historias nacionales de la Orden, para

4 Mateos (1944). La tradición jesuita de edición de fuentes consta también en la inmensa colección de la Monumenta Historica Societatis Iesu, publicada por el Institutum Historicum Societatis Iesu (en adelante IHSI), en Roma, a la cual pertenecen las ediciones de la Monumenta Peruana, Mexicana, Brasiliana, Indica, etc.

hacer creer en la autonomía y la coherencia de su historia.⁵ El recurso a los métodos de una historia erudita fundada en los documentos cumple con el objetivo de establecer los hechos. La autenticidad del documento se transforma en una garantía de la verdad; por lo tanto basta con publicarlo o con citarlo casi entero, como se puede observar en la obra de Rubén Vargas Ugarte. El estatuto y la función del documento en la institución no son casi nunca interrogados, menos aún la variación posible en el tiempo de su significación para la Orden misma. Se transmite consecuentemente una imagen de la Compañía de Jesús donde escasea paradójicamente la obra del tiempo, fijando la institución en una duración sin espesor, como si bastara decir «los jesuitas» para entender quienes son, o «la misión» para alcanzar todos los sentidos de la palabra, sin necesidad de definirla.

En segundo lugar, se trata también de recoger la herencia de una historiografía de la evangelización del Perú que se ha renovado considerablemente desde los años 1960, en base a la alianza entre la historia y la antropología. Los métodos de evangelización; las prácticas religiosas; las fiestas; los cultos; las cofradías; la cuestión de la idolatría de los indios, son los principales temas de una investigación histórica deseosa de develar los orígenes y la complejidad del catolicismo peruano.⁶ Encontrar elementos propios de las culturas indígenas a través del análisis de la documentación religiosa ha sido uno de los propósitos de la historiografía sobre el Perú, influenciada a la vez por la teología de la liberación y las corrientes neo-indigenistas de los años 1970 y 1980, construyendo lo que Olinda Celestino llama unas «utopías retrospectivas».⁷ El trabajo de Juan Carlos Estenssoro Fuchs rompe con este afán, al proponer una relectura de la cronología de la evangelización y una evaluación atenta de las variaciones del mensaje cristiano en su diálogo con las poblaciones andinas.⁸ Se trata también de considerar la historia del Perú sin cortarla de sus lazos con Europa, donde con el Concilio de Trento se define la ortodoxia católica frente al protestantismo. Estenssoro Fuchs afirma la progresiva integración de los indios del Perú al catolicismo y al mismo tiempo demuestra cómo el discurso de la

5 Laborie, 2003, 18. Sobre la historia de la Compañía de Jesús como objeto de creencia, véase Fabre, Romano, 1999, 255.

6 Xavier Albó, Marie Helmer, Norman Meiklejohn, Henrique Urbano, Gabriela Ramos, son algunos de los autores que se pueden citar al respecto.

7 Celestino, 1998.

8 Estenssoro Fuchs, 2003.

Iglesia se endurece progresivamente, dándole coherencia a episodios como el de la extirpación de idolatrías.

En tercer lugar, si los jesuitas participaron activamente en este proceso, su papel necesita ser considerado simultáneamente a la luz de su inserción en el contexto local y de su diálogo con Europa. Esta doble dimensión permite develar la historia de la Orden Religiosa,⁹ extrayéndola de una historia nacional cuya pertinencia tiene sus límites en el marco del imperio español donde la circulación de los hombres y las conexiones entre continentes fueron entonces la gran novedad, llamada por Serge Gruzinski la «mundialización ibérica».¹⁰ Trabajos recientes sobre las misiones en Brasil o sobre la comparación entre los métodos misionales de los jesuitas en Europa y en América en los siglos XVI y XVII hacen con razón hincapié en este horizonte mundial de la Compañía de Jesús.¹¹

