

Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)

ALIOCHA MALDAVSKY

Universidad Paris Ouest Nanterre La Défense

aliocha.maldavsky@u-paris10.fr

RESUMEN

El objeto de este artículo es estudiar la movilidad de los miembros de la Compañía de Jesús como uno de los ejemplos de la conexión entre los diferentes territorios europeos y americanos de la monarquía española en la Edad Moderna. Se trata también de reflexionar acerca de la relación que puede existir, en un mundo hispanoamericano caracterizado por una situación de dominación colonial y el nacimiento de nuevas sociedades y territorios, entre la movilidad de los religiosos y su arraigo local.

Palabras clave: *Movilidad geográfica, Misioneros, Compañía de Jesús, Hispanoamérica, Siglos XVI-XVIII*

ABSTRACT

The object of this article is to study the mobilization of members of the Society of Jesus, as an example of the connection between different European and American territories in the early modern Spanish monarchy. It also reflects on the relation which might exist, in a Hispano-American world characterized by a situation of colonial domination and the birth of new societies and territories, between the mobility of members of religious orders and their ties to the local population.

Key Words: *Geographical mobility, Missionaries, Society of Jesus, Spanish America, Sixteenth-Eighteenth centuries*

La movilidad de los individuos en las sociedades de Antiguo Régimen ha sido un tema ampliamente desarrollado por los estudios históricos en la última década. Daniel Roche cuestiona el modelo historiográfico que consideraba la estabilidad geográfica como un elemento inmutable de las sociedades antiguas, rurales y apegadas a la tierra.¹ La movilidad y el viaje fueron prácticas inseparables de las migraciones a América y de las relaciones sociales, económicas y administrativas entre Europa y el Nuevo Mundo desde finales del siglo XV.² En el mundo americano, las migraciones fueron una realidad inseparable de la historia del continente, incluso antes de la llegada de los españoles. El estudio de las migraciones en América ha sido ampliamente dominado por trabajos sobre la emigración trasatlántica voluntaria de europeos a dicho continente, las deportaciones de africanos como esclavos y los movimientos internos de indígenas, como ocurrió en el área andina.³

¹ Roche, Daniel. *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*. París: Fayard, 2003.

² Sobre los lazos entre emigrantes y sus sociedades de origen, ver los trabajos de Altman, Ida. *Emigrantes y sociedad: Extremadura y América en el siglo XVI*. Madrid: Alianza Editorial, 1992; y Salinero, Gregorio. *Une ville entre deux mondes: Trujillo d'Espagne et les Indes au XVIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2006. Ejemplos de movilidad administrativa se encuentran en Gruzinski, Serge. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. París: La Martinière, 2004; y Altman, Ida y James Horn (eds.). *To Make America: European Emigration in the Early Modern Period*. Berkeley: University of California Press, 1991.

³ Sobre la emigración española, ver Boy-Bowman, Peter. *Índice geobiográfico de más de 56 mil pobladores de la América hispánica (1493-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985; y Martínez Shaw, Carlos. *La emigración española a América (1492-1824)*. Oviedo: Fundación Archivo de Indianos, 1994. Una síntesis sobre las migraciones indígenas en el ámbito andino se puede consultar en Cook, Noble D. «Migration in Colonial Peru: an Overview». En Robinson, David J. (ed.). *Migration in Colonial Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 42; también se pueden revisar los artículos de Ann Wightman, Brian Evans y Ann Zulawski que aparecen en el mismo volumen. Por último, se puede consultar el trabajo pionero de Mellafe, Rolando. «Esquema del fenómeno migratorio en el virreinato peruano». En Mellafe, Rolando (ed.). *Historia social de Chile y América. Sugerencias y aproximaciones*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1986, pp. 131-145.

Del carácter mundial de las monarquías ibéricas (española y portuguesa) resulta la presencia de las órdenes religiosas en una gran diversidad de territorios muy lejanos unos de otros, lo que generaba retos administrativos y por ende una gran movilidad de sus miembros, necesaria para la preservación de su unidad, de sus intereses y de la coherencia de la acción misional con la ortodoxia religiosa y las políticas regias.⁴ Sin embargo, más allá de su papel institucional, los religiosos europeos y americanos inspirados por la vocación misional, y motivados para trasladarse hacia otros horizontes, así como los miembros de las provincias extraeuropeas que desempeñaban en el Viejo Continente tareas relacionadas con su instituto, personifican parte de las relaciones que se fomentaron entre las sociedades de las monarquías ibéricas.⁵

La misión de evangelización se define de antemano como un movimiento, una peregrinación, ya sea entre continentes, cuando se envían misioneros fuera de Europa, ya sea entre territorios de una misma entidad política alejados entre sí, cuando se desarrollan actividades misionales en zonas consideradas como fronteras. El ejemplo de la Compañía de Jesús permite destacar las diversas escalas en las que se desenvuelve la movilidad misionera: una escala mundial, así como escalas continentales y regionales.

En su calidad de institución mundial, la Compañía ofrece también un campo de investigación sumamente fértil en relación con las preocupaciones más recientes de la historiografía relacionadas con la «historia global», la «historia atlántica» o la cuestión de la circulación, tanto de métodos misionales como de saberes intelectuales.⁶ La acción misional

⁴ Castelnau-L'Estoile, Charlotte de, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky e Inés Zupanov (eds.). *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.

⁵ Los religiosos fueron un 24% de los emigrantes a la América española en la primera mitad del siglo XVIII. Ver Calvo, Thomas. «Les migrations hispaniques vers le Nouveau-Monde, XVIe-XXe siècles». En Joutard, Philippe, Thomas Wien y Didier Poton (dirs.). *Mémoires de Nouvelle-France. De France en Nouvelle-France*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 380.

⁶ Uno de los primeros historiadores en hacer hincapié en este aspecto fue Daurin Alden, en *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. Ver también Bailey, Gauvin.

de los jesuitas en América y en el mundo ha sido ampliamente estudiada durante los últimos quince años y se ha ido alejando del paradigma apolo-gético. Las ricas fuentes coloniales, combinadas con los abundantes papeles conservados por la misma Orden, han permitido explorar su historia desde muy diversos puntos de vista.⁷ Se ha hecho sobre todo hincapié en su capacidad de adaptación a las sociedades con las que los jesuitas entraron en contacto, lo que se designa en inglés como *accommodation*.⁸

La historiografía nos ha demostrado la importancia de la documen-tación misionera para plantear la mediación de los religiosos en la interacción colonial, que no se resume en una simple oposición entre dominación y resistencia.⁹ Ya en las décadas de 1980 y 1990, James Axtell y Richard White, expertos en la historia de Canadá, habían destacado

Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773. Toronto: University of Toronto Press, 1999. Sobre la circulación de métodos misionales y su impacto global, consultar Broggio, Paolo. *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2004; y Fabre, Pierre-Antoine y Bernard Vincent (dirs.). *Notre lieu est le monde. Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne*. Roma: École Française de Rome, 2007. Una propuesta historiográfica al respecto se puede revisar en Catto, Michela, Guido Mongini y Silvia Mostaccio (dirs.). *Evangelizzazione e globalizzazione: Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*. Castello: Società Editrice Dante Alighieri, 2010.

⁷ Chinchilla, Perla y Antonella Romano (dirs.). *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México: El Mundo sobre el Papel, Oak, 2008; Millones Figueroa, Luis y Luis Domingo Ledezma (dirs.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Fráncfort/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2005; VV. AA. *The Jesuits I: Cultures, Sciences, and the Arts (1540-1773)*. Toronto: University of Toronto Press, 1999; Eisenberg, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

⁸ Marzal, Manuel y Luis Bacigalupo (dirs.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007; Fabre, Pierre-Antoine y Antonella Romano (dirs.). *Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches historiographiques, Revue de synthèse*. CXX (1999); Zupanov, Inés. *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

⁹ Saignes, Thierry. «¿Es posible una historia “chola” del Perú?». *Allpanchis*. 35-36/II (1990), pp. 635-657.

este papel de los misioneros en las zonas de contacto intercultural.¹⁰ Los estudios sobre estas áreas geográficas son particularmente representativos de esta veta historiográfica, que pone de relieve la cuestión de la interacción y de lo que los investigadores han llamado la «agencia» de los pueblos evangelizados, resaltando sus estrategias frente a la presión colonial.¹¹

Los esfuerzos por entender las motivaciones de los pueblos americanos frente a la presión colonial son inseparables del análisis fino de las instituciones que ejercieron esta misma presión, entre ellas la Compañía de Jesús. El esfuerzo por contextualizar la acción del clero en general, y de los jesuitas en particular, permite entrar en los debates y las tensiones internos de la Orden acerca de su acción misional.¹² Sería ingenuo extrañarse frente a tal realidad histórica, pues forma parte de la paradoja de una institución a la vez dispersa en el mundo y unida en un mismo «modo de proceder». Esta paradoja está presente en el tema de la vocación y de la acción misionera, pues al mismo tiempo que el misionero realiza los objetivos de la Compañía, al moverse de un punto a otro de una región, de un continente y del mundo, también se aleja de la comunidad a la que pertenece. Se aleja de su país, de su familia, de su grupo social, del colegio donde reside. Aquí se crea una tensión que perciben los superiores jesuitas cuando algunos denuncian la libertad de los misioneros

¹⁰ Axtell, James. *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*. Oxford: Oxford University Press, 1985; White, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Nueva York: Cambridge University Press, 1991.

¹¹ Montero, Paula (dir.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006; Pompa, Cristina. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc, 2003; Wilde, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Editorial San Benito, 2009; Bernabeu Albert, Salvador (dir.). *El Gran Norte Mexicano. Indios, misioneros y pobladores entre el mito y la historia*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009; Zeron, Carlos Alberto. *Ligne de foi: la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)*. París: Honoré Champion, 2009.

¹² Maldovsky, Aliocha. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Madrid/Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012.

y su desajuste con la disciplina del colegio.¹³ Dicha tensión demuestra que la movilidad no es necesariamente una característica obligatoria de los jesuitas y que vale la pena plantear algunas preguntas simples, que no siempre son fáciles de responder: ¿Quién practica la movilidad misionera dentro de la Orden? ¿Por qué? ¿Quiénes son los actores de dicha movilidad en las escalas intercontinental, continental y regional?

Estudiar la movilidad de los misioneros no es solamente un ladrillo más en la historiografía de las órdenes religiosas y de su funcionamiento interno. Cumple con objetivos más amplios que tienen que ver con las características mismas de estos actores sociales. Por una parte, en muchos lugares lejanos en Europa y América, los misioneros son los representantes de la autoridad regia y cumplen un papel administrativo fundamental. Su movilidad plantea la capacidad de la misma monarquía hispánica de imponer y mantener dicha autoridad. Sin embargo, también podemos considerar que los misioneros forman parte de las sociedades donde nacieron y se criaron, a pesar de pertenecer a una orden religiosa. El estudio de su movilidad puede entonces proporcionar información sobre el interés de los miembros de dichas sociedades de pertenecer a la monarquía hispánica, cuyo despliegue geográfico abarca las «cuatro partes del mundo» y al mismo tiempo remite a identidades regionales y locales que garantizan su estabilidad.¹⁴ Lejos de oponer lo móvil y lo sedentario, se trata entonces de plantear, por medio de los religiosos, la relación entre circulación y arraigo, entre movilidad y apego a las identidades regionales que se están entonces construyendo en América y que fueron la base de los estados nacionales que nacieron con las independencias durante el siglo XIX.

