

LOS INCAS Y LAS MISIONES JESUITAS: IDEOLOGÍA, DISCURSOS, HISTORIA Y POLÍTICA

Blithz Lozada Pereira¹

RESUMEN

El presente texto se ocupa prioritariamente de las misiones jesuitas de la época de la Colonia española y el contexto discursivo en el que se desarrollaron. Compara dos lecturas del pasado descubriendo sus cargas ideológicas y políticas: el discurso rosa que llega a extremos ficcionales al presentar un imperio incaico que nunca existió, y el discurso ultramontano realizado en una utopía incomparable con posiciones a favor del papado y en contra del patronazgo monárquico. El texto evidencia el valor y sentido estratégico, filosófico y político de las misiones; mostrando la necesidad de comprender y valorar que los procesos históricos son complejos, contradictorios, divergentes, ambiguos, agonísticos y multivalentes, como así también son los discursos y las ideologías donde surgen y adonde retornan; también en la actualidad, cuando un jesuita está la cabeza de la Iglesia católica.

¹ Miembro de número de la Academia Boliviana de la Lengua y miembro correspondiente de la Real Academia Española. Docente emérito de la Carrera de Historia y de la Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública de la Universidad Mayor de San Andrés; docente e investigador titular en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha publicado 21 libros y escrito 85 artículos para revistas especializadas incluidos artículos periodísticos en formato físico y electrónico. Licenciado en filosofía con estudios de economía. Tiene maestría en gestión de la investigación científica y tecnológica, y maestría en filosofía y ciencia política. Diplomado en educación superior y ciencias sociales. Obtuvo varios premios y fue miembro del Comité Ejecutivo de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

PALABRAS CLAVE

Historia de los incas // Historia de la conquista y colonia española // Discurso histórico político // Discurso rosa de los incas // Discurso ultramontano de los jesuitas // Misiones jesuitas.

ABSTRACT

This text approaches primarily the Jesuit missions in the time of the Spanish Colony and the discursive context in which they were developed. Compare two perspectives of the past discovering their ideological and political loads: pink speech that reaches fictional ends by presenting an Inca empire that never existed, and ultramontano speech at an unsurpassed utopia, with positions in favor of the papacy and against the monarchical patronage. The text demonstrates the value and strategic, philosophical and political sense of mission. It shows the need to understand and appreciate that historical processes are complex, contradictory, conflicting, ambiguous, agonistic and multivalent, as so are the discourses and ideologies which arise and where they return; also today, when a Jesuit is the head of the Catholic Church.

KEYWORDS

History of the Incas // History of conquest and Spanish colony // Historic-political discourse // Rose speech of the Incas // Jesuit Speech ultramontano // Jesuit missions.

Las lecturas del pasado no son libres ni objetivas, se dirigen por propósitos del presente y se dan según el contenido político que tensiona los mensajes implícitos. Recurrentemente, se trata del corolario de una interpretación con contenido directivo determinado –útil para dirigir la acción de los oyentes contemporáneos– vinculando los sesgos del pasado con las esperanzas del futuro. En nuestro medio intelectual actual, no son extrañas las torsiones históricas que convierten el pasado en un escenario de pugna donde se debaten construcciones teóricas arbitrarias o posiciones más o menos argumentadas con fuentes de distinto valor, según el dictado de posiciones ideológicas preestablecidas. Tuercen el pasado para fines especialmente inmediatos; aunque no es posible esconder del todo los propósitos políticos crípticos de quienes detentan el poder o de quienes aspiran detentarlo. Así, cada época reelabora ideológicamente la

historia para justificar, endulzar o magnificar las acciones de sus principales personajes y de las tendencias políticas hegemónicas prevalecientes, creando sentidos estratégicos que les convenga, aun a costa de las más obvias objeciones que, incluido el sentido común, podría interponerse ante cualquiera de los mensajes prediseñados.

LAS LEYENDAS ROSA EN LA HISTORIA AMERICANA

En la colonización española, expresiones ejemplares de las leyendas rosa, dadas por algunos cronistas sobre el imperio de los incas, por ejemplo, lo presentan como una sociedad perfecta, profundamente sabia y pacífica, y con un sistema político supuestamente, impecable e inmejorable. Por su parte, en el siglo XX, Louis Baudin² inclusive lo califica, curiosamente, de *imperio socialista*; como *socialistas* habrían sido también, las misiones jesuitas, según diversas interpretaciones históricas que expresan variantes de las leyendas rosa florecidas entre quienes hablan del Nuevo Mundo. Pero, a los tonos fantásticos y ficcionales del incario se opone la obra misional jesuita que realizó efectivamente una utopía social onerosa, desplegada en un escenario político y cultural, gracias en gran medida, a su visión teológica de la realidad, a su práctica sacerdotal carismática y a su discurso filosófico ultramontano, con radical contenido doctrinal y paradigmático.

Respecto de los incas, varias versiones románticas, hoy ingenua y ampliamente repetidas, caracterizadas por su ideología sofocante, a veces, sospechosamente carente del mínimo escrúpulo académico; teniendo enfrente evidencias históricas respaldadas, actúan como si no existiesen. Para tales versiones rosa de la historia de los pueblos prehispánicos, carece de sentido hablar de los sacrificios humanos que los incas efectuaban de manera cruenta, ofrendando niños a sus dioses (la *capacocha*). También resulta irrelevante referirse a la destrucción cultural de pueblos íntegros, forzada por el etnocidio que sobrevinía como consecuencia de la migración masiva coaccionada (el *mitimayazgo*); o denunciar la servidumbre a la que estaban forzados hombres y mujeres en beneficio de la nobleza inca como tributo interminable (el *yanaconazgo*); en numerosos casos, ofrendando la vida de vírgenes esclavas puestas a disposición del soberano. Es insignificante para esta perspectiva, mentar la sumisión a un sistema político despótico, dinástico, teocrático e incestuoso, donde la

² Véase *El imperio socialista de los incas*. Trad. José Antonio Arze. Ediciones Rodas. Madrid, 1973.

mayoría de la población era parte de una estructura económica coercitiva que obligaba a ofrendar la fuerza de trabajo construyendo caminos, palacios y ciudades, para un sistema social de incontestable beneficio desigual. En fin, hablar de la explotación en las minas (la *mita*) que el poder había fijado como de exclusiva propiedad del Inca, carece de relevancia e inclusive de realidad, para tales versiones rosa del incario.

En el caso de la historia prehispánica creada con el tono rosa que matiza y pinta los cuadros del pasado; por ejemplo, para la versión sesgada, aparece como excepcional que una clase opresora ubicada en la estrecha cúspide estatal –la nobleza teocrática, los *orejones*– habría estado formada por benevolentes y sabios aristócratas. La versión edulcorada con fines políticos y fondo ideológico claramente definido, muestra como algo absolutamente *original*, que los incas hayan tenido una religión de ofrenda al Sol; y que la mayoría de la población constituida por trabajadores agrícolas, *hatunruna*, yanaconas y artesanos coaccionados, habría sido gobernada por una administración impecable que lograba que los de abajo vieran su trabajo como un honroso servicio perpetuo y merecido a las elites. La leyenda rosa muestra las estadísticas imperiales como extraordinarios logros, la ferocidad y poder del ejército como magníficos, y las ingeniosas formas de comunicación, vertebración y transporte como maravillas únicas.

Es la explícita manifestación del paradigma de *pensamiento utópico* que esboza los trazos de la leyenda rosa con un carácter conservador, retrospectivo e iluso. Pero el caso del imperio incaico no es el único; también se han precipitado relatos con tonos rosa en las narraciones e interpretaciones utópicas de las misiones jesuitas. No obstante, en este caso, los discursos idílicos, paradisiacos y románticos aparecen con mayor verosimilitud en comparación a las exageraciones de los apologetas del incario. En este sentido, es poco creíble que los *orejones* habrían tenido por derecho –gracias a su linaje respaldado por el orden cósmico incluyente de los dioses– la prerrogativa de organizar al pueblo; no es admisible que habrían detentado prerrogativas para gobernar exigiendo tributo, y es muy razonable que hubiesen edulcorando ideológicamente las relaciones de opresión y de dominio político y militar que ejercían.

Es históricamente razonable pensar que en verdad, se trataba de gobiernos opresivos, con los incas y el soberano en la cúspide de la pirámide social, debajo de la que se encontraban en distintos estratos, por ejemplo, los pueblos y señoríos aymara del Collasuyo. Respecto de las misiones

jesuitas, la visión y valoración *a posteriori* que justifica su existencia y realización, no incurre en exageraciones ideológicas. Es razonablemente aceptable pregonar hoy, por ejemplo como lo hace la agencia de noticias del Vaticano, que las misiones jesuitas desplegadas en Chiquitos durante la colonización española, fueron los lugares en los que se daba “vida a las colonias de indígenas convertidos”, es decir, de quienes fueron “antiguamente nómades en su mayor parte”, de manera que “los indígenas; además de los elementos de la fe católica, aprendieran también los principios de la vida social y civil; junto a la música, el arte, la pintura y el tallado”³.

Otras versiones relativamente recientes de la leyenda rosa cristalizadas en la llamada *utopía andina*, versiones esbozadas como radicales, presentan una sociedad homogénea compuesta solo por indios. Sus sustentadores hablan de los explotados, los parias y los subalternos, asignándoles un rol mesiánico: se trata de los constructores del mañana, los dueños de su destino, y los artífices de la historia y el territorio. Es una ideología retrógrada basada en la unidad andina indígena excluyente, que garantizaría el futuro radiante para los indígenas desplegando un gobierno de sabiduría y equidad. Autores como Alberto Flores Galindo explican la historia indígena de movilizaciones y constitución de la identidad de los actores de origen vernáculo⁴, como la plasmación de dicha utopía desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XX.

En definitiva, la leyenda rosa como expresión paradigmática de la interpretación y apropiación del pasado, se forjó en mutua influencia con el pensamiento utópico andina. Desde el siglo XVI, movimientos políticos y culturales con participación indígena proclamaron el retorno a un idealizado mundo prehispánico haciendo de la leyenda rosa una utopía de regresión. Desde Vilcabamba y el *taqui onqoy* hasta las multitudinarias rebeliones campesinas lideradas por los Amaru y los Catari en el siglo XVIII, reivindicaron una utopía onírica y fantástica. En el siglo XIX, hubo inclusive en Perú, la llamada “guerras de castas” en los centros urbanos y, en el siglo XX, fueron frecuentes en varios países, los movimientos campesinos contra la hacienda en defensa de la comunidad y en búsqueda de educación. En varios momentos de la historia, los discursos mesiánicos

³ “Después de 300 años las Misiones Jesuitas de Chiquitos son las únicas conservadas y abiertas al culto en Sudamérica”. Agenzia Fides: Organi di informazione delle Pontificie Opere Missionarie. En <http://www.fides.org>

⁴ Cfr. *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*, Editorial Horizonte. Lima, 1988, pp. 70, 413 ss. También véase mi libro, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Cima producciones. La Paz, 2ª ed. 2008, p. 177.

y utopistas tuvieron una influencia incisiva, presentando como un fin político idealizado, el pasado de un mundo indígena que nunca existió.