Para lograr dicho develamiento, este libro propone examinar el carácter incierto de la vocación misionera de los jesuitas del Perú a la luz de un estudio atento de sus fuentes administrativas y de gobierno, que son la correspondencia; las *cartas anuas*; las actas de las congregaciones provinciales y los catálogos del personal. Todas estas fuentes atestiguan el proceso de institucionalización de la Orden paralelamente a su crecimiento demográfico, así como la necesidad de mantener la unidad en un contexto de dispersión geográfica. Esto explica el carácter centralizado de su gobierno y el papel fundamental del General que residía en Roma. Las fuentes materializan el lazo entre Roma y las provincias.¹² Por eso es pertinente centrar la atención en una provincia, cuyos límites cambiaron durante el periodo estudiado, manteniéndose como una unidad administrativa de geometría variable desde la llegada de los jesuitas al Perú hasta la década de 1630. Este contexto administrativo supone un examen atento de los objetivos de cada tipo de fuente, que no se puede considerar solamente como un aporte informativo. Así, las *cartas anuas*, que cada provincia enviaba al general para detallar sus actividades, son de antemano un documento de edificación destinado al público europeo para informarle y convencerle de la legitimidad de la acción de los jesuitas en el mundo. Las actas de las

9 Sobre la renovación de la historiografía de las órdenes religiosas y de los jesuitas, Dompnier, 2003; Giard, 1995.

10 Gruzinski, 2004.

11 Castelnau-L'Estoile, 2000; Laborie, 2003; Broggio, 2004.

12 Lamalle, 1981-1982.

congregaciones provinciales son un contrapunto indispensable para analizar las *cartas anuas*. En estas reuniones los jesuitas ancianos, rectores y profesos de cuatro votos de cada provincia debatían sobre los problemas internos, elegían a sus procuradores en Madrid y en Roma, y formulaban preguntas al General. Permiten medir el carácter centralizado del gobierno de la Orden y las dificultades concretas que se planteaban al aplicar los reglamentos y las órdenes venidas desde Europa. Los catálogos del personal no tienen equivalente en las otras órdenes religiosas, por lo menos desde el punto de vista de su organización y de su excelente conservación. Se trata de listas detalladas del personal jesuita de cada provincia, enviadas con regularidad a Roma para evaluar las capacidades y los dones de cada uno, coincidiendo la unificación de la redacción de estos documentos con la llegada de los jesuitas a la América española. Los catálogos sirven para entender cómo se designaba el personal misionero de la provincia; cuántos eran los «obreros de indios»; y cuáles eran las características de este personal. La existencia misma de todos estos documentos lleva en sí un ideal de unidad en la dispersión. Dan cuenta de una política centralizada y de la imagen que la provincia deseaba dar de ella misma en Europa, en función de cómo los superiores locales analizaban las expectativas de las autoridades centrales. Todas estas dimensiones no sólo influenciaban la escritura de los documentos, sino también las acciones de los protagonistas; por ejemplo a la hora de participar en un proceso tan importante en la historia de la evangelización del Perú como fueron las visitas de extirpación de idolatrías en la primera mitad del siglo XVII.

El primer capítulo da cuenta del contexto peruano en el momento de la llegada de los jesuitas y de las formas y expresiones de la definición de su apostolado en el Perú colonial. El segundo capítulo trata sobre las fronteras de la provincia y el *limes* misionero: analiza el contexto de tensión interna que se percibe en las fuentes en el momento de la división de la provincia peruana y de la creación de vice-provincias y provincias independientes de Lima, como la de Paraguay en la década de 1600. Fue un verdadero hito en la historia de la Compañía de Jesús en el Perú. El tercer capítulo analiza la implicación de los jesuitas en las visitas de extirpación de idolatrías en los años 1610 a la luz de su impulso misionero en las décadas anteriores. Tal análisis permite entender cómo, en un momento de decaimiento de las misiones volantes desde Lima, las visitas de extirpación de idolatrías se convirtieron en una verdadera oportunidad para la Compañía de Jesús de

reafirmar su vocación misionera. El análisis de los catálogos del personal es el objeto principal del cuarto capítulo. Se trata de medir el peso del personal misionero en la provincia, las características y la evolución de los hombres de la misión considerados como grupo, desde la fundación de la provincia hasta los años 1630. A través del personal, y de los términos que le designan, se percibe la evolución de la concepción misma de la misión por los jesuitas. Las dificultades que enfrentan para asumir su identidad misionera se ven netamente confirmadas en el quinto capítulo a través de los problemas que planteó el aprendizaje de los idiomas en la provincia. Las graves discusiones que devela la correspondencia demuestran que se trataba de un verdadero revelador de las contradicciones inherentes de las provincias de misión y el punto de resistencia principal a las normas impuestas desde Roma. El sexto y último capítulo subraya las diversas figuras, reales y soñadas, del obrero de indios, basándose en las características biográficas de los misioneros disponibles en los catálogos, de las tensiones analizadas en los primeros capítulos y de la imagen que propone la literatura de edificación.