¹³ *Ib.*, pp. 275-278.

¹⁴ Sobre la escala mundial de la movilidad de los miembros de la monarquía hispánica, ver Gruzinski, *Les quatre parties du monde*. Acerca de la construcción jurídica y la práctica de la pertenencia a la comunidad y a la vecindad en el mundo hispánico, ver Herzog, Tamar. *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 2006; y «Communities Becoming a Nation: Spain and Spanish America in the Wake of Modernity (and Thereafter)». *Citizenship Studies*. XI/2 (2007), pp. 151-172.

Un primer apartado del presente artículo estudia la movilidad trasatlántica de los jesuitas y las vocaciones europeas por la misión en el mundo ibérico. Luego se analiza, por medio del ejemplo andino, el arraigo de los miembros de la Compañía de Jesús en las sociedades coloniales americanas. La última sección presenta la movilidad de los jesuitas en América mediante el análisis de los catálogos del personal de las provincias peruana, mexicana y paraguaya a principios y finales del siglo XVII.

«CRUZAR EL CHARCO». JESUITAS ENTRE EUROPA Y AMÉRICA

La movilidad más evidente que se verifica en el ámbito de la misión es la que personifican los religiosos europeos que se atrevieron a «cruzar el charco» atlántico, o simplemente a tomar un barco que los llevara a África, Asia o América, aun cuando se enfrentaban a las peligrosas travesías marítimas de la época, la lentitud de las comunicaciones y la casi certidumbre de que era un viaje sin retorno.¹⁵ Determinar su importancia numérica, sus orígenes, pero también sus criterios y sus motivaciones es un primer paso para el estudio de la movilidad misionera en la época moderna.

Muchos de los religiosos de las órdenes misioneras presentes en América provenían de Europa. Según Pedro Borges Morán, la Corona financió viajes que llevaron al otro lado del Atlántico a unos 16.000, de los cuales identificó a 15.097; viajaron 5418 en el siglo XVI, 3814 en el XVII y 5114 en el XVIII.¹⁶ A principios del siglo XVII, había en el mundo unos 8519 jesuitas, repartidos en 26 provincias y viceprovincias. En 1679 eran unos 17.655, distribuidos en 35 provincias.¹⁷ De ellas, varias estaban

¹⁵ Sobre el viaje de los religiosos, ver Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579-1724*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

¹⁶ Borges Morán, Pedro. *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.

¹⁷ Alden, *The Making of an Enterprise*, p. 17. Las provincias de la Orden en Asia pertenecían —con excepción de la filipina— a la Asistencia portuguesa; las de América, salvo Brasil y Maranhão, a la Asistencia española. Además, existían las misiones de la Asistencia francesa de la Orden en las Antillas, en Quebec, en el Oriente Próximo y en Indochina,

ubicadas en el continente americano, siendo las más importantes las del Perú y Nueva España, con 284 y 314 miembros, respectivamente, en 1600, y 496 y 451, respectivamente, en 1690.¹⁸ Borges ha calculado que 351 jesuitas viajaron a Hispanoamérica y Filipinas en el siglo XVI, de los cuales 332 fueron españoles y 19, de otras nacionalidades. En el siglo XVII, hubo un total de 1148, de los cuales 943 fueron españoles y 205, extranjeros. En el XVIII, hubo 1690 en total (1065 españoles y 625 extranjeros).¹⁹ En suma, los jesuitas fueron más de un 21% de todo el personal misionero enviado desde España a América. Borges escribe, refiriéndose a los tres siglos:

Desde el punto de vista de la procedencia geográfica, las órdenes religiosas americanas estuvieron integradas por un millar de miembros centroeuropeos, pertenecientes casi exclusivamente a la Compañía de Jesús, y por un total aproximado de 20 a 25.000 religiosos españoles, incluyendo en ellos a los ya aludidos 16.000 religiosos que viajaron a América en calidad de misioneros. Desde finales del siglo XVI, sobre todos estos españoles y centroeuropeos comenzaron a predominar los criollos, quienes desde mediados del siglo XVII y sobre todo a lo largo del XVIII representaron más de las tres cuartas partes del personal de cada Orden.²⁰

Existía una política restrictiva acerca de la admisión de religiosos extranjeros en los territorios americanos. Las cédulas reales lo prohibían, lo que

como también las de la Asistencia portuguesa en África, que no eran valoradas como provincias independientes. Ver Meier, Johannes. «“Totus mundus nostra fit habitatio”. Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española». En *São Francisco Xavier: nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007, p. 62. En <http://www.bn.gov.ar/descargas/pnbc/estudios/pnbc_estudio8_jesuitasalemanes.pdf> (página web consultada el 15 de noviembre de 2013).

¹⁸ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 389-391.

¹⁹ Borges, *El envío de misioneros a América*, p. 537; *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, t. I, p. 440; Meier, «“Totus mundus nostra fit habitatio”», p. 62.

²⁰ Borges Morán, Pedro. «Características sociológicas de las órdenes misioneras americanas. Evangelización y teología en América (siglo XVI)». En *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, vol. I, pp. 619-625.

causó varias veces problemas burocráticos, dando lugar a estrategias para evitar líos, como la transformación de nombres italianos en castellanos en las listas oficiales de la Casa de Contratación. Pero el Consejo de Indias podía autorizar el paso de extranjeros de manera puntual, hasta que en 1664, el general Gianpaolo Oliva llegó a un acuerdo con la Corona para que «vasallos de su magestad y de los estados hereditarios de la Casa de Austria» pudieran formar parte de las expediciones, lo que abrió el ingreso a los jesuitas de habla alemana.²¹

En la última década, cien años después de los estudios pioneros de Anton Huonder, se han realizado muchas investigaciones sobre los jesuitas de habla alemana en los territorios americanos, como las de Johannes Meier, Christoph Nebgen y Michael Müller, entre otros autores.²² Sin embargo, al estudiar el tema desde un punto de vista nacional (los jesuitas alemanes, los italianos, los checos, etc.), la historiografía tiende a destacar el aporte de cada nación, resaltando a individuos particulares y sus obras, sin explicar los cambios que ocurrieron en las misiones en función de los orígenes de los actores.

En la Compañía de Jesús, la movilidad apostólica está fundada en la idea de peregrinación. Ignacio se califica como peregrino. «Los textos

²¹ Numhauser, Paulina. «¿Sublevando el virreinato? Jesuitas italianos en el virreinato del Perú del siglo XVII. Gerónimo Pallas [S.I.]». En Laurencich Minelli, Laura y Paulina Numhauser (eds.). *Sublevando el virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*. Quito: Abya-Yala, 2007, pp. 82-85; Meier, «“Totus mundus nostra fit habitatio”», p. 70.

²² Huonder, Anton. *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. Und 18. Jahrh.* Fribourg: Herder'sche Verlagsbuchhandlung, 1899; Nebgen, Christoph. «“Dahin zillet mein verlangen und begierd”». *Epistolae Indipetarum der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu als Quellengattung*. En Meier, Johannes (ed.). *Sendung-Eroberung-Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, p. 67-97; *Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. Und 18. Jahrhundert*. Regensburg: Schnell & Steiner, 2007; Müller, Michael. «Jesuitas centro-europeos o “alemanes” en las misiones de indígenas de las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII)». En *São Francisco Xavier*, pp. 87-102; y Kohut, Karl y María Cristina Torales. *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Monterrey: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2008.

normativos [...] relacionan el principio espiritual de “peregrinatio” con el principio apostólico de “misio”». ²³ Cuando los jesuitas declaran «nuestra casa es el mundo», postulan que el movimiento es su «modo de proceder» «*ad majorem dei gloriam*». El envío de miembros de la Compañía de Jesús a América obedece a este lema. Sin embargo, al mismo tiempo, los jesuitas se insertaron de manera muy profunda en las sociedades locales, por medio del reclutamiento de jóvenes criollos.

La cuestión de la motivación por la misión de los jesuitas del Viejo Mundo se ha estudiado a partir de las cartas *indipetae* que los miembros europeos de la Orden le escribían al general para justificar sus deseos de ser elegidos para ir a Asia o América como misioneros. ²⁴ El archivo romano de la Compañía de Jesús conserva unas 14.000 cartas de este tipo, en las cuales los jesuitas, muchas veces jóvenes estudiantes e incluso novicios, dan a conocer su deseo de partir. Para los actores, la carta *indipeta* es a la vez una carta de motivación, una prueba jurídica y un instrumento administrativo. La institución las conserva para comprobar el deseo del candidato frente a familias quizás poco dispuestas a dejar partir tan lejos a uno de sus miembros. Las autoridades de la Orden utilizaban sobre todo estas cartas para establecer listas de jesuitas motivados por el viaje y para poder elegir a quiénes enviaban. ²⁵

²³ Meier, «Totus mundus nostra fit habitatio», p. 59.

²⁴ Un balance historiográfico de este tema en Maldavsky, Aliocha. «Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII. Ensayo historiográfico». *Relaciones*. 132/XXXIII (otoño 2012), pp. 147-181. Para el ejemplo francés, ver Vantard, Amélie. «Les vocations pour les missions “ad gentes” (France, 1650-1750)». Tesis doctoral. Le Mans: Université du Maine, 2010.

²⁵ Ver los artículos de Anna Rita Capoccia, Charlotte de Castelnaud, Pierre-Antoine Fabre y Aliocha Maldavsky en Fabre y Vincent (dirs.), *Notre lieu est le monde*. Sobre el martirio, consultar Pizzorusso, Giovanni. «Le choix indifférent. Mentalités et attentes des jésuites aspirants missionnaires dans l’Amérique française au XVIIe siècle». *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie Méditerranée*. X/2 (1997), pp. 881-894; y Guerra, Alessandro. «Per un’archeologia della strategia missionaria dei Gesuiti: Le *Indipetae* e il sacrificio nella “la vigna del Signore”». *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*. XIII (2000), pp. 109-191. Algunos itinerarios individuales se pueden encontrar en Roscioni, Gian Carlo. *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Turín: Giulio Einaudi Editore, 2001.