EL IMPERIO INCAICO COMPARADO CON LAS MISIONES JESUITAS

En contraste con la versión edulcorada, fantástica y retrógrada de la utopía andina; pese a que, sin duda, subsiste el riesgo de que las misiones jesuitas aparezcan también teñidas con los colores románticos de la leyenda rosa, es pertinente remarcar que varios aspectos idealizados por el discurso utópico, fueron realizados efectivamente en las misiones durante más de ciento cincuenta años en los siglos XVII y XVIII. Así, las reducciones en las que los jesuitas desplegaron su labor evangelizadora entre los indígenas, fueron el resguardo paternal logrado por sacerdotes ibéricos que alcanzaron la utopía de catequizar y civilizar a los indios velando por su libertad y protegiéndolos de los excesos de la encomienda. Desde las primeras fundaciones dadas a fines del siglo XVI hasta el establecimiento regular de las primeras misiones en la primera década del siglo XVII; se constituyó una forma peculiar de Estado dentro de otro Estado, creándose un antecedente único en el territorio colonial bajo el régimen de la Corona Española.

La crítica a la versión rosa de los incas enfatiza -en aras de una saludable prevención ideológica- que no es el discurso conservador y retrógrada de un pasado alterado y fantástico que minimiza los diagramas reales de poder y ensombrece el papel subordinante protagonizado por los incas; el discurso adecuado para el propósito de evaluar las potencialidades de construcción política futura. La crítica a la ideología que magnifica a los indígenas solamente por ser tales, como los héroes mesiánicos o como los artífices de la utopía más onerosa, puntualiza enfáticamente que lo realizado en la historia de la América colonial, fue muy distinto a la visión pueril de un mundo ideal de indios, gobernando solo por indios y románticamente soñado como un orbe perfecto; en tanto que, en oposición a esto, la experiencia histórica efectiva, orienta a focalizar la atención en varios aspectos deseables que se realizaron a cabalidad en las misiones jesuitas. Ante el reduccionismo sesgado y las exageraciones de la leyenda rosa de los incas, aparecen los sacerdotes españoles de una novísima orden, como los personajes de una utopía alcanzada, aunque también como los actores principales de la consumación de un dominio religioso específico que, no obstante, justificaba teológicamente la colonización de América. Se trata de los ideólogos del ultramontanismo desplegado a favor del papado, en contra del patronazgo monárquico; y de quienes realizarían

una *utopía* inmediatamente después de su arribo al Nuevo Mundo, constituyéndola muy pronto, en una realidad patente del reino temporal.

La historia actualmente dispone de suficiente evidencia para cerciorarse de que los incas suprimieron y acomodaron a sus propósitos imperiales, las costumbres de infinidad de pueblos sometidos, les impusieron la religión de culto al Sol, al Inca, a su mujer y a su descendencia. Asimismo, dirigieron a las elites locales, utilizaron las lenguas de las culturas sometidas introduciendo la suya, realizaron exacciones tributarias de por vida, y crearon la ilusión de que lograban la integración social con el trabajo coaccionado. En comparación a estos aspectos; con características similares y según su propia dinámica y contexto, las misiones jesuitas dieron lugar a hechos que si bien son parte de procesos similares, se diferencian por contenidos subjetivos significativamente distintos.

Como los incas, las misiones redujeron a multitud de pueblos dispersos, imponiéndoles una religión y una forma de organización de la vida colectiva que era relativamente ajena. Sin embargo, los sacerdotes españoles –como los incas– fueron hábiles para mantener algunas costumbres. Por ejemplo, preservaron el sistema de cacicazgo, reconociendo los privilegios de la elite gobernante en los pueblos reducidos, y manteniendo la solidaridad tribal en un nuevo contexto que se desplegaría con la justificación de ideología religiosa. Inclusive, concentraban a los caciques en un solo pueblo; advirtiéndose en la organización económica, similitudes respecto del dominio que ejercieron los incas. Los jesuitas buscaban que en las misiones prevaleciera la sociabilidad, el trabajo, la paz, la abundancia, la diversidad y la seguridad económica; promovían valores familiares de vida abnegada, rutinaria y laboriosa, con ocupaciones ennoblecedoras del espíritu, en lucha constante contra la vileza, el rencor, la persecución, la envidia y el odio.

La organización que los jesuitas implementaron en las misiones tuvo aspectos comunes con los pueblos que fundaron franciscanos, capuchinos y otras órdenes en distintas partes de Norte, Centro y Sudamérica; en especial, según lo que el orden jurídico colonial permitía. No obstante, fueron las misiones jesuitas, particularmente las guaraníes, donde los sacerdotes realizaron con plenitud su proyecto utópico⁵. Pese a las problemas culturales que presentaron alrededor de cien mil indígenas concentrados en reducciones, a pesar del medio ambiente que en muchos aspectos

⁵ Cfr. de Óscar Padrón Favre, “Las misiones jesuitas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay”. Revista *Estudios históricos*. N° 3. Diciembre de 2009.

resultaba insano, y pese a las incursiones continuas de los mamelucos paulistas y la hostilidad de los encomenderos; las misiones realizaron un proyecto civilizatorio. Los esfuerzos de los sacerdotes por convertir a los indígenas al cristianismo⁶, no justifican por sí mismos, la aculturación, que ha sido criticada desde distintos puntos de vista por las imposiciones ibéricas que supuso y los cambios que precipitó, sin embargo, gracias a las misiones los indígenas quedaron libres del servicio personal; los diez primeros años posteriores a su conversión, no pagaron tributo; y los excesos y abusos con la justificación de la encomienda no se les aplicó, gracias también a la restricción instruida por el Padre General de la Compañía.

La organización económica de las misiones permitía disponer de suficiente sustento para cada familia que laboraba una parcela de tierra que era de su propiedad; además, las familias trabajaban la tierra de propiedad colectiva, disponiendo de medios de labranza, y de las herramientas y armas para realizar actividades artesanales, la caza y la pesca. La tenencia común de la tierra se denominaba “propiedad de Dios” y tenía una extensión similar a la propiedad privada agregada, trabajándola dos o tres días a la semana. Los productos comunales que se cultivaba fueron el maíz, el trigo, el centeno, el azúcar, el tabaco, la yerba mate y el algodón, además del vino y otros bienes diversos. Por lo demás, las actividades ganaderas ofrecían bienes para la alimentación, el transporte y el vestido, tejiéndose la lana y empleando bueyes para arar los campos. En lo concerniente al comercio, las misiones lo practicaban como trueque con otros pueblos reducidos o con centros urbanos. La actitud paternal de los misioneros se daba, por ejemplo, en que administraban el consumo de los productos agrícolas obtenidos en las tierras de propiedad privada, para garantizar la provisión de los indígenas en épocas de escasez. El producto de las tierras comunes permitía pagar tributo al rey de España, adquirir herramientas e insumos, mantener a las viudas, los huérfanos y los enfermos; además de viabilizar la construcción de templos y talleres.

En el orden político y espiritual, en general, dos sacerdotes jesuitas organizaban tanto la vida indígena terrenal, como se encargaban también de los asuntos espirituales. Toda actividad económica estaba regulada por la liturgia, las oraciones y los cantos, reproduciéndose de manera extendida e intensa, la ideología religiosa. La liturgia tuvo alta efectividad porque se vinculó con la satisfacción de las necesidades básicas, constelándose como el telón de fondo de los logros colectivos inéditos, jamás supuestos

⁶ Véase al respecto, el texto de Xavier Albó, “Jesuitas y culturas indígenas. Perú: 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación”. En *América indígena*. Vol. XXVI, Julio de 1966, pp. 261 ss.

como posibles por ninguno de los habitantes de las comunidades indígenas. Por esto, las fiestas religiosas eran celebradas con particular entusiasmo, con actividades que fortalecían los vínculos comunitarios.

Respecto de los asuntos temporales, un indígena ocupaba el cargo de corregidor. Un cabildo de indígenas, es decir una asamblea con asistencia de los miembros de la misión, lo elegía; los jesuitas expresaban su conformidad y el gobernador español, lo nombraba. A los españoles no les correspondía ningún ejercicio político en la misión, restringiéndose drásticamente las posibilidades de cometer excesos y abusos; inclusive su permanencia en ella se restringía a ser alojados cuando estuviesen de paso. Los sacerdotes tenían a cargo el ejercicio de la justicia, que, por lo general, la aplicaban con azotes, aunque también hubo penas como el encarcelamiento y la expulsión de la misión; cualquier castigo que las autoridades querrían infligir, debía contar con la anuencia de los misioneros. En lo concerniente a los asuntos espirituales, la ocupación principal de los jesuitas fue la instrucción catequética; aunque el conjunto de las tareas de organización social estaba teñido por la presencia y carisma de los vicarios de Cristo, el ejemplo de trabajo y sacrificio, su vida intensa, y la labor benéfica. Son ejemplos de esto, la construcción de casas para viudas y huérfanos, la edificación de escuelas, talleres y depósitos; y diversas actividades de la utopía social.

El ámbito de la cultura material es, posiblemente, el escenario donde destaca más la labor asumida como “civilizatoria” de los indígenas, dada por la voluntad y visión de los sacerdotes jesuitas en las misiones. Las diferencias sociales y educativas que señalaban prerrogativas para los nobles y que los incas respetaron respecto de los pueblos conquistados, los misioneros jesuitas las mantuvieron. Promovieron la simpatía de la clase dirigente; por ejemplo, enseñando la doctrina cristiana a los niños nobles, el español y los conocimientos humanísticos y científicos de la época. Inclusive les instruían en el latín y los contenidos para mantenerse en los cargos de dirigentes. En la misión, también los jesuitas instruyeron a la población en general, con oficios como la metalurgia, la carpintería, la albañilería, el hilado, la sastrería, la zapatería y la cerrajería; asimismo, perfeccionaron la fabricación de instrumentos musicales y de aparatos de precisión tales como telescopios y relojes.

Mejoraron la fabricación de armas para la defensa de las agresiones de los mamelucos paulistas y los encomenderos, difundieron la orfebrería y la artesanía en metales preciosos según el principio de que lo producido no estaba destinado al comercio, debiendo servir exclusivamente para

la misión, en especial, para decorar los templos y formar la conciencia indígena para la *mayor gloria de Dios*. En lo concerniente a las artes, crearon centros especializados donde cultivaron la música, el canto coral, la escultura, el tallado, el dorado, la pintura y la arquitectura; siendo notablemente destacado que fundiesen campanas, construyeran astilleros, y que a principios del siglo XVIII, hubiese en una misión del sur del Río de la Plata, la primera imprenta que llegó a fabricar su propia tinta y la tipografía que requería para efectuar publicaciones en lengua guaraní, especialmente de impresos religiosos, pero también de textos científicos, diccionarios y calendarios. La producción de documentos en idioma nativo con contenido litúrgico, musical y catequético, textos que fueron re-producidos posteriormente de modo parcial por los propios indígenas para preservarlos, es otro baluarte de la cultura material de las misiones⁷.

Cada misión contaba con una biblioteca bien constituida que permitía la reproducción del conocimiento religioso y científico. La elaboración de mapas y el conocimiento del cielo, fueron ocupaciones especiales, habiéndose encontrado en dos misiones, observatorios astronómicos. A varios indígenas se les atribuye la realización de mapas, sea en las misiones o en los centros urbanos. Los sacerdotes jesuitas motivaron y realizaron estudios minuciosos del entorno misional, aplicaron y difundieron sus conocimientos agrícolas, médicos y tecnológicos; y preservaron y adecuaron los saberes nativos. En particular, elaboraron enciclopedias etnográficas, mantuvieron el conocimiento de las lenguas indígenas, valoraron ciertas costumbres y dieron relevancia a la historia oral, salvaguardando contenidos de las culturas indígenas que de otra forma se hubiesen perdido. El patrimonio documental legado a la posteridad por los sacerdotes de la Compañía de Jesús, incluye, en lo que concierne al conocimiento del medio ambiente, la geografía, la fauna y la flora; constituyendo los más valiosos aportes científicos hasta el siglo XVIII⁸.

En otro ámbito de comparación, es difícil aceptar que las familias de cultivadores de los señoríos aymara antes de la llegada de los españoles no tuviesen necesidades económicas y que hayan disfrutado de la posesión

⁷ Cfr. el artículo de Akira Saito, –Las misiones y la administración del documento: El caso de Mojos, siglos XVIII y XIX–. En la compilación de Clara López y Akira Saito, *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*. National Museum of Ethnology, Osaka, 2005, pp. 27-72.

⁸ Véase el texto *La presencia misionera en algunos grupos chaqueños*. –Introducción– de María Cristina Dasso. Colección Archivos del Departamento de Antropología Cultural, VIII-2010. Edición del Centro de Investigaciones de Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. Universidad de Buenos Aires, 2011, p. 10.

de escasos utensilios, trabajando alegremente para perpetuar profundas diferencias respecto del acceso a la riqueza y el poder. Presentar las diferencias concernientes a la modesta vida de los *hatunruna* comparada con los suntuosos vestidos de los *orejones*, que vivían en palacios y ostentaban adornos preciosos; no se puede concebir como una realización colectiva plena, y menos para los sustentadores materiales de dicho sistema. Es inverosímil suponer algún tipo de igualdad entre los incas cuando solo unos pocos –la aristocracia teocrática– gozaba de prerrogativas como disponer de varias mujeres, esclavos y de acceso restrictivo a la educación militar; en contraste con las restricciones que la mayoría debía soportar respecto al acceso a los bienes, los derechos de las personas y las posibilidades de vida.

Tampoco es creíble que semejante orden económico y político haya sido libremente aceptado y disfrutado vivamente por todos de manera plena. En oposición a las ilusiones manifiestas en los discursos rosa, la historia universal ha mostrado recurrentemente que la subsistencia de regímenes teocráticos con poblaciones masivas sometidas a la esclavitud, solo es posible con el ejercicio de la violencia; advirtiéndose como necesarias periódicamente, la crueldad y el terror. En este sentido, el recuento de las diferencias económicas y políticas entre los sacerdotes jesuitas y los indígenas residentes en las misiones en el siglo XVIII, pone en evidencia que fueron distancias nimias e imperceptibles en comparación a las abismales diferencias prevalecientes en el siglo XVI, por una parte, entre el Inca y los *orejones*; y, por otra parte, los *hatunruna* –es decir, los productores efectivos de bienes–. En definitiva, el sustento material de la sociedad inca, se organizaba de modo desigual y absolutamente inequitativo, al considerar quiénes lo producían, para qué lo producían y cómo se distribuía, además, de qué manera promovían directa e indirectamente la forma de vida del déspota teocrático y sus parientes, de los líderes políticos locales, y de los encargados del culto; en comparación a las escasas prerrogativas de la forma de vida que los propios *hatunruna* podían realizar.

En contraste con los discursos rosa de los incas, es verosímil que la ideología religiosa de los sacerdotes jesuitas, profundamente comprometidos con su fe, motivara la construcción de un mundo idealizado sin encubrimientos ni hipérboles ideológicas. Los jesuitas forjaron en América e inclusive a escala global, un ejercicio radical del sacerdocio; en especial, en lo que concierne a las restricciones personales: la austeridad, la penitencia, la castidad, la pobreza y la incondicional obediencia al Papa. Esto último se constituyó en un aspecto sustantivo de su carisma y la base de su valor institucional, político e ideológico –aunque también fue la

excusa para argumentar su expulsión de España y de las colonias en la segunda mitad del siglo XVIII.

Si se reúnen los componentes de la prevalencia de una cultura institucional centrada en la exigencia radical y en las certidumbres poderosas de la subjetividad que hicieron de cada misionero, un *soldado de Cristo*, es comprensible y plenamente verosímil que la forma de vida que promovieron los jesuitas en la misión, haya sido la consecución efectiva de una utopía ardientemente deseada. Si bien hubo relativas desigualdades económicas y políticas en la misión, fueron apenas perceptibles; alcanzándose la plenitud de una cara utopía social, incomparable desde varios puntos de vista, con el relato fantástico de una sociedad inca que nunca existió. En breve, los relatos idílicos referidos a las prerrogativas incas presentadas como pacíficas relaciones de *enseñanza*, paternales motivaciones para trabajar, y el gozo colectivo de una *felicidad* ilimitada en un sistema igualitario sin escasez; carecen de sustentación histórica y verosimilitud; en comparación a esto, las delicias de las misiones jesuitas pueden ser consideradas rasgos alcanzados a cabalidad de manera sistemática, sin que aparecieran malintencionadas hipérboles ideológicas.

Si bien se puede establecer un paralelismo entre el Inca y el rey de España -ambos recibían tributo de los pueblos sometidos, ambos gozaban de justificaciones teocráticas de su posición política y ambos sometieron a los pueblos conquistados asumiendo un orden supremo que supuestamente beneficiaba a los subalternos-, las misiones jesuitas se desmarcan del sentido prevaleciente y general de la colonización española, mostrando a tal experiencia como única, incomparable inclusive respecto de las relaciones políticas que prevalecieron entre los pueblos prehispánicos. En este sentido, la fantasía de la leyenda rosa que muestra al Inca como un demiurgo del orden cósmico, cuyo linaje superior y divino motivaba a que fuese reconocido y amado por los súbditos, no es creíble.

Es optimista no representárselo como un déspota que atemorizaba porque sometía y destruía a pueblos íntegros; es pueril pintárselo, como espera el discursos utópico, como un soberano benevolente garante de la paz; y como un dios para sus súbditos, encargado misericordioso y con gestos de compasión, del trabajo, el comercio y de la circulación de bienes -que, por lo demás, en mayor cantidad y mejor calidad, eran de su propiedad exclusiva.

Las misiones jesuitas, comparadas con la crítica a la leyenda rosa prehispánica, dan lugar, no obstante, a que asalte la duda de si la penetración

española en los pueblos de tierras bajas habría carecido de toda forma de violencia; de si la propiedad colectiva no habría sido la consumación de la más cara utopía del pensamiento político que floreció en la Europa renacentista, y si para el conjunto de los indígenas, gracias a la organización social construida por los organizadores religiosos, el misionero no habría sido un dios que los civilizaba. Así, en los distintos diagramas del poder colonial, sea el prehispánico evidenciado por la acción de los incas sobre infinidad de pueblos sometidos; o sea el diagrama de poder ibérico patente en varias formas de colonización, incluida la variante del diagrama misional jesuita, teóricamente no es difícil precipitarse de bruces en la atractiva leyenda rosa; aunque el relato inca resulta poco verosímil en comparación a la credibilidad que ofrece el proyecto misional de los sacerdotes ignacianos.

Por otra parte, cabe destacarse que las misiones se forjaron en varios aspectos, a contrahío del carácter general de la colonización española. Pese a las imposiciones, en primer lugar, el tributo al Rey de España, las misiones realizaron en varios sentidos, una utopía anticolonial, debiendo destacarse su lugar en el proceso histórico, no solo por las características específicas de su concreción, sino por la ideología que las sustentaba y por las motivaciones subjetivas a las que daba lugar. Asimismo, gracias a las misiones, los indígenas se liberaron relativamente de la encomienda y, absolutamente, de los abusos y excesos que sobre ellos ejercían los encomenderos, teniendo garantizada su subsistencia.

Además, los indígenas, pese al proceso de aculturación evidente, efectuaron, por ejemplo, actividades musicales de alto nivel, dando esplendor a sus procesiones y festividades. Por su parte, los sacerdotes jesuitas realizaron plenamente el propósito de la evangelización que se constituía en el núcleo de la argumentación que daba sentido sustantivo a la propia colonización española, tanto en la teoría política como en la teología del contexto ideológico.

Finalmente, que los jesuitas hayan organizado militarmente a los indígenas en las misiones; en particular, defendiéndose de los mamelucos paulistas y los encomenderos, tiene un sentido político incomparable, por ejemplo, con los propósitos bélicos de los incas que desplegaron tácticas de conquista, sometiendo a los pueblos de los cuatro *suyos* del imperio con variadas formas de ocupación militar. Defender la misión para los indígenas de tierras bajas, al margen de que algunos dioses entre ellos –los misioneros–; también participaban en las acciones militares, no se compara con el despliegue de conquista que los incas efectuaron para

someter a colectividades íntegras, imponiéndoles entre otras cosas, el tributo eterno al soberano del Cusco.

Se trata, en el primer caso, según la teología cristiana, del derecho que asiste a la sociedad a defender sus logros consagrados a la gloria de Dios; en tanto que, en el segundo caso, se refiere apenas una ofensiva militar de conquista. Que en esta guerra de movimientos aparezca el discurso de que los descendientes de los fundadores del imperio del Sol, los hijos de los héroes civilizadores que desde el centro del mundo habrían estado destinados desde siempre a dominar la totalidad del Tahuantinsuyo, es solo una finta ideológica y política.