He estudiado una serie de cartas de jesuitas radicados en Lombardía a principios del siglo XVII, en ese entonces bajo el dominio de los Austrias españoles,²⁶ con la hipótesis de que estos documentos no solo son cartas de jesuitas, sino también cartas de jóvenes milaneses, muchas veces de noble estirpe, o sea de familias del patriciado de la ciudad.²⁷ En ese sentido, reflejan ciertamente la cultura propia de la Orden, pero también la cultura de la sociedad urbana milanesa, frente a las misiones lejanas y el compromiso de la conversión de los paganos o de los infieles. La Compañía de Jesús puede ser considerada, en ese sentido, a la vez como la que provoca estas vocaciones, pero también como la que les permite desarrollarse por tener la posibilidad de mandar a sus miembros a las misiones de la India o de otros lugares de Asia (por medio de Portugal), o a las provincias españolas de América. Así, algunos redactores dicen claramente que la vocación de las Indias les vino antes de entrar en la Orden.

Las cartas *indipetae* son también un índice de la circulación y apropiación de información acerca de las zonas de misión y de la experiencia misionera. Si bien es cierto que los jesuitas disponían de elementos bastante precisos sobre sus posibles destinos, útiles para definir sus preferencias geográficas, las cartas *indipetae* son poco prolijas al respecto y revelan una cierta inconsciencia de la realidad de la misión a la que aspiraban. No encontramos detalles sobre los lugares donde los redactores quieren ir, a pesar de que tantas veces pidan un destino muy preciso, siendo para la mayoría el Oriente su primer deseo. Se percibe, más bien, su grado de información mediante los argumentos que emplean para apoyar su candidatura, como los requisitos intelectuales o los peligros de tal o cual lugar.

²⁶ Signorotto, Gianvittorio. *Milano spagnola. Guerra, istituzioni, uomini di governo*. Milán: Sansoni, 1996, pp. 19-20; «Milano sacra. Organizzazione del culto e consenso tra XVI e XVIII secolo». En Della Peruta, Franco, Roberto Leydi y Angelo Stella (dirs.). *Milano e il suo territorio*. Milán: Silvana, 1985, pp. 581-629; Domínguez Ortiz, Antonio. *Historia de España. Tomo 3. El Antiguo Régimen: los Reyes católicos y los Austrias*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 302-305.

²⁷ Maldavsky, Aliocha. «Société urbaine et désir de mission: les ressorts de la mobilité missionnaire jésuite à Milan au début du XVIIe siècle». *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*. LVI/3 (julio-septiembre 2009), pp. 7-32.

Así, con respecto a la formación intelectual, son muy conscientes de que ciertos conocimientos son requisitos casi obligatorios para determinados lugares. En 1603, Cesare Antora escribe que prefiere ir a la China porque ha hecho misiones en Piemonte, donde enfrentó a «heréticos», o sea a protestantes, y siente un deseo particular de «defender la fe frente a personas de buen intelecto».²⁸ En ese sentido, Antora ha integrado perfectamente la jerarquía de los pueblos que circula en la literatura geográfica y política de la época, como en la obra del padre José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, o en la de Giovanni Botero, *Le relazioni universali*. Expresa su menor inclinación hacia la conversión de los indios del Brasil o del Paraguay, considerados como más bárbaros que los chinos. Eso a pesar de la publicidad que ciertos misioneros jesuitas les habían hecho a las regiones más lejanas. Por el contrario, Giovanni Giacomo Pasquale escribe en 1608 que quiere ir a «los lugares más desiertos y bárbaros».²⁹

Si bien la información se difunde mediante el estudio y las lecturas disponibles en la época, también esta transmisión tiene una dimensión oral, pues los mismos misioneros radicados en Asia o América pasan por los colegios europeos cuando visitan la Corte española y a su general en Roma. El procurador de las provincias lejanas es una de las manifestaciones de la movilidad de los misioneros también hacia Europa, y no solamente desde el Viejo Continente hacia el resto del mundo. Este vaivén es lo que hace brotar en los colegios las cartas *indipetae*.³⁰ Son también los misioneros quienes redactan la literatura de propaganda, como Diego de Torres Bollo, el fundador de la provincia del Paraguay. La literatura jesuita que circula en los colegios forma parte de verdaderas campañas de

²⁸ Archivum Romanum Societatis Iesu, Fondo Gesuitico (en adelante ARSI, FG), 733, f. 233r-v.

²⁹ ARSI, FG, 734, f. 218r-v.

³⁰ Maldavsky, Aliocha. «Administrer les vocations missionnaires. Les *Indipetae* et l'organisation des expéditions de missionnaires aux Indes Occidentales au début du XVIIe siècle». En Fabre y Vincent (dirs.), *Notre lieu est le monde*, pp. 45-70.

información dirigidas a las élites europeas para obtener su aprobación.³¹ Sin el visto bueno de la sociedad de origen, la movilidad de los religiosos no habría ocurrido.

Sin embargo, una de las principales conclusiones que se pueden sacar es que los jesuitas que escribían estas cartas parecían poseer una información bastante escasa acerca de lo que les esperaba realmente en su trabajo de misioneros. En América, no todos asumían esta labor. Los documentos de los jesuitas del Perú nos demuestran que los superiores se quejaban de los europeos que residían en Lima y de su inexperiencia general. En 1640, Francisco de Contreras, superior experimentado y criollo de La Paz, pidió al general de la Orden que

vengan sujetos que puedan ser columnas a este edificio, y vengan muy en horabuena y abrámosles el corazón para recibirlos y venerarlos y aprendellos del espíritu de la Compañía que como más cercanos a la fuente donde está la cabeza, beben; mas cargar de novicios, recibir gente por la navegación, el traer quando mucho estudiantes que no tienen experiencia de las cosas de nuestra religión, no se consigue el fin, y lo que vemos es que muchos dellos apetezen otros puestos que indios, ni con aquel tesón que los que venían de Europa y movidos de Dios, vemos algunos tentados deseos de socorrer los deudos que dexan en Europa, otros que faltan a la vocación juntando dineros y que no parece sino que les sirvió de pasaje para venir a esta tierra el ser de la Compañía.³²

Esta opinión confirma el recelo expresado por otro jesuita del Perú, Alonso Messía Venegas, en 1639, específicamente hacia los italianos y los jesuitas extranjeros, quienes en vez de ir a misiones, ocupaban cargos de gobierno en la provincia.³³

³¹ Maldavsky, Aliocha. «Quitter l'Europe pour l'Amérique. Mode d'emploi d'une quête missionnaire». En Buchet, Christian (ed.). *La Mer, la France et l'Amérique Latine*. París: Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2006, pp. 147-166.

³² Carta del padre Francisco de Contreras al padre general, 1 de junio de 1640, ARSI, FG, 1488/IV, Expediente 24, ff. 1r-2v.

³³ Paulina Numhauser explica este recelo hacia los extranjeros por el papel de instructores de la juventud que cumplían los jesuitas en América (ver «¿Sublevando el virreinato?», pp. 72-124).

Este mismo tema movió a un jesuita napolitano, Gerónimo Pallas, llegado al Perú en 1617, a dedicar tres años más tarde al padre general Muzio Vitelleschi un manuscrito titulado *Misión a las Indias, con advertencias para los religiosos de Europa, que la huvieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viage, y después en discurso*.³⁴ Presentado por el autor como un encargo de sus superiores, el libro lleva la aprobación de un profesor de Teología de la Compañía, del rector del noviciado de Lima y del prefecto de estudios mayores del colegio de la misma ciudad, Francisco de Contreras, nuestro crítico de 1640. El libro fue un pedido de los superiores, un testimonio reprobatorio respecto de la ignorancia sobre la realidad del trabajo de evangelización y sus dificultades. Las autorizaciones de los superiores al principio del libro se refieren todas a la utilidad que tales advertencias tendrían para los miembros de la Orden deseosos de emprender la tarea de evangelizar a los indios del Perú, lo que confirmaba que la preparación de los jesuitas europeos no concordaba con las expectativas de los superiores locales.

De hecho, el libro nunca fue publicado, sin duda porque daba detalles sobre las misiones en el Perú que se oponían a la imagen más bien imprecisa de las tierras de misión que los jesuitas quisieron mantener, para no entibiar las vocaciones europeas tanto de los jóvenes miembros de la Orden como de sus familias. Dichas ignorancia e imprecisión se notan perfectamente en las cartas *indipetae* de muchos jesuitas europeos.³⁵

³⁴ Maldivsky, «Quitter l'Europe pour l'Amérique?». En este artículo se cita el manuscrito, que se puede consultar en ARSI, Perú, 22 y en <http://www.archivodelafrontera.com/palas/Pallas_versiculado.htm>. Una edición reciente del manuscrito es la que se indica a continuación: Pallas, Gerónimo, S.J. *Misión a las Indias, con advertencias para los religiosos de Europa que la hubieren de emprender, 1620*. Edición y transcripción de José Jesús Hernández Palomo. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2006.

³⁵ Al respecto, véase Acosta, Antonio. «¿Problemas en la expansión misionera jesuita a comienzos del siglo XVII? Gerónimo Pallas en el Perú y su "Misión a las Indias"». En Laurencich y Numhauser (eds.), *Sublevando el virreinato*, pp. 37-72. Acosta, al leer las páginas de Pallas, se pregunta si tal ignorancia era una excepción en la Compañía de Jesús. Esta ignorancia no solo parece haber sido un hecho por parte de los candidatos a la misión, sino también un elemento fundamental de la indiferencia que debía motivar estas candidaturas, como lo hemos estudiado en otra oportunidad. Véase al respecto

El propósito de Pallas era sumamente práctico, lo que explica que no resaltara «la dimensión heroica de la misión».³⁶

La movilidad intercontinental de los religiosos era uno de los medios para conectar territorios en el mundo ibérico. La circulación de las personas, la circulación de la información (dentro y fuera de cualquier orden) y el compromiso de las familias de los religiosos europeos con la vocación de sus vástagos son elementos que permiten acercarse a la dialéctica entre lo global y lo local entre Europa y América. En este último continente, la inserción en las sociedades locales de una orden como la Compañía de Jesús es una muestra significativa de cómo se fue fabricando el arraigo local en diversas escalas.

JESUITAS Y SOCIEDADES LOCALES EN AMÉRICA

Al analizar la movilidad de los religiosos en América es preciso tomar en cuenta los contextos sociales en los que la Compañía fundó sus provincias y colegios. A pesar de su gran diversidad, las sociedades que nacieron en América con la dominación española tuvieron en común su heterogeneidad étnica y la formación de jerarquías étnico-sociales, con desigualdades de estatus que la ideología de la época definía como necesarias. Al crear sus provincias y sus colegios, los jesuitas se arraigaron en estas sociedades, cuyos criterios de distinción acataron sin mayores dificultades. Esta política de arraigo local se verifica con el reclutamiento de españoles nacidos en América, cuyas motivaciones no necesariamente conllevaban la vocación misionera.