Vista formalmente, dicha finta es similar a la que despliega el discurso cristiano de evangelización; así, la diferencia sustantiva entre ambos no radica en el contenido de cada uno, estableciendo determinados giros ideológicos y discursivos. La diferencia está en el hecho de que se trata en un caso, de la defensa de una sociedad pacífica a pequeña escala, mientras que, en el segundo, son medios para mejorar las tácticas, instrumentos y estrategias de agresión de una sociedad imperial y dominante a escala continental. Así se da teóricamente la contraposición del objetivo militar de pervivencia de las misiones jesuitas entendidas como totalidades sociales a escala restringida -constituídas en más de 150 años de construcción colectiva-; a diferencia del imperio incaico, donde prevaleció el deseo insano de extender e intensificar el sometimiento a una sociedad teocrática con poder a escala macroscópica, un imperio que se forjó sobre las bases de una visión del mundo forjada durante siglos y que, no obstante, apenas tuvo 80 años de duración, hasta que la llegada de los españoles cortó drásticamente su proceso de expansión.

La crítica a la leyenda rosa no pretende descalificar como absurda la creencia en el Inca y la Coya como descendientes del Sol y de la Luna respectivamente, no es un cuestionamiento para no visualizarlos como herederos de los dioses cosmológicos, dudar de su parentesco con Wiracocha, el Mar o la Tierra; no se trata de una crítica a los contenidos discursivos ni las justificaciones del tributo económico y político remitido al mandamás que muy pocos podían ver, tributo que aparecía simbólicamente como ofrenda para los dioses.

En definitiva, la crítica a la leyenda rosa es el cuestionamiento al discurso que no asume en medida alguna, que el imperio incaico fue una sociedad conquistadora y colonizadora, que no acepta su carácter violento, que no reconoce sus tácticas cruentas de etnocidio, de esclavización y de

cimentación de una sociedad estamental, donde las castas definieron y justificaron una desigualdad e inequidad estructural, según una ficticia naturaleza de las cosas y las personas, y un supuesto orden cósmico. Es la crítica a las interpretaciones históricas, políticas y antropológicas que no reconocen que la ideología generada en torno a los incas es apenas otra visión remozada de un pasado ilusorio; visión que, no obstante, pretende alcanzar fines políticos anclados en el presente, hasta el grado de manipular los hechos y los personajes, y de torcerlos sin el menor escrúpulo académico ni político.

En la historia de la conquista y la colonización española, historia que se da sin gestos románticos, tonos rosa, ni hipérboles fantásticas, aparecen los actores como personajes complejos y contradictorios. No encarnan guiones maniqueos unívocos, ni son la encarnación de metáforas simplistas que enfrentan a los *buenos* contra los *malos*, no se trata de protagonistas que actúan en sinfonías de carácter eufónico en contra de las disfonías en las que aparece la maldad de sus contrincantes. Por ejemplo, Manco Inca fue vergonzosamente para las identidades puristas, un rey títere de Francisco Pizarro, al grado que su coronación contó con el apoyo de los españoles. No obstante, este soberano lideró a varios grupos étnicos asestando golpes efectivos a los españoles; también reinstauró el culto al Sol y defendió a Huáscar, siendo capaz de dirigir el sitio al Cusco por más de un año.

Ahora bien, tal personaje emblemático tardío, símbolo postrero de Vilcabamba, fue traicionado por un súbdito de su misma raza, fue asesinado y su hijo, Sayri Túpac nombrado por él mismo como su sucesor, no honró su memoria. Sayri tuvo una connivencia evidente con los españoles, gestionó una Bula papal que le autorizó desposar a su hermana, y después de él, su sucesor, Tito Cusi, facilitó la presencia de los misioneros en Vilcabamba, permitiendo que lo bautizaran y promoviendo vivamente la evangelización de los indios. Su fin, como en el caso de Manco Inca y de tantos otros líderes nativos, se precipitó por la traición de un curaca al que consideraba su aliado⁹.

De manera similar, en presencia de la religión católica, en la intromisión no siempre consentida a sociedades constituidas y funcionales, en medio

⁹ Véase de Nathan Wachtel "Rebeliones y milenarismo". En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. 1973, pp. 106 ss., 112 ss., 124. Véase también la obra de Alberto Flores Galindo *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte. Lima, 1988, pp. 55 ss., 107-12, 124, 128, 157, 205, 215, 302 ss., 328.

de la aculturación y la transformación de los rasgos culturales de los pueblos de tierras bajas; los misioneros jesuitas también representaron una relativa protección de los indígenas, la promoción de nuevos estilos de vida, la vivencia ampliamente compartida de valores estimables a gran escala, y la anticipación y superación de problemas y situaciones que inevitablemente se precipitarían en el contexto de la colonización española desde mediados del siglo XVI.

Así, los claroscuros de la historia de la conquista y la colonización española, el conjunto de traiciones, paradojas y contradicciones; lecciones y moralejas; ejemplos y contraejemplos; acciones ostentosas y bajezas abyectas; gestos activos de conquista y articulación de actitudes reactivas de defensa o resentimiento; logros inéditos laudables desde varios puntos de vista e imágenes deplorables según apreciaciones de valor universal; aparecen como partes constitutivas de los procesos de sometimiento y rebelión, de los proyectos de construcción, resistencia y deconstrucción social y política, más acá de las simplificaciones maniqueas pueriles, bien o malintencionadas.

EL PATRONAZGO MONÁRQUICO EN LA COLONIZACIÓN DE AMÉRICA

Las pugnas ideológicas en torno al poder de las dos espadas, es decir el conflicto entre el poder temporal y el espiritual, se dieron desde la temprana Edad Media¹⁰. Se trata, en definitiva, de las pugnas políticas que eventualmente revistieron ropaje teológico para oscurecer la prosaica explicación de sus causas. Como reflejo de dichas pugnas, también hubo en el seno de la Iglesia, tanto en Europa como en América¹¹, disputas ideológicas revestidas de escolasticismo que repusieron a la vista, los intereses de poder, posición y riqueza, por una parte; enfrentados con visiones religiosas y políticas: visiones distintas, expresivas de valoraciones y concepciones del mundo entre las que destaca la filosofía jesuita. El desarrollo y práctica de la visión jesuita del mundo dio lugar no solo a la concreción política y social de las misiones, sino a motivar entre los enemigos que surgieron en el proceso ideológico e histórico respectivo, la

¹⁰ Cfr. de Carlos Salinas Araneda, *Relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual en la historia*, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, pp. 28 ss.

¹¹ Al respecto, véase por ejemplo, de José Llaury Bernal, *El poder temporal frente al poder espiritual: Disputas y controversias por la doctrina de indios del Cercado de Lima (1590-1596)*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima, 2012.

expulsión de la orden de España y las colonias. El recuento de tal proceso debe tener en cuenta, la doctrina del patronazgo monárquico¹².

Un ejemplo elocuente de las pugnas ideológicas tempranas en el contexto de la conquista de América es la célebre controversia entre el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda¹³ y el obispo dominico, fray Bartolomé de las Casas; disputa que estableció certidumbres ideológicas fundamentales que dan sentido y justifican la colonización; es decir, la evangelización, exacción y explotación del Nuevo Mundo. Ginés de Sepúlveda pensaba que los indios eran “homúnculos”: semi-animales sin alma ni razón, que vivían comiendo, bebiendo y lujuriando con una existencia viciosa, bulliciosa, vengativa, idólatra y embustera. En oposición, el español conquistador habría sido según él, el verdadero *ser humano*, cristiano de hogar limpio y viejo y de patria santa y justa, valiente para de arriesgar su vida y realizar la misión encargada por la Iglesia y la Corona¹⁴.

Los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda para justificar la guerra contra los indios, basados en la teoría aristotélica de la esclavitud por naturaleza, la erradicación de la idolatría y de la infidelidad; fueron rebatidos por los jesuitas que explicitaron la semejanza de todos los hombres con Dios, la libertad natural e irrestricta del ser humano, y la barbarie como consecuencia de la educación deficiente y las malas costumbres. Nada justificaría la guerra de conquista, tampoco la evangelización por sí misma -dado que la fe es libre y subjetiva-, y era sabido que no hubo injuria alguna de los indios contra los españoles como seres racionales o criaturas de Dios. No obstante, asumiendo que la guerra no debe ocasionar mayores daños que los que pretende remediar, contando con la autorización de la Corona y explicitándose las intenciones de los ejecutores, la guerra de conquista se justificaba para defender a los súbditos inocentes; por ejemplo, de ser víctimas inmoladas a los dioses paganos, aun cuando lo hayan consentido. El abandono forzoso de la idolatría cumpliendo la ley de España, otorgaba legalidad a la guerra, que quedaba autorizada también para realizarla contra quienes impidan pregonar, enseñar, informar y escuchar la Buena Nueva.

¹² Cfr. el texto de Fernando Valle Rondón, “La lógica del Estado y la lógica de la Iglesia”. En Revista *Humanitas*, N° 56, pp. 3 ss.

¹³ Véase de Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949, pp. 312 ss.

¹⁴ Véase lo siguiente: De Hans-Jürgen Prien *La historia del cristianismo en América Latina*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 53 ss. De Josefina Oliva de Coll *La resistencia indígena ante la conquista*. Editorial Siglo XXI. 6ª edición, México, 1986, pp. 195 ss. De José Carlos Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, pp. 110 ss.

Opuesto al discurso de Ginés de Sepúlveda que avalaba el despojo irrestricto e ilimitado en todo sentido, desde la colonia temprana, hubo la retórica de beneficio colectivo esgrimida por los frailes Antonio de Montesinos en Santo Domingo y Bartolomé de las Casas en Chiapas¹⁵. El obispo de Chiapas llegó a profetizar la ruina de España si los conquistadores continuaban la exacción de los indios; argumentó teológicamente por los derechos de América y sustentó que los indios eran seres humanos con razón y alma, habiendo alcanzado libertad y sociabilidad. Los defendió y fue el primer pintor de la leyenda rosa, presentándolos como personas de altas virtudes, superiores a los españoles.

Las Casas denunció la injusticia de la conquista motivada por avaricia de riqueza y por extender el poder monárquico; trasladó labradores españoles al Nuevo Mundo para que “enseñaran” a los indios a cultivar la tierra y vivir “en policía”¹⁶; trató de suprimir la encomienda, intentó una evangelización pacífica y logró leyes que eliminaran la esclavitud de los indios. Cuestionó la Bula papal de 1493 del Pontífice español Alejandro VI, otorgada a los reyes católicos Fernando de Aragón e Isabel, autorizándoles a llevar a cabo la conquista: el obispo argumentó que la Bula no trataba acerca de temas espirituales¹⁷.