Para acercarse mejor al trabajo de los jesuitas en el Nuevo Mundo (últimos religiosos en instalarse en los dominios españoles en el siglo XVI), es fundamental entender el funcionamiento interno de una institución que se concebía como unida y universal, y que trabajó en un contexto

Maldavsky, «Société urbaine et désir de mission». Concordamos en ese sentido con la opinión de Paulina Numhauser. Sin embargo, el texto de Pallas, aprobado por Francisco de Contreras, no es una defensa de los italianos en la provincia, sino un llamado a las vocaciones misioneras europeas en general.

³⁶ Coello de la Rosa, Alexandre. *El pregonero de Dios. Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2010, p. 61.

particular. En América, su objetivo principal era la evangelización de la población indígena, cuyas pautas ya estaban definidas o en vías de definición, en el contexto del patronato real sobre la Iglesia y de la instalación de un sistema colonial.³⁷

Por esa razón, aunque siempre trataron de mantener el ideal de la movilidad apostólica, tuvieron que volverse sedentarios, lo que hicieron mediante la fundación de centros de enseñanza. La actividad en las urbes americanas estuvo orientada principalmente hacia la educación de las élites, así como a la formación de los mismos jesuitas, en sus noviciados y colegios. También asumieron la función de curas en América al tomar doctrinas de indios, cosa que sus reglas internas les prohibían. En el Perú, esta opción no fue simplemente una manera de obedecer a los proyectos de reducción que promovió el virrey Francisco de Toledo para un mejor control de la población indígena en tanto fuerza de trabajo.

Más allá de las regiones centrales, en las llamadas «zonas fronterizas» los jesuitas demostraron a la Corona desde un primer momento que cumplirían de manera eficiente la tarea de reclutamiento y control de los indígenas, frente a sectores de la sociedad colonial como los encomenderos, que muchas veces tendían a satisfacer sus propios intereses individuales o familiares. En las reducciones del Paraguay, las misiones en Chile y también en el norte de la Nueva España, transformarse en curas se volvió para los jesuitas una realidad necesaria, como ya lo era en el Brasil, donde llegaron con el primer gobernador portugués en 1549, fundando luego las *aldeias* para intentar volver sedentarios a los indios tupíes.³⁸ Además de permitir la incorporación, control y segregación de la población indígena según las leyes de Indias, el avance de las misiones periféricas cumplió la función de defender las fronteras ibéricas durante

³⁷ Estas tensiones se estudian más detalladamente en Maldavsky, *Vocaciones inciertas*.

³⁸ De Castelneau-L'Estoile, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Lisboa/París: Centre Culturel Calouste Gulbenkian/Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 2000.

todo el siglo XVII y la primera mitad del XVIII.³⁹ En ese largo periodo, los misioneros pusieron en práctica los lineamientos generales de la política colonial, circunscribiendo territorial y étnicamente a las poblaciones objeto de conversión.

Pero la acción misional de los jesuitas del Perú no se desarrolló solo en las reducciones o parroquias de indios como curas. En las actas de la primera congregación provincial de 1576, se detallaban cuatro maneras de «obrar para la salvación de los indios» («*salutem indigenorum procurare*»): la cura de almas, las misiones «volantes», las fundaciones en las ciudades de españoles y los colegios para hijos de caciques. Sin menospreciar la primera solución, los jesuitas del Perú tendieron a privilegiar las misiones volantes fuera de los colegios y desde las residencias para entrar en contacto con los indios. Los colegios para hijos de caciques no se fundaron antes de la década de 1610, en el contexto de las campañas de extirpación de idolatrías.

No se trató de un proyecto preconcebido en Europa, sino de una primera adaptación al contexto político-religioso andino. Estos diferentes tipos de acción se fueron implementando poco a poco, dando cuenta del *aggiornamento* constante de los métodos en función del contexto colonial. Así, durante la presencia jesuítica, una gran diversidad de establecimientos funcionó de manera articulada como una red que conectaba

³⁹ Sobre los diversos espacios de la misión jesuítica en las fronteras americanas existe una amplia bibliografía, que se ha incrementado en los últimos años a partir de nuevas perspectivas. Entre las obras más importantes, tenemos las siguientes: Bernabeu (ed.), *El Gran Norte Mexicano*; Furlong, Guillermo. *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962; Ganson, Bárbara. *The Guarani under Spanish Rule in the Rio de la Plata*. Stanford: Stanford University Press, 2003; Guy, Donna J. y Thomas E. Sheridan. *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*. Tucson: University of Arizona Press, 1998; Vitar, Beatriz. *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997; y Wilde, *Religión y poder*. La abundancia de materiales sobre las misiones jesuíticas coloniales contrasta radicalmente con la práctica ausencia de estudios sobre las misiones de la Compañía de Jesús restaurada. Entre los más representativos cabe mencionar el siguiente trabajo de Manuel Revuelta González: «Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas durante el siglo XIX». *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*. XLVI/88-89 (1988), pp. 339-390.

diferentes espacios.⁴⁰ Sin embargo, esta diversidad de actividades y de espacios no necesariamente convenía a todos los miembros de la Orden. El compromiso de los jesuitas con la sociedad colonial conllevaba el reclutamiento de jóvenes criollos en los nuevos colegios fundados; dichos jóvenes permitieron a la Compañía un crecimiento demográfico y una expansión en los territorios americanos. Rápidamente, en el siglo XVII, los criollos fueron al menos la mitad de los miembros de las provincias jesuitas hispanoamericanas, y llegaron a ser la mayoría de los sacerdotes y hermanos a principios del XVIII.⁴¹ Por medio del reclutamiento de sujetos locales (aunque los mestizos y los indios fueran rápidamente excluidos), los jesuitas lograron, al mismo tiempo, ser incluidos en la sociedad colonial e incorporar a esta en su propio cuerpo.

Sin embargo, las expediciones periódicas desde Europa nunca cesaron en realidad; ellas permitieron a los jesuitas pensar en términos de habilidades complementarias entre locales y extranjeros, teniendo los primeros la necesaria habilidad lingüística para la labor misional, y los segundos, la capacidad de difundir su experiencia sobre «el modo de proceder» jesuítico.⁴² Es difícil concluir que este intercambio teórico —que aparece ya en un texto de 1558, redactado por el secretario de Ignacio, el jesuita Juan Polanco— realmente tuviera éxito, ya que la actividad misionera, considerada clave por las autoridades romanas de la Orden, no era concebida de manera uniforme por todos los miembros de las provincias. En 1584, Claudio Acquaviva, el general de la Orden, impuso el aprendizaje generalizado de los idiomas locales por todos los jesuitas de las provincias ultramarinas. Es difícil medir cuántos jesuitas pertenecientes a la provincia del Perú sabían los idiomas quechua o aimara, que permitían relacionarse con los indígenas andinos y ejercer la tarea de «obrero

⁴⁰ Maldavsky, Aliocha y Guillermo Wilde. «Paradojas de la ausencia. Las misiones jesuíticas y el imaginario posterior a la restauración». En Correa Etchegaray, Leonor, Emanuele Colombo y Guillermo Wilde (eds.). *Las misiones antes y después de la restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*. México: Universidad Iberoamericana, 2014, pp. 101-126.

⁴¹ Lavallé, Bernard. «Españoles y criollos en la provincia peruana de la Compañía durante el siglo XVII». En Marzal y Bacigalupo (dirs.), *Los jesuitas y la modernidad*, pp. 339-355.

⁴² Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 221-224.

de indios». Pero los debates acerca de cómo lograr que la mayoría los dominara sugieren que gran parte de los miembros de la provincia que los sabían repugnaba utilizar aquellos idiomas, y los que los ignoraban, no los aprendían siempre con buena voluntad.⁴³ En 1585, un superior de la provincia le escribe al general Acquaviva:

Una cosa deseo y la he dicho al padre provincial, que también la desea, que se diese orden para que los que entran acá se aplicassen a la ayuda de los naturales, porque muchos dellos, después de averles dado estudios la Compañía, no ay quien les applique a indios, sino a españoles. [...] Algunos destes criollos, que así se llaman por acá, aunque sepan mejor la lengua que los que vienen de España, violentamente se aplican a esto, y si saben una lengua, mal se aplican a otra, siéndoles a ellos más fácil por tener hecho el oído.⁴⁴

En 1596, Acquaviva comenta el deseo de ciertos jesuitas europeos de volver al Viejo Continente diciendo lo siguiente: «La razón particular deste deseo creo que es que la ocupación con los indios no es tan gustosa ni aplausible, y por esto no se aficionan a aprender su lengua, y así no tienen empleo proporcionado para vivir contentos».⁴⁵

No se debe generalizar esta actitud de rechazo que se verifica en los documentos. Sin embargo, la estrategia desarrollada para obligar a los estudiantes a aprender por lo menos el quechua refleja un problema amplio que necesitó reflexión y soluciones drásticas. Aceptar que los estudiantes que sabían algún idioma indígena pasaran al curso superior sin tener buenos resultados en Teología fue una de las estrategias. Esta significaba asumir que en América se podía romper con las reglas generales de la institución, tal como las define la *Ratio Studiorum*, el currículo que aplicaban en teoría todos los miembros de la Orden en el mundo desde 1599, fecha de su promulgación. En el Perú, esta excepción a la regla se instituyó en 1619. Pero luego, en 1642, los jesuitas del virreinato

⁴³ Ib., pp. 259-305.

⁴⁴ Carta del padre Alonso Ruiz a Acquaviva, Cuzco, 26 de diciembre de 1585. En Egaña, Antonio de (ed.). *Monumenta Peruana III (1581-1585)*. Roma: Monumenta Histórica Soc. Iesu, 1961, p. 723.

⁴⁵ Congregación provincial de 1642, ARSI, *Congregationes*, 71, f. 108v.

sudamericano, reunidos en congregación provincial, decidieron terminar con ella porque traía más problemas que soluciones. Dieron los siguientes argumentos:

Pero acá se ha practicado differentemente, porque sin saberla [la lengua] van pasando con la mediocridad, *intuitu* de que aprenderán después la lengua, y después la aprenden muy de cumplimiento, y an pasado con que predique un sermón tomado de memoria, y quizá trabajado destro [=con habilidad], y sin entender lo que dize. Y esto claro es, que es en fraude del dicho privilegio, y de la mentalidad de Nuestro Padre pues se queda sin saber la lengua, y sin saber Theología con las calidades que la constitución pide, y esto es abuso del privilegio y gracia y como tal se debe quitar.⁴⁶

La orden de Acquaviva de 1584 demuestra sin duda una gran ignorancia de la realidad americana por parte del general. La repugnancia hacia el trato con los indios tenía que ver simplemente con la ideología colonial, que los consideraba como menores de edad y bárbaros, o simplemente como pertenecientes a una categoría inferior. Los jesuitas criollos que entraron en la Orden desde el principio eran el producto de esa sociedad colonial, organizada en estamentos considerados en teoría como impermeables. Eso implicaba que el llamado «ministerio de los indios» tuviera menor reputación entre los estudiantes y que, según estos, aquel no requiriera un excelente nivel en Teología. Tal opinión era un problema en un ambiente intelectual que valoraba precisamente la excelencia. A eso se sumaba la ideología social, que imponía estrategias de distinción y de diferenciación, lo que no era realizable cuando se frecuentaba cotidianamente a los indios. Hablar su idioma era parecérselos, como decía un superior en una de sus cartas. Nadie que se considerara como español en la sociedad colonial quería parecerse a los indios.