Pese a que Bartolomé de las Casas aconsejó a los indios esconder sus riquezas, pese a que creía que frente a los crímenes de la conquista era posible una colonización pacífica y civilizatoria; ni a él ni a otro clérigo español se le ocurrió cuestionar la imposición del cristianismo. Como consecuencia, para todos los sacerdotes incluidos los jesuitas, por ejemplo, la extirpación de idolatrías fue una labor imprescindible de beneficio para los indios, alejándolos de los ritos y las creencias demoníacas que impedían que accedieran a la “verdadera religión”. En el mejor caso, sería necesario “reorientar” a los indios que habrían construido imágenes y contenidos coincidentes con el cristianismo, remarcando aspectos fundamentales como la creación, la redención, el premio y el castigo¹⁸.

¹⁵ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Op. Cit., pp. 27 ss. Acerca de las opiniones políticas de las Casas, véanse las pp. 383 ss.

¹⁶ Francesca Cantu de la Universidad de Roma Tre, dice que vivir en policía significaba “la perfecta forma de gobierno”, es decir lo que correspondía a que “los hombres vivan libremente”. Cfr. “América y la utopía del siglo XVI”. En *Cuadernos de historia moderna: Anejos*. N° 1, 2002, p. 55.

¹⁷ Véase de Lewis Hanke *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Op. Cit., pp. 38 ss. También véase la selección de textos de Bartolomé de las Casas en *Obra indigenista*. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

¹⁸ Cfr. de Enrique Urbano, “Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982, p. 40.

En España, al lado de los dominicos, los jesuitas enunciaron argumentos teológicos que explicitaron con una amplia difusión inclusive en el Nuevo Mundo, la licitud de la ocupación española de las Indias Occidentales, y la realización de las guerras de conquista. En Salamanca destacaron los maestros jesuitas Francisco Suárez, Luis de Molina, José de Acosta y Francisco de Toledo. España ejercería una especie de protectorado dando legalidad a su permanencia en América, justificada porque la Providencia habría dispuesto la implantación y consolidación de la fe en los pueblos conquistados hasta que se autogobernasen. No hacerlo, representaría la negación de un designio de oportunidad, negándose la evangelización y precipitándose una gigantesca regresión a la barbarie. Por lo demás, debido a que ideológicamente la Corona había establecido la prohibición de las guerras de conquista, para la ejecución de la empresa resultaba necesaria la anuencia explícita o tácita de los indígenas como vasallos de la Corona de Castilla.

Los jesuitas en América, inclusive tenían instrucciones de la Compañía de Jesús, de que con prudencia, se abstuvieran de confesar y absolver a los conquistadores. Su influencia fue tal que en 1560, en un Sínodo de Lima, se instruyó a los religiosos de órdenes como los agustinos, dominicos, franciscanos y mercedarios; que para otorgar el sacramento de la absolución a cualquier conquistador o encomendero, si hubiese hecho una guerra injusta a los indios, debía restituirles la totalidad del daño material infligido. La restitución se extendía inclusive a los sucesores y herederos de los indios. Naturalmente, si la guerra estaba teológicamente justificada -por ejemplo, si se hubiese cometido contra caníbales que realizaban sacrificios humanos- no había restitución alguna y procedía la absolución.

Las doctrinas y actitudes de los jesuitas no tardarían en provocar reacciones, especialmente de los encomenderos que se beneficiaban de la colonización española; pero también de la Corona porque indirectamente, se afectaba sus intereses económicos y políticos. La afectación y las tensiones con la Corona se incrementaron, tanto por la implementación de la misión religiosa, como por la realización de proyectos sociales y políticos relativamente autónomos; siendo imperativo que las actitudes de los jesuitas se fortalecieran ideológicamente con doctrinas alternativas al patronazgo monárquico y eclesiástico. Tal discurso se expresó en el ultramontanismo que justificaba el cuarto voto de obediencia al Papa.

Al patronazgo o regalismo -llamado también patronato- se lo concibe como las prerrogativas, privilegios y facultades que se establecen a favor del Estado, como una concesión del Pontífice o como restricciones

de su poder. Si las prerrogativas fuesen delegadas por el Papa a los reyes de alguna monarquía europea, se denomina *patronazgo monárquico*, que incluía el derecho de los reyes de efectuar nombramientos en cargos eclesiásticos católicos. En su desarrollo, el patronazgo monárquico conquistó prerrogativas considerables para los soberanos, al grado de que el Rey de España se constituyó de hecho y por derecho, en la máxima autoridad eclesiástica de su reino, incluidas las colonias de las Indias Occidentales. Si el Estado gozara de total soberanía sobre la Iglesia con control absoluto de los súbditos, el patronazgo se denomina *eclesiástico* -o *regalismo* propiamente dicho.

Aunque los antecedentes más remotos del patronazgo monárquico o *regio* remiten a mediados del siglo XIV¹⁹, las concesiones papales relevantes se dieron a principios del siglo XVI; particularmente, a favor de la monarquía hispánica y de los reyes de Francia y Portugal. No obstante, los privilegios se limitaron a los obispados. En su desarrollo histórico, el patronazgo fue una transacción en los conflictos entre el poder temporal de los reyes y el poder espiritual del Papa, quien después de la desintegración del Sacro Imperio Romano, había adquirido grandes prerrogativas políticas y materiales. El Papa era dueño de ingentes riquezas y comandaba su propio ejército, dilucidaba disputas entre soberanos, sucesores y reinos, garantizaba soluciones a conflictos, y ungía a los reyes asumiendo que el poder procedía de un origen divino. Sin embargo, el desarrollo económico y militar de los reinos, sus alianzas y el afianzamiento de las monarquías, ocasionó tensiones crecientes con el papado. Así, los pontífices fueron obligados a hacer concesiones, entre las que destaca la prerrogativa delegada al Rey de presentar candidatos a obispo, con la condición de que las nuevas tareas misionales de la Iglesia fuesen financiadas por el soberano.

La transacción que efectivizaba el patronazgo monárquico aumentó los recursos de la Iglesia, facilitando el incremento de misioneros, su movilización y distribución; en tanto que mientras se incrementaba el poder monárquico, se relajaba el control de la Santa Sede sobre la disciplina eclesiástica y religiosa. Dado el descubrimiento y conquista de América, el poder económico y político de España -auspiciado por el diezmo que los vasallos pagaban a la Corona, por la creación de nuevas misiones, y por una enorme ampliación de la evangelización-, obligó a que el Papa

19

Cfr. de Jesús Fernando León Zabala, "El real patronato de la Iglesia". Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México, 17 pp.

otorgara oficialmente recién en 1523 el patronazgo a favor de la monarquía hispánica. No obstante, los antecedentes de concesiones previas se remontan a mediados del siglo XV, e inmediatamente después del descubrimiento. A inicios del siglo XVI, el poder real en las colonias españolas y portuguesas se afianzó gracias a las concesiones de atribuciones referidas a la selección y envío de misioneros, la realización efectiva del diezmo, la delimitación de las diócesis, la presentación de los candidatos y el derecho del Rey de vetar obispos o arzobispos.

Aunque el patronazgo monárquico fue otorgado a los reyes católicos, su plenitud se dio hacia 1540 en el reinado de Carlos V, proyectándose hasta el siglo XVIII. Carlos V logró que las peticiones de los obispos a Roma sean canalizadas a través de él; que los prelados diesen cuenta de sus actividades ante el Rey, y que fuera su prerrogativa conceder obispados, arzobispados y otros cargos y beneficios. Además, él autorizaría la construcción de iglesias, catedrales, conventos y hospitales; él elegiría a los misioneros, dispondría la vigilancia del Virreinato sobre los concilios, y decidiría la creación de los conventos y las casas religiosas. También adquirió la prerrogativa de conceder autorizaciones, fijar la hacienda y el número de religiosos, regular la vida conventual y aplicar castigo a los eclesiásticos. El Rey, finalmente, fijó instancias burocráticas de su poder, atribuyéndoles amplias facultades sobre los asuntos eclesiásticos; llegando a imponer cargos jerárquicos con atribuciones paralelas a las que tenían los superiores de las órdenes religiosas.

El patronazgo incluyó también a Felipe II y Felipe III; y, en el siglo XVIII, a la dinastía de los borbones²⁰. Gracias al patronazgo, Felipe II, rey de España y Portugal hasta fines del siglo XVI expandió el poder español como potencia mundial. La versión rosa de su vida lo presenta como un dechado de virtudes, capaz de dirigir un régimen absolutista siendo el arquitecto de la grandeza ibérica moderna, realizada con grandes logros y victorias; habría sido un monarca inteligente, prudente, cultísimo, considerado e inclinado a los libros, la pintura, las obras de arte, las armas y otros bienes y curiosidades culturales. Pero, la leyenda negra lo muestra como taciturno y fanático; un rey oscuro, despótico y criminal; de extremo fanatismo religioso conjugado con acciones imperialistas y genocidas. Por su parte, el cuarto rey de España de la Casa de los Habsburgo,

²⁰ Véase al respecto, el artículo de Horst Pietschmann, "La política reformista española del siglo XVIII y sus orígenes". En *Las reformas borbónicas y el sistema de Intendencias en Nueva España: Un estudio político administrativo*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, pp. 13-57.

Felipe III, en las dos primeras décadas del siglo XVII habría consolidado la organización del imperio español, también gracias al patronazgo monárquico. Logró el máximo poder territorial y el ejercicio de la hegemonía ibérica en relativa paz, floreciendo las obras del *Siglo de Oro* -aunque en su reinado se inició la Guerra de los Treinta Años-. En el siglo XVIII, el patronazgo monárquico pretendió convertirse en patronato universal, esto implicaba la ampliación de los beneficios de los reyes a escala global, argumentándose que el Papa no otorgaba ninguna concesión, sino de que el poder del Estado devenía del derecho de los reyes inherente a su soberanía. Tal fue el contenido del Concordato a mediados de siglo, en el contexto de los conflictos limítrofes entre españoles y portugueses sobre las misiones, y la expulsión de los jesuitas en 1767.

LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y EL ULTRAMONTANISMO

Para comprender de qué manera fue posible que algunos colonizadores ibéricos, particularmente los sacerdotes jesuitas, realizaran un diagrama de poder diferente al que prevaleció durante el dominio hispánico, centrado en la búsqueda de riqueza y poder y sustentado en el patronazgo monárquico; cabe hacer consideraciones de distinto tipo. En primer lugar, es pertinente referir los rasgos subjetivos de los conquistadores españoles. A este respecto, conviene mencionar lo que algunos intelectuales latinoamericanos indican como estereotipos psicológicos y sociológicos. Aparte de los discursos utópicos y las visiones rosa, una interpretación medida sobre el colonizador ibérico, pese a su denodado indigenismo, fue la de José Carlos Mariátegui en Perú en las primeras décadas del siglo XX. Otras consideraciones que permiten comprender el desarrollo de las misiones en el Nuevo Mundo, se refieren a las particularidades de la Compañía de Jesús; su carisma, su misión, y la visión teológica y filosófica que orientó la acción y el discurso de sus miembros²¹.

Según Mariátegui, el conquistador y el colonizador representaron tanto la figura del aventurero como la del súbdito y el cura. Como aventurero, el español habría sido un hombre ávido de oro que enfrentaría cualquier resistencia y los peligros de lo desconocido, se trata del usurpador de riquezas para sí mismo, el saqueador y destructor de culturas y civilizaciones: inescrupuloso violador y explotador de indios a quienes expoliaba

²¹ Cfr. de Agostino Borromeo, "Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas". En *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Congreso Internacional de Historia realizado en Madrid en noviembre de 1991. Publicación a cargo de Q. Aldea, S. I. Madrid, Bilbao y Santander, 1993, pp. 321-34.

hasta la muerte. Pero también, el español del siglo XVI y de los siguientes, como súbdito de su rey, habría sido un arcabucero que defendía la monarquía, un imperialista que adquiría nuevas colonias para la Corona, y el artífice que hizo posible el poder del más grande imperio hasta entonces conocido. Finalmente, como cura, el español habría expresado al evangelizador por excelencia, juramentado para realizar la mayor gloria de Dios, difusor de la verdad sobre la salvación; y cazador de almas para el Reino, cumpliendo la labor sagrada del misionero que difundía el mensaje catequético de la Iglesia²².

Tal perfil psicológico y social, se explica por varias causas entre las que cabe señalar la composición híbrida del contexto de España a fines del siglo XV y que se transpuso a América. Se trata del mestizaje demográfico y cultural de más de un milenio y medio de historia, por el que España fue el crisol de varias culturas y formas de sometimiento, desarrollando una tendencia beligerante dirigida al fortalecimiento de un Estado centralizado y despota. De esta manera, el espíritu de aventura del español se forjó en la experiencia de siete siglos de lucha contra los moros que terminaron expulsados de la península ibérica el mismo año del descubrimiento del Nuevo Mundo.

Por otra parte, el espíritu centrífugo señalado como rasgo filosófico determinante del alma española en el siglo XVI, se configuró como mecanismo de compensación de la autoconciencia acerca del retraso técnico e ideológico de España en comparación al Renacimiento italiano y al humanismo europeo; pese a que en los siglos XVI y XVII se desplegó el llamado *Siglo de oro español*. Es decir, mientras en varias ciudades de Inglaterra y del continente europeo, especialmente de Italia, se desplegaba el humanismo, la creatividad, el arte, la inventiva, el antropocentrismo, la ciencia y vastos contenidos propios de la visión moderna del mundo; en España cundían con rezago los valores medievales, el escolasticismo y una concepción teocéntrica y monárquica centrada en el patronazgo que se regocijaba en el poder monárquico y la Inquisición²³.

Dado el rezago ideológico, la belicosidad medieval y el carácter híbrido de una península multicultural, la historia forjó al colonizador del Nuevo Mundo como un sujeto que se visualizaba a sí mismo intrínsecamente vinculado al catolicismo, la nobleza y el poder económico y político de

²² Véase de José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979, pp. 110 ss.

²³ Cfr. el texto de Hans-Jürgen Prién *La historia del cristianismo en América Latina*. Editorial Sígueme. Salamanca, 1985, pp. 53 ss.

un vasto, pero anquilosado imperio. En oposición al individualismo, la libertad de conciencia y la crítica protestante a la Iglesia, la nacionalidad ibérica del colonizador dependía de su fe: identificaba su ser político y ontológico con el entorno feudal, los designios omnímodos de la monarquía, el mundo de caballería, el poder de la Iglesia, los prejuicios de la aristocracia y las guerras en nombre de Dios. En este contexto, particularmente, los valores de hidalguía, valentía, caballerosidad, radicalidad y sobre todo el honor, influyeron para que en la colonización de América formase su propio perfil, el cura español, misionero servidor de Dios.

Pero ganar almas para la *verdadera* religión no era la única labor que la Providencia habría dispuesto para España en el Nuevo Mundo; también había que extender el poder del Rey, ampliándose exponencialmente el número de sus vasallos. En el ínterin, proveerse de riqueza y poder para sí mismo, era el propósito más expectable para el colonizador de carácter aventurero e imperialista. De esta manera, los españoles expresaron con mayor o menor énfasis, la curiosa simbiosis de tendencias como el espíritu de los curas medievales, misioneros y evangelizadores radicales; unido al perfil de los súbditos del rey: dispuestos a garantizar con su vida la expansión de un imperio que les proveería de honor, posición y poder. Además, junto a estas características se sumaba la de los aventureros motivados por fuerzas extáticas, fuerzas forjadas en siglos de lucha que los convirtieron en buscones de riqueza, convencidos de que allende el mundo de la sofística, la escolástica, la nobleza y el retraso nacional, conquistarían el oro codiciado y las prerrogativas anheladas de una sociedad estamental reproducida en América. Gracias a su carácter arrogante, rapaz, turbulento, cruel e imprudente, los aventureros estuvieron dispuestos a enfrentar enfermedades desconocidas, medios hostiles, resistencia y peligros, que sólo podrían allanarse si prevalecía una motivación subjetiva auténtica e intensa.

La misma intensidad se daba en el cura misionero, asumido a sí mismo como protagonista de una labor mesiánica que no requería justificación alguna aparte de su propia fe y de su espíritu de vasallo o soldado de Cristo. Reuniéndose semejantes rasgos en el colonizador ibérico, se constató el perfil complejo, contradictorio e híbrido de un aventurero burocrático, un personaje formalista, papelista y maquinal; un hedonista que expresaría pretensiones de hidalguía o superioridad adquirida; al tiempo que se atribuía la sagrada misión de conquistar para el Reino de Dios, un mundo de almas paganas e idólatras.

Al margen de las disputas de las Casas y Sepúlveda en torno a la conquista, la colonización adquirió el carácter de una empresa sagrada, noble y

lucrativa; constituyendo a la encomienda, en el mejor mecanismo operativo para realizarla. Gracias a la encomienda se justificaba con el argumento de la evangelización indefinida, la coacción del trabajo de los indios y la apropiación de su producto, haciéndola parecer una tarea noble que contaba con la aquiescencia de Dios, y que representaba la realización del bien común. De forma palmaria, no tenía sentido realizar denuncia alguna sobre los excesos de la explotación ibérica, en tanto que cualquier organización lucrativa y políticamente provechosa para realizar la “misión” que los españoles cumplían, sería siempre bienvenida. Ante tal cuadro, que la orden religiosa de los sacerdotes ignacianos sobrecargue ciertos contenidos de su propio carácter, y despliegue el discurso del ultramontanismo, que haya creado sus *propias* misiones jesuitas, constituyó, sin duda, un incordio en el proceso de exacción anquilosada que la sociedad colonial tendía a estabilizar; incordio que pronto se extirparía.

Desde su fundación y aprobación en 1540, la Compañía de Jesús dio a la Iglesia misioneros extraordinarios, con una rigurosa formación y una férrea disciplina, conciliando aspectos cruciales aparentemente contradictorios. La orden religiosa, proclamó una incondicional obediencia eclesiástica, aunque también estimuló una profunda formación en distintos ámbitos del conocimiento, dando lugar a críticas y posibles gestos de insubordinación y resistencia teórica y teológica; incentivó una formación centrada en la valoración de los talentos individuales, aunque también motivó la solidaridad, el compromiso con la colectividad, la vida en comunidad y el servicio a los demás; exigió un conocimiento teológico en permanente desarrollo y profundización, pero también promovía la ciencia basada en la observación, viajes infatigables, exploraciones continuas, descripciones geográficas exhaustivas y un denuedo insaciable por alcanzar la verdad sobre el mundo. En cuanto su principal labor constituía la evangelización de los indígenas paganos e idólatras de América, tanto también fue su prioridad, estudiar e inclusive preservar ciertas características culturales, históricas y sociales de los pueblos que catequizaban; en este sentido, los jesuitas procuraron la imbricación perfecta de dos mundos como la estrategia evangelizadora más auspiciosa.

El espíritu extático y castrense del español del siglo XVI se plasmó en los sacerdotes jesuitas que se asumieron a sí mismos como soldados de Cristo, capaces de las mayores hazañas en la conquista de nuevas almas, despectivos de sus propias necesidades, ejemplos de coraje, determinación, fe y cumplimiento de sus principios espirituales fundamentales. Extendieron entre los miembros de la orden religiosa, contenidos de por vida, con la más profunda motivación religiosa en el plano de la subjetividad

y la identidad existencial: identidad marcada por la bravura absoluta de evangelizar a los pueblos paganos de Asia, África y América en aras de un orden espiritual más allá de la historia humana, en aras de la propia salvación, cumpliendo las más profundas tareas para la mayor gloria de Dios. En lo concerniente a las misiones sudamericanas, particularmente las provincias de Brasil, Perú y del Río de la Plata, aparecieron legiones de jesuitas españoles; entre quienes también destacaron sacerdotes de procedencia portuguesa, alemana, italiana, belga, francesa e inglesa, además de los curas píos que nacieron en América.

Con el término *ultramontanismo* que etimológicamente significa “más allá de las montañas”, se designa la posición ideológica del siglo XVI y siguientes, con contenido teológico que fue defendida por los jesuitas en contra del patronazgo monárquico. El ultramontanismo asume la independencia de la Iglesia respecto del Estado, proclama la libertad del individuo; y, siguiendo las explicitaciones teológicas de santo Tomás de Aquino, aboga por el derecho de resistencia al régimen político, la legitimidad de dar muerte al tirano, la oposición militante en contra de las leyes injustas, e inclusive la soberanía del pueblo. Respecto de la insubordinación del creyente al orden jurídico civil, se mantuvo en la doctrina de la Iglesia como medio para socavar el poder temporal inclusive hasta principios del siglo XIX.