Esta muy relativa motivación de los jesuitas del Perú por la actividad misionera no parece ser, a primera vista, un criterio de distinción entre criollos y europeos, como podríamos imaginar si tomamos en cuenta el marco de la aparición de la conciencia criolla en el siglo XVII, estudiada

⁴⁶ *Ib.*, f. 108.

por Bernard Lavallé.⁴⁷ Más bien, el colegio donde estudiaban todos (europeos y criollos) parece ser el lugar donde se homogeneizó esta población religiosa, sin que esto desmienta la existencia de un antagonismo.

La anterior situación explica la importancia que le dieron los jesuitas del Perú a la literatura hagiográfica sobre sus misioneros, como los menologios que resaltaban las temáticas de la humildad y de la acción apostólica.⁴⁸ No se trataba de alentar el ímpetu misionero de manera gratuita, sino de resolver un problema concreto que tenían los superiores con sus jóvenes reclutas, ya fueran europeos o criollos, poco volcados en la actividad de evangelizar a los indios.

La sedentarización de la Orden, por medio de la fundación de colegios y residencias en pueblos y ciudades andinas, y el importante reclutamiento local a partir de principios del siglo XVII fueron los factores fundamentales del arraigo de la Compañía de Jesús en las sociedades donde llegaron a implantarse. A esto se sumaba la dependencia económica respecto de las élites locales, quienes fueron las principales donadoras de bienes a los jesuitas e indispensables para fundar sus colegios y desarrollar las actividades económicas que les permitían llevar a cabo sus objetivos y crecer.⁴⁹ En el contexto americano, y más precisamente andino, se verifica el peso de las jerarquías socioétnicas que conllevaba la dominación colonial española. Al acatar el hecho de que los indígenas y los mestizos no podían formar parte de la Orden ignaciana, los jesuitas incorporaron los parámetros sociales locales, por lo que reclutaron a españoles o asimilados, cuyos criterios de distinción tendían a despreciar

⁴⁷ Lavallé, Bernard. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIe-XVIIe siècles)*. Lille: Atelier National de Reproduction des Thèses, 1982.

⁴⁸ Coello de la Rosa, *El pregonero de Dios*; Maldivsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 334-344.

⁴⁹ Este parámetro se verifica tanto en Europa como en América. Al respecto, ver Maldivsky, Aliocha. «Giving for the Mission: The *Encomenderos* and Christian Space in the Andes of the Late Sixteenth Century». En De Boer, Wietse, Aliocha Maldivsky, Giuseppe Marcocci e Ilaria Pavan (eds.). *Space and Conversion in Global Perspective*. Leiden-Boston: Brill, 2014, pp. 260-284. Consultar también Rodríguez Quispe, David. *Por un lugar en el cielo: Juan Martínez Rengifo y su legado a los jesuitas, 1560-1592*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.

a la población indígena que precisamente debían frecuentar (lo que incluía hablar sus idiomas) para cumplir con los objetivos misioneros de la Compañía. Esta contradicción fue el resultado casi necesario del arraigo local de los jesuitas y de su gran capacidad de adaptación a las sociedades coloniales americanas.

El resultado de esta adaptación es que las provincias jesuitas del Nuevo Mundo estaban formadas por europeos y americanos. Los primeros tenían una experiencia concreta de la movilidad, del desarraigo y del alejamiento de sus familias. No necesariamente esta experiencia del viaje la habían hecho como parte de la Compañía de Jesús, pues podían haber ingresado en la Orden después de haber atravesado el Atlántico.⁵⁰ Los americanos, llamados criollos, llegaron a formar más de la mitad de los miembros de las provincias americanas a finales del siglo XVII y pertenecían a la capa superior de la sociedad local, compartiendo su ideología y criterios de distinción. Queda por conocer si estaban dispuestos a tener la experiencia de la movilidad que ya poseían sus homólogos europeos.

RELIGIOSOS, MISIONEROS Y ARRAIGO LOCAL

La movilidad de los jesuitas a lo largo del Nuevo Mundo y dentro de las diferentes regiones americanas se puede estudiar con los catálogos del personal, que son una fuente administrativa de todas las provincias de la Compañía de Jesús. Los catálogos permiten medir de manera aproximada si los miembros americanos de la Orden cambiaban de región y desempeñaban actividades fuera de su lugar de origen. Veremos que la movilidad dentro del continente americano era bastante limitada a medida que se alargaban las distancias. Incluso en el ámbito regional, los debates dentro de la Compañía de Jesús demuestran que no era fácil obtener que los jóvenes que deseaban entrar en la Orden aceptaran estudiar fuera de su lugar de origen.

Los catálogos del personal son documentos casi únicos, que le deben su existencia al carácter sumamente centralizado de la institución. Cada tres años, los superiores de cada provincia enviaban un catálogo de los

⁵⁰ Maldivsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 233-238.

miembros; los datos que se consignaban de estos eran los siguientes: nombre, apellido, origen, edad, estudios, empleo y lugar en la jerarquía, además de ciertas informaciones más confidenciales sobre el carácter de la persona y sus habilidades. El objetivo era orientar a los individuos según sus gustos y aptitudes, en aras de la mayor eficiencia posible. Los historiadores recurren en general a estas fuentes para verificar datos personales, y los estudios generales sobre ellas son pocos. También se puede utilizar este instrumento para determinar cuántos y quiénes eran los miembros de una provincia que desempeñaban actividades misioneras.⁵¹ Con solo el lugar de origen de cada jesuita, estos documentos permiten acercarse al estudio de la movilidad de los religiosos criollos dentro del mismo continente americano. Cuando los catálogos clasifican a sus miembros según el lugar donde residen (ciudad, colegio, residencia), se pueden entender las características de la movilidad de los religiosos de una misma provincia y saber, por ejemplo, si en las misiones trabajan jesuitas europeos o, más bien, jesuitas criollos.

La movilidad dentro del continente se verifica para algunos individuos de manera puntual. Es el caso de algunos visitantes, como Juan de la Plaza, quien inspeccionó la provincia peruana en la década de 1570 y luego viajó a Nueva España. También José de Acosta se movió entre los dos hemisferios. Otra circunstancia de movilidad dentro del continente es la fundación de provincias nuevas. Así, cuando se establece la provincia de Tucumán-Paraguay, que contiene también la de Chile en la primera década del siglo XVII, jesuitas del Perú se trasladan hacia la nueva provincia. Estos, sin embargo, recibieron un apoyo fundamental de Europa con la expedición de Diego de Torres Bollo en 1604, uno de los fundadores de la provincia, quien trajo consigo a unos cuarenta jesuitas, de los cuales gran parte fue a Paraguay.

Un primer dato que procuran los catálogos es el del lugar de origen de los miembros de las diferentes provincias de la Compañía de Jesús. A partir de aquel dato, he elaborado el siguiente cuadro:

⁵¹ *Ib.*, pp. 207-257.

Cuadro 1. Religiosos criollos en las provincias americanas⁵²

Provincias	Fecha	Total de religiosos	Total de religiosos americanos (porcentaje)	Americanos originarios del otro hemisferio o de Brasil
Nueva España	1600	314	79 (25%)	1 Potosí
Nueva España	1708	509	362 (71%)	1 Santa Fe de Bogotá
Tucumán Paraguay	1614	104 ¹	31 (29,8%)	0
Tucumán Paraguay	1703	267 ²	86 (32,2%)	0
Perú	1601	281 ³	38 (13,6%)	3 Nicaragua, Panamá, Sao Paulo
Perú	1654	445 ⁴	220 (49,4%)	13 Panamá (7), el Caribe (4), Nueva España (2)
Perú	1685	447	304 (68%)	10 Brasil (1), el Caribe (2), Nueva España (1), Panamá (6)

¹ Se ignora el origen de dos individuos.² Se ignora el origen de tres individuos.³ Ib.⁴ Se ignora el origen de seis individuos.

La primera conclusión que podemos sacar de estas cifras es que los criollos no suelen cambiar de hemisferio. Muy pocos religiosos de la provincia mexicana son originarios del hemisferio meridional, y lo mismo se verifica en el Perú, donde reside un puñado de jesuitas nacidos en la Nueva España, el Caribe o Brasil. La misma observación hace Elsa Malvido en su estudio sobre los lugares de origen de los novicios franciscanos en el

⁵² Fuentes del cuadro: Nueva España, 1600: ARSI, Mex. 4, ff. 106r-137v; Nueva España, 1708: ARSI, Mex. 6, ff. 161r-211v; Paraguay, 1614: ARSI, Paraq. 1, ff. 3r-17v; Paraguay, 1703: ARSI, Paraq. 6, ff. 1r-20v; Perú, 1601: ARSI, Perú 4I, ff. 55-91a; Perú, 1654: ARSI, Perú 4II, ff. 443r-496v; Perú, 1685: ARSI, Perú 5, ff. 363r-417v.

colegio de San Francisco de la Ciudad de México entre 1649 y 1749,⁵³ y Carmen Castañeda respecto de los estudiantes en Lima y Guadalajara.⁵⁴

Por cierto, no sabemos si los pocos jesuitas de origen lejano ingresaron en la Compañía en su región de nacimiento o si lo hicieron una vez que viajaron. Esto demuestra que existió poco intercambio entre las grandes provincias americanas de la Orden, sin duda porque el reclutamiento local permitía prescindir de viajes costosos que se reservaban a los superiores. También refleja probablemente la escasa movilidad de los miembros de las sociedades coloniales en una escala continental. La primera consecuencia es que dentro de las provincias americanas, los que a primera vista tienen una experiencia de la movilidad son los jesuitas europeos.

Dentro del hemisferio sur, existe una mayor tendencia al cambio de región, como lo notamos con el ejemplo de la provincia del Perú, que mostramos a continuación:

Cuadro 2. Los orígenes de los jesuitas americanos en la provincia del Perú en el siglo XVII

Fechas	Total	Americanos	Audiencia de Lima ¹	Audiencia de Charcas	Audiencias de Quito, Panamá y Santa Fe de Bogotá	Audiencia de Chile ²	Otras
1601	281	38 (13,6%)	19 ³	7	2	8	2
1654	445	220 (49,4%)	135 ⁴	39	24	6	6
1685	447	304 (68%)	258 ⁵	21	13	7	3

¹ Los límites de las audiencias son los que aparecen en la *Recopilación de las leyes de Indias* de 1681.

² La Audiencia de Chile tuvo primero su sede en Concepción, de 1565 a 1575, fecha en la que se suprimió, para luego fundarse en 1605 una audiencia cuya sede fue Santiago.

³ Los números precisos para 1601 son los siguientes: Charcas: 7; Chile: 8; Lima: 19; Quito: 1; y Panamá: 1.

⁴ Los números precisos para 1654 son los siguientes: Charcas: 39; Chile: 6; Lima: 135; Quito: 15; Panamá: 7; y Santa Fe de Bogotá: 12.

⁵ Los números precisos para 1685 son los siguientes: Charcas: 21; Chile: 7; Lima: 258; Quito: 1; Panamá: 7; Santa Fe de Bogotá: 5; y audiencia no identificada: 2.

⁵³ Malvido, Elsa. «Migration Patterns of the Novices of the Order of San Francisco in Mexico City, 1649-1749». En Robinson, David James (ed.). *Migration in Colonial Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 182-192.

⁵⁴ Castañeda, Carmen. «Student Migration to Colonial Urban Centers: Guadalajara and Lima». En Robinson (ed.), *Migration in Colonial Spanish America*, pp. 128-142.

La principal información que nos brinda el cuadro 2 es que la mayoría de los jesuitas de la provincia peruana durante el siglo XVII proviene de las audiencias de Lima y de Charcas. Dentro de estas últimas, pocos son los jesuitas nacidos en lugares muy apartados de la ciudad de Los Reyes, donde estuvo el noviciado de la provincia hasta la creación de uno en el Cuzco en 1699.⁵⁵ Los documentos no brindan información sobre su lugar de residencia en el momento de entrar en la Orden. Por lo tanto, no se puede saber si los criollos nacidos fuera de Lima vivían en la capital en el momento de ingresar.

En 1654, de los 135 jesuitas nacidos en la Audiencia de Lima, 99 vienen de obispados y corregimientos costeros: desde Piura y Cañete, pasando por Lima, hasta Camaná, Ica y Arica. Los 36 que podríamos llamar «serranos» provienen en su mayoría del Cuzco, Huamanga y Arequipa. Estos están menos alejados del noviciado que los 39 jesuitas que vinieron de Charcas, predominando entre ellos los de La Plata y Potosí, y muy pocos (3) son de lugares más lejanos, como Santa Cruz de la Sierra y Tucumán. La provincia tucumano-paraguaya (entonces en la jurisdicción de la Audiencia de Charcas), con su noviciado en Córdoba, absorbe ya en esa época a la mayoría de los chilenos, tucumanos y paraguayos deseosos de ingresar en la Compañía.

En 1685, esta tendencia aumenta, y de los 304 criollos con que cuenta la provincia, 258 nacieron en la Audiencia de Lima, mientras que los de Charcas son solamente 21. De aquellos provenientes de la Audiencia de Lima, 189 son nacidos en obispados y corregimientos de la costa, mientras que solamente 69 son «serranos». Muy pocos son los jesuitas originarios de las audiencias de Quito, Panamá y Santa Fe de Bogotá, por existir noviciados en sus regiones de origen.

Los jesuitas nacidos en las audiencias de Lima y Charcas dominan las cifras que nos brindan los catálogos, sobresaliendo los originarios de Los Reyes. Esto demuestra lo importante que era la presencia de un noviciado para asegurar la inserción y el éxito de los jesuitas en la sociedad colonial peruana, y capitalina en particular, como se entenderá a continuación.

⁵⁵ El dominio de las zonas cercanas al noviciado se observa también en el caso de los novicios franciscanos de México (Malvido, «Migration Patterns», p. 187).

Los textos en latín designan el noviciado con la palabra «tyronicium», que significa, en primer lugar, el aprendizaje militar. De manera general, es el primer periodo de cualquier aprendizaje. En la Compañía, es el lugar donde los candidatos a jesuita pasan los dos primeros años, en los que ponen a prueba y deciden su vocación, para luego pronunciar votos simples. Los textos designan también este lugar como la «casa de primera probación», un espacio aparte dentro del recinto del colegio o separado de él.⁵⁶ El debutante, novicio o «tyro», en latín, transcurre ahí un periodo importante de su vida religiosa, luego del cual puede retirarse o perseverar, como también los superiores lo pueden despedir, pues no ha pronunciado votos que lo atenen a la institución. Para cualquier provincia, la decisión de fundar un noviciado es importante y el lugar de fundación se pesa con cuidado.

Como hemos visto, durante el siglo XVII la provincia jesuita del Perú va reclutando cada vez más sus miembros en la sociedad local, aprovechando la presencia de sus colegios para adolescentes fundados en varias ciudades del virreinato. Existe un noviciado en Lima, instalado definitivamente en un edificio aparte en 1605, bajo el patronato de San Antonio de Abad. Su situación en la capital del virreinato permite un control estrecho del reclutamiento por las autoridades de la provincia (el provincial y sus secretarios), en diálogo permanente con el maestro de novicios. Sin embargo, con la política de reclutamiento local que implementaron los jesuitas y el amplio establecimiento de una red de colegios y residencias ya a principios de la década de 1580, la perspectiva de fundar un segundo noviciado se plantea seriamente a inicios del siglo XVII.⁵⁷

La documentación acerca del proyecto y los argumentos que piden un noviciado aparecen por primera vez con la congregación provincial de 1606. A la pregunta «el colegio de Chuquisaca ha pretendido que se

⁵⁶ Para los jesuitas, el colegio equivale al convento que poseen otras órdenes religiosas. Ver *Constitutions*, §190-191. En Loyola, Ignacio de. *Écrits*. Edición de Pierre-Antoine Fabre. París: Desclée de Brouwer, 1993, pp. 439-440.

⁵⁷ En 1583 existen ya cinco colegios (Lima, Cuzco, Arequipa, Potosí y La Paz) y dos residencias (Santiago del Cercado y Juli). Sobre la estrategia de implantación en el territorio andino, ver Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 35-42.

ponga noviciado en él o en el de Potossí», Claudio Acquaviva, entonces general, responde: «con la división que se ha hecho de las provincias cessa la razón de aver otro noviciado». ⁵⁸ Acquaviva se refiere a la creación de la provincia de Tucumán-Paraguay, en 1607, que permite administrar mejor las actividades de los jesuitas en esas regiones, pues incluye el establecimiento de un noviciado en Córdoba. Desde Roma, no parece crucial agregar un noviciado al de Los Reyes para lo que queda de la provincia peruana (la Audiencia de Lima y la parte occidental de la de Charcas).

Pero los jesuitas que viven en el altiplano andino no están de acuerdo. El padre Valentín de Caravantes, instalado en Potosí, aboga por la fundación de un noviciado en las tierras de «por acá arriba», y más precisamente en La Plata (Chuquisaca). Escribe Caravantes desde Potosí: «Ay acá mucha gente que recibir así coadjutores como estudiantes y no quieren ir a una tierra enferma o calurosa como es Lima, y si quieren no tienen con qué ir 300 leguas». ⁵⁹ Si se creaba el noviciado, «se ahorrará[n] viáticos tan costosos que cruesta [sic] traer un sujeto de Lima hasta aquí 500 pesos». Al argumento del costo, agrega el del clima y la salud, pues según él, «es bien que aya estudios y noviciado en tierra fría que en Lima están enfermos muchos buenos sujetos [e]studiantes y es forzoso tenellos allí».

Además, un noviciado podía oportunamente servir de lugar de reclusión, y según Caravantes, «es bien que aya por acá noviciado para meter allí un padre o un hermano quando lo han menester, y por hallarse 300 leguas del noviciado no se usa este remedio [...], y créame vuestra paternidad que esta es la mejor traça de todas y de menos inconvenientes». Según el jesuita de Potosí, «si los padres de Lima repugnan a esto es porque tienen poca experiencia de lo de por acá arriba, y para que les parezca bien esta traça será bien que no se estén allí azinados todos los padres graves sino que suban de propósito a ser moradores destos collegios». Y agrega:

⁵⁸ «Respuestas al memorial del padre Alonso Messía, procurador de la provincia del Perú, dadas en Roma a 10 de junio de 1608», ARSI, Perú 3, ff. 113v-114r.

⁵⁹ Todas las citas de Caravantes son de la carta que le escribió a Claudio Acquaviva desde Potosí el 1 de abril de 1606 (ARSI, FG 720/II/5, sin foliación).

Spero en nuestro Señor que vuestra paternidad, sin aguardar muchos pareceres (a lo menos de los padres de Lima porque sé que an de ser contrarios en esto de estudios y noviciado por acá arriba), mandará executar esta traça que es la que sin duda conviene, y deste parecer son todos los padres graves que ay por acá arriba y el padre viceprovincial que lo ha visto más de propósito; y como son estos collegios de poca gente y sin estudios y noviciado, vienen acá los provinciales como gatos sobre ajenas pareciéndoles todo asco y de poca consideración sino lo de Lima, y por eso en acabando de ser provinciales los havían de hacer rectores o moradores destos collegios que yo seguro que dirán otro parecer, pero los que tienen larga experiencia de por acá arriba sienten lo que he dicho.

Los argumentos de Caravantes son prácticos. Pero al mismo tiempo se vislumbra, más allá del tono poco ameno hacia los superiores de Lima, la conciencia de que sierra y costa son universos distintos, opuestos por su clima, sus sociedades y por las vivencias que los jesuitas mismos tienen en ellos.

El debate sobre la fundación de un segundo noviciado vuelve durante la congregación provincial de 1674. De los cuarenta padres que participan, solo dieciséis se oponen, pues piensan que «en esos lugares tan remotos los novicios no podrán ser educados según la observancia regular y el espíritu primitivo, como conviene».⁶⁰ Los 24 jesuitas favorables dan varios argumentos para que se funde un noviciado en el colegio de La Plata o en otro edificio. El primero es la distancia de más de trescientas leguas que separa Lima de La Plata. Según dichos jesuitas, los jóvenes educados por ellos en el Colegio Real de La Plata, en Potosí y en otros establecimientos de la Compañía en las provincias cercanas quieren entrar en la Orden, pero como no pueden ir a Lima, renuncian a su vocación, cuando la provincia necesita buenos religiosos.⁶¹ La gran ventaja de estos

⁶⁰ «Ad haec pars una PP scilicet 16 in ea mente ac sententia fuit ut non erijeretur, quia in eius modi remotiori loco educari non potuerunt tyrones ea regulari observantia, ac primitivo spiritu, qui expediens est; neq per tot annos ab alio seminario virtutum, quam ab unica Probationis domo tot viri eminentes zelo ac sanctitate prodierunt» (Actas de la congregación provincial de 1674, ARSI, Congr. 79, f. 122v).