El ultramontanismo relievra la posición de la Iglesia por encima de la religión; asume que la encarnación plena de la Iglesia se da en la figura del Pontífice, quien tendría jurisdicción tanto sobre el reino espiritual como sobre el reino temporal; aun por encima de príncipes y pueblos. El Papa, además, tendría la prerrogativa de emplear su poder material para ejercer imposición sobre la convicción religiosa de la grey, reduciendo a la sumisión a los herejes y a quienes pretendieran el ejercicio de cualquier forma contestataria, al grado de prescindir de su propia conciencia debido a la legitimidad que le ofrecería ser vicario de Cristo. En el desarrollo histórico del ultramontanismo, los sacerdotes jesuitas casi inmediatamente después de la fundación de la orden en 1534, fueron los principales sustentadores de dicha doctrina; lo que se acentuó con el voto específico de su carisma referido a la absoluta subordinación y obediencia al Papa. Por lo demás, en el contexto de la colonización española, que los jesuitas hayan relievado el poder del Pontífice, se constituiría en el sustrato teológico-político que generaría, paradójicamente, tanto el esplendor de las misiones como una de las causas que dio lugar a la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

La formación del término “ultramontanismo” tiene su más lejano origen en la Edad Media: se lo utilizaba para referirse a los estudiantes alemanes que se formaban en las sedes italianas procedentes de “más allá de las montañas”. Desde su inicio, el concepto adquirió un sentido sospechosamente contrario a los lugares comunes que la administración política asumía como pautas ideológicas; designaba la tendencia de cualquier facción que cuestionara peligrosamente los contenidos teológicos en boga, que hiciera gala de una posición probabilística incontrolable, y que expresara una tendencia nominalista que disgustaba al autoritarismo dogmático, entre otras razones, porque daba lugar a que se precipitaran indeseables pugnas no sólo retóricas, sino políticas.

A mediados del siglo XVI, en el Concilio de Trento dedicado a enfrentar la reforma protestante, el ultramontanismo jesuita alcanzó importantes resultados, resguardando las pretensiones papales mediante “la plenitud de la autoridad apostólica” y logrando la transformación del cristianismo, de modo que el Papa quedó designado como vice-regente de Dios y de Cristo en la Tierra. Se estableció el poder supremo del Pontífice sobre los reinos y pueblos, inmune a toda crítica por ser infalible en sus asertos, e intocable ante cualquier juicio, con la atribución de dispensación jurídica para despojar de sus investiduras a soberanos, príncipes y emperadores si incurriesen en herejía; pudiendo ulteriormente dirigir la pérdida de posiciones, honores e ingresos. Asimismo, en el Concilio de Trento, la Compañía de Jesús consolidó la vieja idea formulada a inicios del siglo XIV, referida a la sujeción irrestricta al Pontífice de toda criatura del mundo; lo que, en el caso de los hombres, implicaba la subordinación política e incondicional al Papa al extremo de que la trasgresión pondría en cuestionamiento la salvación de las almas rebeldes. Al establecer la supremacía absoluta del Papa, el ultramontanismo representó un nuevo enfrentamiento doctrinal que tensionó la Iglesia y que adquirió pleno antagonismo durante el cisma de la Iglesia, momento histórico que dio origen al protestantismo. Respecto del proceso eclesiástico católico, el Concilio Vaticano II, cuatro siglos después, explicitó la conveniencia de tratar los asuntos temporales vinculados con los espirituales, aunque sin el poder inmediato del Pontífice.

LAS MISIONES Y LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS

En 1588, los jesuitas comenzaron a desarrollar las misiones itinerantes en el Paraguay con actividades de catecismo, canto y procesiones en guaraní. Previamente, en Brasil, habían ensayado el concepto de “aldea-misión”. Dos décadas después, a inicios del siglo XVII, se fundaron las principales

misiones ignacianas como reducciones, entre las que cabe destacar a Paraná y Guayrá²⁴. En la primera, los nativos la asumieron como sagrada por la presencia de la cruz, comprometiéndose a resguardarla; posteriormente, desarrollaría sus actividades como una reducción plena. En Guayrá, los sacerdotes tuvieron que enfrentar un obstáculo constante: los bandeirantes que vendían a los indios como esclavos, habiendo engañado con falsas promesas o secuestrado a más de doscientos mil indígenas. Por lo demás, otras misiones fracasaron, tal es el caso de Guaycurú, donde fue vano el intento de los jesuitas de convertir en sedentarios a los indígenas nómadas. No obstante, la organización que la Compañía proveía a los indios de tierras bajas se extendería por más de un siglo y medio, alcanzando notables resultados en lugares como Encarnación de Itapúa, San Ignacio de Guazú, Yapeyú, Concepción, San Nicolás y San Javier.

La obra jesuita representó una alternativa ante las injusticias sociales cometidas en contra de los indios; realizó el propósito de mostrar al cristianismo como una religión liberadora, especialmente de los encomenderos españoles y portugueses, pero también de los mamelucos paulistas; siendo el instrumento civilizatorio incluyente de la salvación espiritual. Pero también se la considera el factor de tensión crucial en la Iglesia latinoamericana, que pese a imponer contenidos religiosos ajenos a los indígenas; por primera vez se encontraba al lado de los subalternos. Tal situación y semejantes objetivos no podrían llevarse a cabo sin afectar los intereses de los colonizadores de perfil imperialista, ávidos de poder y de riqueza; y tampoco sin que la Corona resulte indemne. Pese a que los jesuitas no trasgredieron las leyes de Indias, en definitiva, las misiones representaron una ruptura con el carácter generalizado que la colonización española había adquirido.

Es interesante la habilidad de los sacerdotes ignacianos de las misiones, para desenvolverse en el marco legal de la Corona y obtener de ella misma, concesiones a favor de los indígenas. Los logros jurídicos apelaron al sentido de la evangelización, y se reforzaban con el celoso cumplimiento del tributo. Así, los jesuitas consiguieron que la Corona declarara el sábado como día de descanso para los indígenas y prohibiera la encomienda a los menores de 15 años; al punto que a mediados del siglo XVII, siendo tropas de frontera, los indios de las misiones quedaron exentos totalmente de la encomienda. Pero, intereses vinculados a la Corona, se percataron

24

Cfr. la conferencia en Fórum Deusto de Manuel Revuelta González, "Los jesuitas en América: Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay". Febrero de 2006.

rían del sentido de tales decisiones, influyendo para que se rectificaran y para que se fortaleciera la política imperialista de exacción indígena, para lo que fue necesario implementar medidas radicales, dándose finalmente, la expulsión de la orden.

Cabe destacarse que, pese a la habilidad política de la Compañía de Jesús, su capacidad de argumentación, su solidaridad con el pueblo pagano que evangelizaba, su práctica misionera que preservó para la posteridad rasgos culturales y conocimiento de inconmensurable valor, pese, finalmente, a su notable vanguardismo ideológico evidenciado en el discurso ultramontano; los jesuitas no desplegaron una práctica educativa ilustrada en los colegios y las universidades de las ciudades del Nuevo Mundo, no extendieron el humanismo renacentista ni sustentaron la filosofía liberal. Prefirieron reproducir la tendencia predominante teñida de formación de la inteligencia pasiva, alienada y sumisa, con los contenidos teológicos y de jurisprudencia, como los de prioritaria enseñanza.

Las misiones jesuitas representaron la realización de una utopía social y económica; además del primer logro en el continente, al menos relativamente, de la Iglesia dirigida al diálogo. Pero, este modelo dialógico, encomiable desde varios puntos de vista y defendido por los propios jesuitas hoy día, no debe obnubilar la crítica necesaria a la aculturación que representó en esencia, el proceso colonizador en América. Se trata de un modelo que pone en evidencia las potencialidades de la religión, que solidariza y compromete a los actores en procesos de liberación, pero que también evidencia que esta posibilidad contrasta con la posición opresiva, cómplice y expoliadora, que ha caracterizado a las acciones eclesásticas en varios momentos de la historia de la Iglesia. En definitiva, pone en evidencia que la Iglesia es también un escenario de lucha ideológica, donde hubo y es posible adoptar, posiciones comprometidas con el poder y el dominio, o con la liberación, la justicia y la igualdad.

Tampoco deben obnubilar la crítica a la aculturación, las apologías *a posteriori* como las que señalan que las actitudes de los jesuitas hacia los indígenas de América fueron siempre, tanto ayer como hoy, de búsqueda de otro *ser humano*, no de un objeto por catequizar; sino de un ser que podría educarse, evangelizarse y realizar una vida cristiana y civilizada. La apología de la aculturación representa a los misioneros de la Compañía de Jesús como compasivos con las limitaciones de los indígenas, y como entusiastas personas que apreciaron al *otro*; que descubrieron su valor de seres humanos, al punto que estaban habilitados para la comunión y

el sacerdocio, siendo asimismo merecedores de un trato paternal²⁵. Por otra parte, la aculturación justificada en una valoración *ex-post* de las culturas indígenas, particularmente la apreciación de las lenguas de origen vernáculo, los conocimientos tecnológicos, las formas de organización social y familiar, y el desarrollo de las aptitudes intelectuales, artísticas y espirituales; constituye, sin duda, un ingenioso mecanismo de obnubilar la esencia de la propia aculturación: los misioneros creyeron que su religión, verdadera para ellos, era superior a cualquier otra e, independientemente de las creencias espirituales de los indígenas, constituía una disposición providencial, que la conocieran, asimilaran y proyectaran; como también debían conocer, asimilar y proyectar el orden de la vida civilizada transmitida y organizada por personas superiores²⁶: los miembros de la Compañía.

Sin desmerecer el beneficio de las misiones, cabe, finalmente, afirmar que tanto antes como ahora, no es imprescindible tener una fe inequívoca para adoptar compromisos y obrar en consecuencia. Que los jesuitas lo hicieran así, constituye una de tantas vicisitudes históricas con semblanzas ambivalentes: querían y valoraban a los indios, pero no repararon en la tarea de aculturación que aunque *oía* al otro, fue para acelerar y profundizar el proceso de evangelización, en un contexto discursivo en el que prevalecía la primacía de cumplir la labor personal de enfrentar al mundo para la propia salvación y la mayor gloria de Dios. Así, con diálogo más o menos ficticio o real, en esencia, la colonización aun desde el punto de vista del perfil psicológico, social y discursivo del sacerdote ignaciano, inclusive considerando el encomiable valor de las misiones, representan una imposición religiosa.

Que otras órdenes religiosas sintieran celo por los resultados de los jesuitas, que el asedio de los bandeirantes haya sido constante, que los intereses de los encomenderos sean frustrados por las prerrogativas de los indígenas en las misiones, y que el conflicto entre la Estado y la Iglesia se intensificara, expresándose ideológicamente en la oposición del patronazgo monárquico al ultramontanismo, y cristalizándose en la disminución de los tributos de las misiones a la Corona; fueron, entre otras, las causas de la expulsión de los sacerdotes de la Compañía de Jesús en 1767. A estas hay que añadir indudablemente, el complot del que fue víctima la orden de Ignacio de Loyola.