⁶¹ «Sed tamen maior pars PP scilicet 24 urgentibus, ac Provincia maxime conducen-tibus rationibus asseverarunt aliam Probationis domum eamq in collegio Platensi seu potius in urbe separatam ab ipso Collegio fundandam esse. Urbs enim Platensis distat

candidatos es que como son nacidos en la sierra, saben bien el quechua y/o el aimara, mientras que los que vienen de los valles y costas cerca de Lima no los saben y los tienen que aprender ya siendo adultos. Por esto, si se facilitara la entrada de novicios en La Plata, la Compañía podría reclutar «obreros de indios» de buena voluntad («lubenter») para las misiones volantes, las doctrinas de indios y la conversión de los paganos.⁶² Se ahorraría tiempo, cansancio y dinero, sin que sufriera su formación teológica, pues la que se daría en La Plata, donde los jesuitas tienen una universidad, no tendría nada que envidiarle a la que reciben los de Lima.⁶³

ab Urbe Regum ubi modo domus Probationis est trecentis et amplius leucis difficiliorum itinerum, quibus ut cumq̄ conficiendis pene quatuor insumendi sunt menses. Hac praecipue de causa praedicta fundatio valde necessaria est, cum non pauci Iuvenes in Urbe Platensi studentes, ibi enim Academia Regia fundata est. vel in celebri ac frequentissima Potossi Villa, quae decem, et octo leucis tantum ab Urbe Platensi distat, vel Provinciarum vicinarum in colae ingeniosi, ut plurimum, ac optimae indolis quod omnibus in confesso est, ambientes societatem nostram eamq̄ ingredi volentes ob summam ab urbe Lima distantiam, quo suis sumptibus pernecturi sunt, in proposito languent, difficultate itinerum terrentur ac demum arcentur ab ingressu Societatis, quae eorum copioso numero defraudati cum nimium in hac extensa Provincia Operariis indigeat, eosq̄ aliiinde maximis sumtibus ex Europa emendicet» (Ib., ff. 122v-123r).

⁶² «Accedit quod hi qui in montanis nascuntur et educantur probe sciunt quia fere ab incunabulis linguam indicam sive Quichuam sive Ayamaraem eam (ut dici solet) cum lacte sagentes (?); quam prorsus ignorant, nisi eam adulti addiscant, qui valles, seu oras maritimas habitant vq̄ Limansem ditionem et alias conterminas. Unde si in Urbe Platensi patet accessus ad Societatem sine speciali labore Provincia ditescet operariis Indorum, qui quamprimum initiate fuerint sacris Ordinibus, ad misiones excurrent non inviti, ac reluctantes ut assolet cum Indici idiomatis non bene gnari sunt, Residentias, seu doctrinas Indorum Lubenter incolent, et quod caput invenientur operarii idonei ad infideles nationes investigandas easq̄ fide catholica instruendas» (Ib., f. 123r).

⁶³ «Neq̄ educationi, ac instructioni Novitiorum deerunt in Urbe Platensi Magistri, cum illic ob florentem Academiam quae penes nostros est Professores Theologiae habitent doctrina et religione praestantes, e/f^o 123v quibus non deerit aliquis iam rude donatus cum plena satisfactione praeficiendo Instructioni Nostrorum. Atq̄ etiam poterunt (poterit) qui col/legio Platensi at Potossino praefuerint exacto triennio Novitios instruere. vel denique ab alio quovis (?) collegio mittatur qui tantae rei existimetur idoneus et sic non alio spiritu aut moribus quam Lima in Domo Probationis S. Antonii educabuntur» (Ib., f. 123r-v).

Los jesuitas de la región estaban desde la década de 1660 llevando a cabo una intensa actividad en sus misiones a «Mojos».⁶⁴ Cuando se plantea la discusión sobre el noviciado de la sierra, también se discute la posibilidad de crear en Charcas una provincia jesuita independiente de Lima, que nunca se aprobó.⁶⁵ Como una decisión de ese tipo no se podía tomar en un día, el segundo noviciado no se fundó antes del 1 de enero de 1699, bajo la autoridad del provincial Diego Francisco Altamirano.⁶⁶ El debate sobre el noviciado explica la escasa representación numérica de los jesuitas nacidos en Charcas, que verificamos en los catálogos de manera general y también en los colegios de la región.

El desprecio que perciben los jesuitas del altiplano por parte de los superiores de Lima se debe, según Caravantes, a que son pocos y de escasos estudios. En 1601, había en Potosí catorce miembros de la Orden, de los cuales solo siete habían estudiado o lo estaban haciendo. Los siete restantes eran coadjutores temporales, jesuitas legos que desempeñaban tareas domésticas. En La Plata vivían apenas doce ignacianos, y once en La Paz. Nada comparable con los 132 miembros de las tres casas jesuitas de Lima.⁶⁷ En 1685, mientras que en los diversos establecimientos limeños (colegio de San Pablo, noviciado, casa profesa, colegio de Santiago del Cercado) vivían 240 personas, el colegio de Potosí contaba con 24 miembros, el de La Paz, siempre con once, y el de La Plata, con diecinueve, a pesar de que los jesuitas tuvieran una universidad en esta última ciudad. De los once jesuitas que vivían en La Paz, cinco eran criollos, y solo uno era originario de la ciudad. De los diecinueve que vivían en La Plata, doce eran criollos, de los cuales dos eran nacidos en Potosí y solo uno en la misma ciudad. Por su parte, el noviciado de Lima acogía a 63 novicios, pero ninguno de ellos era originario de la Audiencia de Charcas.

⁶⁴ Block, David. *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

⁶⁵ «Rationes pro divisione», Actas de la congregación provincial del Perú, 31 de julio de 1699, ARSI, Congr. 86.

⁶⁶ El reglamento se encuentra en la Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Ms. B1567, 20 folios.

⁶⁷ Catálogo de la provincia del Perú, 1601, ARSI, Perú 4I, ff. 55-91a.

El debate sobre el noviciado y las cifras confirman la escasa movilidad de serranos y charqueños para ingresar en la Compañía de Jesús y, de manera más general, el escaso traslado de gente entre el altiplano y la costa. En los argumentos desarrollados por los jesuitas del altiplano se dibujan ciertas características regionales, oposiciones y defensas de identidades locales.

El crecimiento de los establecimientos jesuitas de Lima acompañó el de la población total de la ciudad, que pasó de 14.262 habitantes en 1600 a 37.235 en 1700.⁶⁸ También creció la población de La Paz, pasando de unos seis mil a ocho mil habitantes a mediados del siglo XVII a unos doce mil en 1675.⁶⁹ Potosí contaba ya con unos 160.000 habitantes hacia 1650, debido a la actividad minera de la villa. Los estudios históricos sobre la sociedad colonial charqueña demuestran, por una parte, una cierta estabilidad de los grupos predominantes en las ciudades, ya fueran hispano-criollos o caciques indígenas.⁷⁰ Al mismo tiempo, la mita y las actividades económicas de la región generaron una gran movilidad de la población indígena, así como una gran capacidad de absorción de los migrantes por las parroquias y barrios de indios de las ciudades. Centros de convivencia multiétnica, las urbes fueron testigos del desarrollo de la población mestiza.⁷¹ No es de extrañar que los superiores jesuitas de Lima vacilaran en fundar un noviciado en La Plata a principios del

⁶⁸ Cosamalón Aguilar, Jesús. *Indios detrás de la muralla. Indígenas y convivencia interracional en Santa Ana (Lima, 1795-1820)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, p. 33.

⁶⁹ López Beltrán, Clara. *Alianzas familiares. Elite, género y negocios en La Paz*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1998, pp. 36-37.

⁷⁰ Escobari de Querejazu, Laura. *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. S. XVI-XVIII*. La Paz: Embajada de España en Bolivia, 2001; Presta, Ana María. *Los encomenderos de La Plata, 1550-1600*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, 2000; López Beltrán, Clara. *Estructura económica de una sociedad colonial: Charcas en el siglo XVII*. La Paz: CERES, 1988; *Alianzas familiares*.

⁷¹ Saignes, Thierry. «Indian Migration and Social Change in Seventeenth-Century Charcas». En Larson, Brooke, Olivia Harris y Enrique Tandeter (eds.). *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Duke: Duke University Press, 1995, pp. 167-195; Glave, Luis Miguel. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario,

siglo XVII, por no poder realmente controlar los orígenes étnicos de los novicios de esos lugares, que, desde su punto de vista, consideraban remotos. Lo mismo pensaban los religiosos que vivían en las ciudades de la sierra, quienes, a pesar de sentirse despreciados, eran muy conscientes de que el universo en el que trabajaban era fundamentalmente diferente del de Lima, donde en 1700 los indios eran solamente un 11,70% de la población.⁷² Si los jesuitas valoraban la posibilidad de reclutar jóvenes criollos serranos que manejaran los idiomas indígenas, útiles para sus actividades misioneras, era porque vivían en zonas de gran densidad de población india, donde coexistían a diario los diferentes estatutos y orígenes étnicos de la sociedad colonial andina.

Sin embargo, si bien los partidarios de la fundación de un noviciado en la sierra pensaban contrarrestar de esta manera la escasa aptitud para la movilidad de los serranos, fruto de su apego a la sociedad donde habían nacido, no es evidente que una vez ingresados en la Compañía, los criollos estuvieran dispuestos a vivir y trabajar en cualquier lugar. Como lo hemos visto en el primer apartado, la movilidad dentro del continente americano era más bien escasa, sin duda por razones económicas. Los catálogos permiten, no obstante, evaluar también la movilidad dentro de las mismas provincias, y más precisamente hacia las zonas de misión.

Una manera eficiente para medir la movilidad de los criollos en el seno de las provincias jesuitas a las que pertenecían es la evaluación de su presencia en las zonas dedicadas casi exclusivamente a las misiones. Las actividades misioneras de los miembros de la Compañía en Hispanoamérica se desarrollaron en ámbitos muy diversos y no tenían necesariamente una limitación geográfica precisa, pues para los jesuitas toda su actividad con los indios, incluso la que desarrollaban en las ciudades, y más todavía la que emprendían en sus misiones volantes en zonas rurales cerca de sus colegios, cumplía con un objetivo misionero. Sin embargo, con el desarrollo de las provincias de la Orden, se destacan ciertas regiones más apartadas de los principales colegios y establecimientos de enseñanza,

1989; Wightman, Ann M. *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570–1720*. Duke: Duke University Press, 1990.

⁷² Cosamalón, *Indios detrás de la muralla*, p. 35.

donde la actividad misionera era más intensa y donde la vida urbana y el contacto con familiares y amigos se hacían más escasos. Estas regiones no son siempre las mismas según la fecha, pues dependen del desarrollo geográfico de la Compañía en un determinado espacio.