²⁵ Xavier Albó, "Jesuitas y culturas indígenas. Perú: 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación". Op. Cit., pp. 303 ss.

²⁶ Véase la crítica de Tzvetan Todorov en *La conquista de América: El problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. Siglo XXI editores, México pp. 59 ss.

Si bien la expulsión fue resuelta por Carlos III, hay que identificar los intereses de los encomenderos y los esclavistas portugueses, enemigos declarados de las misiones jesuitas, como un factor que instrumentó la expulsión de los sacerdotes. Los esclavistas fueron los bandeirantes procedentes de São Paulo –llamados también mamelucos si eran paulistas mestizos–, que se dedicaban a emplear medios violentos, a caballo y con sabuesos, haciendo gala de una crueldad innecesaria, para capturar y vender esclavos especialmente de origen guaraní, destinándolos a las plantaciones de azúcar. En varias ocasiones, tuvieron enfrentamientos armados contra los jesuitas; siendo los piratas de tierra, recibieron apoyo del gobierno de Portugal como avanzada limítrofe, para extender las fronteras de la América portuguesa, mucho más allá de lo establecido por el Tratado de Tordesillas, contribuyendo a definir las actuales fronteras brasileras. En 1629, los mamelucos destruyeron, saquearon, violaron y profanaron diez de las doce misiones guaraníes que ya evidenciaban signos prósperos de evangelización y civilización. Se abandonaron las misiones y más de sesenta mil indígenas bautizados fueron esclavizados siguiendo la tradicional práctica portuguesa. Las nuevas misiones fundadas en el sur, en la provincia de Corrientes, también fueron invadidas hasta que Felipe IV en 1638, autorizó a los jesuitas que armaran a los indios para su defensa. Las victorias militares de los jesuitas, novicios e indígenas, dieron seguridad a las misiones, obligando a los mamelucos a dirigir sus ataques contra las misiones de Chiquitos, repitiéndose el saqueo y esclavización los últimos años del siglo XVII. Por último, otro cura jesuita, armó y entrenó al pueblo, logrando de nuevo, la derrota de los bandeirantes. Situaciones similares se dieron en el norte del continente, ocasionando, en total, la esclavización o muerte de alrededor de dos millones de indígenas en ciento treinta años aproximadamente. Por lo demás, en algunos casos, los indígenas bautizados no volvieron a las misiones, retomaron la vida en la selva porque visualizaron al reducto jesuita como la causa para que aconteciera semejante persecución, tortura de por vida y muerte.

Entre los antecedentes de la expulsión de España y las colonias, cabe también referirse a la expulsión de los jesuitas de Portugal y sus dominios en 1759. En este caso fue el marqués Sebastião José de Carvalho quien los proscribió, supuestamente por conspirar contra el Rey. En verdad, creía que eran muy ricos y quería apoderarse de sus bienes en el Brasil, habida cuenta de que en 1750, España y Portugal trazaron sus límites en América del Sur y siete reducciones jesuíticas fueron entregadas a Portugal. Por esto se precipitó una sublevación guaraní que caldeó los ánimos de José

de Carvalho, quien acusó a los jesuitas de conspirar en las guerras contra las coronas de España y Portugal.

El discurso ultramontano fue la causa evidente de la expulsión de los jesuitas de Francia, proceso que aconteció en tres años en cuatro importantes ciudades, primero en París y, finalmente, en todo el reino. Los jansenistas y galicanos, a partir de un impase económico de un sacerdote, acusaron a la Compañía de Jesús de promover una sumisión incondicional al Papa, deteriorando la autoridad real de Luis XIV; también cuestionaron su doctrina de regicidio, y por último, trataron de obligar al superior de la orden a que cediera su autoridad sobre los jesuitas en Francia a favor del Rey con independencia de Roma. La respuesta del Padre General fue rotunda por lo que la doctrina ultramontana fue combatida con la expulsión generalizada, salvo que los jesuitas dejaran la orden, y a pesar de que Luis XIV pretendió evitarla, motivando un juramento de lealtad de los sacerdotes.

En España, pese a que Carlos III era fiel al Papa y no veía mayor riesgo en el discurso ultramontano, firmó la expulsión de los jesuitas del reino y las colonias en 1767. La decisión la tomó influido por su entorno rebosante de enemigos de la Iglesia y de la Compañía de Jesús. El motivo fue una intriga que calumnió a los jesuitas por haber dificultado la canonización de un obispo de Puebla. Otra razón fue acusarlos de difundir una educación obsoleta centrada en el latín y la escolástica; y, en lo concerniente a los motivos ideológicos, el patronazgo eclesiástico debía enfrentar el tomismo del jesuita Francisco Suárez que proclamaba contenidos teológicos con los que varios sacerdotes simpatizaban y defendían.

Los consejeros del Carlos III asediaron al soberano para inducirle a expulsar a los jesuitas. Los acusaron de urdir un complot para exterminar a la familia real, les hicieron responsables de un levantamiento popular por banalidades agravadas por la carencia de víveres en Madrid y otras ciudades; fraguaron cartas en las que se cuestionaba la paternidad del Rey. También fueron frecuentes las acusaciones de que detentarían grandes riquezas en las misiones guaraníes, donde habría minas de oro, y de donde los intereses comerciales de hacendados procuraban desalojarlos. Dijeron que promovían repúblicas autónomas sin vínculos con la Corona y remozaron viejas acusaciones publicando documentos inculpatorios. Así, en menos de un año, se dio la expulsión y posterior supresión de la Compañía de Jesús.

En las misiones jesuitas, después de oficializada la expulsión, se produjo el saqueo de las bibliotecas, la destrucción de las obras, la subasta de

tierras, el desmonte de las imprentas, mobiliario y bienes de producción que durante años, los sacerdotes dispusieron para la vida comunitaria. Sobrevinieron duras condiciones de trabajo para los indios, incluido el trabajo infantil y la sanción de pena de muerte. Por lo demás en misiones, como Guayrá, doce mil indígenas abandonaron poblaciones trazadas, viviendas, campos fértiles y ganado, siguiendo a los jesuitas expulsados, tanto para evitar a los esclavistas como una expresión simbólica de solidaridad con quienes habían construido su vida y su mundo.

BIBLIOGRAFÍA

AGENCIA DE NOTICIAS FIDES.

“Después de 300 años las Misiones Jesuitas de Chiquitos son las únicas conservadas y abiertas al culto en Sudamérica”. Agenzia Fides: Organi di informazione delle Pontificie Opere Missionarie. Miércoles, marzo 31 de 2010. En: <http://www.fides.org>

ALBÓ, Xavier.

“Jesuitas y culturas indígenas. Perú: 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación” En *América indígena*. Instituto Indigenista Interamericano. Vol. XXVI, México D.F., julio de 1966.

BAUDIN, Louis.

El imperio socialista de los incas. Trad. José Antonio Arze. Ed. Rodas. Madrid, 1973.

BORRAMEO, Agostino.

“Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas”. Congreso Internacional de Historia, Madrid, noviembre de 1991. En *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Publicación a cargo de Q. Aldea, S. I. Madrid, Bilbao y Santander, 1993.

CANTU, Francesca.

“América y la utopía del siglo XVI”. Véase en *Cuadernos de historia moderna: Anejos*. Nº 1. Universidad Complutense de Madrid, 2002.

DASSO, María Cristina.

La presencia misionera en algunos grupos chaqueños. “Introducción” a la Colección de Archivos del Departamento de Antropología Cultural, VIII-2010. Edición del Centro de Investigaciones de Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. Universidad de Buenos Aires, 2011.

DE LAS CASAS, Bartolomé.

Obra indigenista. Edición de José Alcina Franch. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

FLORES GALINDO, Alberto.

Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes. Editorial Horizonte. Lima, 1988.

HANKE, Lewis.

La lucha por la justicia en la conquista de América. Trad. Ramón Iglesia. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1949.

LEÓN ZABALA, Jesús Fernando.

"El real patronato de la Iglesia". Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México. Véase en: <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/236/trj/trj12.pdf>

LLAURY BERNAL, José.

El poder temporal frente al poder espiritual: Disputas y controversias por la doctrina de indios del Cercado de Lima (1590-1596). Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima, 2012.

LOZADA, Blithz.

Cosmovisión, historia y política en los Andes. Volumen 8 de la Colección de la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. Colegio de Historiadores de Bolivia. Comp. Mary Money. Producciones CIMA [1ª edición, 2007]. 3ª ed. La Paz, 2013.

MARIÁTEGUI, José Carlos.

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Prólogo de Aníbal Quijano. Biblioteca Ayacucho. Caracas, 1979.

OLIVA DE COLL, Josefina.

La resistencia indígena ante la conquista. Editorial Siglo XXI. 6ª ed. México, 1986.

PADRÓN FAVRE, Óscar.

"Las misiones jesuitas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay". Revista *Estudios históricos* N° 3. Centro de Documentación Histórica del Río de la Plata y Brasil. Montevideo, diciembre de 2009.

PIETSCHMANN, Horst.

"La política reformista española del siglo XVIII y sus orígenes". En *Las reformas borbónicas y el sistema de Intendencias en Nueva España: Un estudio político administrativo*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

PRIEN, Hans-Jürgen.

La historia del cristianismo en América Latina. Trad. Joseph Barnadas. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel.

"Los jesuitas en América: Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay". Conferencia impartida en Forum Deusto de la Universidad de Deusto. Bilbao, febrero de 2006.

SAITO, Akira.

“Las misiones y la administración del documento: El caso de Mojos, siglos XVIII y XIX”. En *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia*. Compilación de Clara López y Akira Saito. National Museum of Ethnology, Osaka, 2005.

SALINAS ARANEDA, Carlos.

“Relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual en la historia”. En *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México. Véase en: <http://docplayer.es/16126497-Relaciones-entre-el-poder-temporal-y-el-poder-espiritual-en-la-historia.html>

TODOROV, Tzvetan.

La conquista de América: El problema del otro. Trad. Flora Botton Burlá. Siglo XXI editores, México, 1999.

URBANO, Henrique.

“Representación colectiva y arqueología mental en los Andes”. En *Allpanchis Phuturinga* N° 20. Instituto Pastoral Andino. Cusco, 1982.

VALLE RONDÓN, Fernando.

“La lógica del Estado y la lógica de la Iglesia”. En *Humanitas: Revista de antropología y cultura cristianas*. Publicación trimestral de la Pontificia Universidad Católica de Chile N° 56. Santiago de Chile, octubre a diciembre de 2009.

WACHTEL, Nathan.

“Rebeliones y milenarismo”. En *Ideología mesiánica del mundo andino*. Comp. Juan Ossio. Lima, 1973.