En 1601, se pueden considerar como tales, para la provincia peruana, a los establecimientos que los jesuitas tienen en Chile, en Juli, en Santa Cruz de la Sierra y en Tucumán, camino a las misiones paraguayas. En 1654, los miembros de la provincia peruana desarrollan actividades misioneras apartadas en Juli y en Santa Cruz de la Sierra, mientras que en 1685 se mantienen en Juli, además de realizar labores de misión con los «Chiriguano» y los «Mojos». Para 1600, los jesuitas de la provincia mexicana han desarrollado misiones en Nueva Vizcaya, donde están empezando a extender su red misionera, con una residencia en Guadiana y otra en Sinaloa, además de una misión en San Luis de la Paz, en contacto con los indios «Chichimecas». También en 1600 se puede considerar a la viceprovincia de Filipinas como un lugar remoto en relación con la provincia de Nueva España. Un siglo más tarde, la red misionera de los jesuitas novohispanos es mucho mayor. En 1708, las misiones de Sinaloa, Sonora, Tepehuanos, Tarahumaras y las de California son los lugares más apartados de la provincia, en la cual la Orden tenía una red misionera densa y extensa.⁷³ En 1614, en la provincia de Tucumán-Paraguay y Chile, la residencia de la Concepción es la que acoge a los jesuitas que desempeñan tareas misioneras lejos de los colegios urbanos, mientras que en 1703 los miembros de la Compañía cuentan en su catálogo las doctrinas de misión de los ríos Paraná y Uruguay, y las misiones de Chiquitos.⁷⁴ A continuación, en el cuadro 3, mostramos el origen de los miembros de la Orden en las zonas de misión:

⁷³ Para una visión global de la actividad misionera de los jesuitas en el noroeste de México, desde el punto de vista de la construcción de espacios misioneros, ver Cabranes, Amaia. «L'Espace, les Hommes et la Frontière: les missionnaires du Nord de la Nouvelle-Espagne au XVIIe siècle». Tesis de doctorado. París: Universidad Paris Ouest Nanterre La Défense, 2009.

⁷⁴ En 1614, el territorio de la gobernación de Chile formaba parte de la provincia jesuita de Tucumán-Paraguay. Recién en 1625 se transformó Chile en viceprovincia dependiente de Lima (Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, p. 115).

Cuadro 3. Origen del personal jesuita de las zonas de misión

Provincias	Fecha	Total de religiosos	Religiosos americanos (porcentaje)	Jesuitas en las zonas misioneras	Europeos (% de los europeos en las misiones)	Americanos (% de los americanos en las misiones)	Sin dato
Nueva España	1600	314	79 (25%)	57 ¹ (18%)	492 ² (20%)	8 ³ (10%)	
Nueva España	1708	509	362 (71%)	106 (20,8%)	40 ⁴ (27%)	66 (18%)	
Tucumán Paraguay	1614	104 ⁵	31 (29,8%)	12 (11,5%)	11 (15%)	1 (3%)	
Tucumán Paraguay	1703	267 ⁶	86 (32,2%)	86 ⁷ (32%)	75 (41,4%)	9 (10%)	2
Perú	1601	281 ⁸	38 (13,6%)	45 ⁹ (16%)	40 (16,4%)	3 (7,8%)	2
Perú	1654	445 ¹⁰	220 (49,4%)	16 ¹¹ (3,5%)	12 (5,3%)	4 (1,8%)	
Perú	1685	447	304 (68%)	19 ¹² (4,2%)	5 (3,4%)	14 (4,3%)	

¹ Los jesuitas de las zonas misioneras de la Nueva España, en 1600, tenían los siguientes lugares de residencia: 6 estaban en Sinaloa, 10 en Guadiana, 4 en San Luis de la Paz y 37 en Filipinas.

² En 1600, en la Nueva España había la siguiente cantidad de europeos en las zonas de misión: 5 en Sinaloa, 8 en Guadiana, 3 en San Luis de la Paz y 33 en Filipinas.

³ En 1600, en la Nueva España había la siguiente cantidad de americanos en las zonas de misión: 1 en Sinaloa, 2 en Guadiana, 1 en San Luis de La Paz y 4 en Filipinas.

⁴ Más de la mitad (24) son originarios de provincias jesuitas europeas fuera de España.

⁵ Se ignora el origen de dos individuos.

⁶ Se ignora el origen de tres individuos.

⁷ Los jesuitas de las zonas misioneras de la provincia de Tucumán-Paraguay, en 1703, tenían los siguientes lugares de residencia: 32 en las doctrinas del Paraná, 38 en las doctrinas del Uruguay y 16 en Chiquitos. Había 29 europeos en el Paraná, 33 en el Uruguay y 13 en Chiquitos. De otro lado, había 3 americanos en Paraná, 5 en Uruguay y 1 en Chiquitos.

⁸ Se ignora el origen de tres individuos.

⁹ En 1601, los jesuitas de las zonas misioneras del Perú tenían los siguientes lugares de residencia: 14 estaban en Chile, 11 en Juli, 7 en Santa Cruz y 13 en Tucumán. En Santa Cruz hay una persona sin datos sobre su origen, y otra en Tucumán. Con respecto al número de europeos, había 12 en Chile, 11 en Juli, 6 en Santa Cruz y 11 en Tucumán. En cuanto a los americanos, había dos en Chile, ninguno en Juli y uno en Tucumán.

¹⁰ Se ignora el origen de seis individuos.

¹¹ En 1654, los jesuitas de las zonas misioneras del Perú tenían los siguientes lugares de residencia: nueve estaban en Juli y siete en Santa Cruz. Con respecto al número de europeos, había seis en Juli y seis en Santa Cruz. En cuanto a los americanos, había tres en Juli y uno en Santa Cruz.

¹² En 1685, los jesuitas de las zonas misioneras del Perú tenían los siguientes lugares de residencia: cuatro estaban con los Chiriguano, once en Juli y cuatro con los Mojos. Con respecto al número de europeos, no había ninguno con los Chiriguano, había dos en Juli y tres con los Mojos. En cuanto a los americanos, había cuatro con los Chiriguano, nueve en Juli y uno con los Mojos.

Dos modelos parecen surgir a raíz de las cifras que resumen los datos de los catálogos peruanos, mexicanos y paraguayos. Por una parte, se destacan las provincias peruana y mexicana, donde la proporción de criollos es de 13 a 25% a principios del siglo XVII y de unos dos tercios a finales de dicha centuria y comienzos del siglo XVIII. En Tucumán-Paraguay, la presencia de europeos sigue siendo mayoritaria en 1703, pues los americanos representan apenas más de un tercio de los miembros.

Con respecto a las misiones de la provincia peruana, estas requieren mucho menos personal en 1685 que en 1600, porque la mayoría de las zonas misioneras pasó a la provincia paraguaya cuando esta se creó. Ello explica que las cifras sean tan bajas a finales del siglo XVII. En cambio, los jesuitas de Nueva España conservaron y ampliaron sus zonas de misión, necesitando más religiosos para ellas (un 20,8% de sus miembros), al igual que la provincia de Tucumán-Paraguay (un 32% de sus miembros).

En estas dos provincias, a pesar del crecimiento general de la población de religiosos americanos, el porcentaje de estos últimos en las zonas de misión es inferior a la proporción de los miembros de la provincia que viven en las mismas zonas. En otras palabras, el auge de la población de religiosos americanos durante el siglo XVII, en cada provincia, fue mayor que el crecimiento del número de dichos religiosos en las zonas de misión. Esto se verifica en las dos provincias de forma desigual, pues en Tucumán-Paraguay los jesuitas europeos son, además, la mayoría de los que viven en las doctrinas y residencias misioneras. Por lo tanto, a pesar de que los criollos ingresan de manera más frecuente en las provincias jesuitas americanas que han sido estudiadas, su presencia en las misiones sigue siendo proporcionalmente menor que la de los europeos.

Las dificultades concretas de las misiones, ya sea en la Nueva Vizcaya o en las riberas de los ríos Paraná y Paraguay, explican sin duda esta constatación. Pero los obstáculos materiales eran los mismos para todos, y la diferencia entre criollos y peninsulares tenía sin duda razones de índole social. Los jesuitas criollos no necesariamente habían ingresado en la Compañía de Jesús atraídos por la actividad misionera, pues la Orden era capaz de hacerlos acceder a puestos de gran prestigio social, como profesor, predicador, escritor o administrador. Sin embargo, la capacidad

de los criollos de aprender los idiomas indígenas y su experiencia de las cosas de la tierra eran argumentos para reclutarlos en la Compañía, con el objetivo de emplearlos en actividades misioneras. Su reticencia, que hemos estudiado en otros trabajos limitados a los primeros setenta años de la presencia de la Orden en el Perú,⁷⁵ y que confirma su menor movilidad hacia las zonas de misión, se explica por el apego a la sociedad hispano-criolla y por cierto rechazo al contacto con la población indígena de parte de los que están más arraigados en las sociedades locales, donde predominan criterios étnico-religiosos en la jerarquía social.

Faltan estudios sobre la movilidad de los criollos dentro del continente americano, los cuales podrían corroborar, en una escala social más amplia, estas constataciones. Disponemos, por ejemplo, de cifras sobre la población de vecinos de La Paz en la segunda mitad del siglo XVII.⁷⁶ De un total de 233 vecinos⁷⁷ estudiados entre 1645 y 1680, un 50% son paceños y un 21%, europeos (de España o de otros lugares), mientras que un 12% son criollos de Charcas o de otras regiones del virreinato peruano (Lima, Cuzco y Chile, sobre todo). No hay nadie procedente de la Nueva España o del Caribe, pues La Paz era sin duda una ciudad demasiado pequeña como para atraer a personas de lugares tan alejados.

El caso de los europeos era diferente. Por lo general, habían expresado su vocación en sus cartas *indipetae*, a pesar de que su representación de la realidad americana no siempre fuera exacta. Habiendo superado el desarraigo y el alejamiento de sus familias, con la experiencia del viaje y del contacto con realidades nuevas y desconocidas, los europeos estaban dispuestos a seguir moviéndose dentro del continente americano, hasta sus territorios de frontera. También pesa en esta movilidad misionera de los europeos el hecho de que su viaje a América había sido costado por el rey con el objetivo de participar precisamente en la evangelización de los indígenas.

⁷⁵ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*.

⁷⁶ López Beltrán, *Alianzas familiares*, pp. 50 y 73-107.

⁷⁷ Los vecinos son considerados por Clara López Beltrán como la «élite» de la ciudad.

CONCLUSIONES

No necesariamente el ejemplo de la movilidad de los jesuitas se puede generalizar al resto de los habitantes de los territorios americanos controlados por la monarquía hispánica entre los siglos XVI y XVIII. Sin embargo, varios de los datos que proporciona la documentación ignaciana permiten ahondar la reflexión sobre la relación entre movilidad y arraigo en las sociedades hispano-criollas americanas.

Un primer elemento es la escasez aparente de los traslados de hispano-criollos entre los dos hemisferios hispánicos de América, además de la relativa cercanía del reclutamiento de hispano-criollos por los diferentes colegios de la Compañía de Jesús. Esto tiende a confirmar el arraigo local de esta población, como lo demuestran también los argumentos favorables al proyecto de noviciado jesuita en Charcas.

Un segundo elemento es el carácter temprano de la diferenciación, e incluso oposición, entre las regiones costeñas y serranas de la zona que se extiende desde la Audiencia de Lima hasta la parte occidental de la de Charcas. La percepción de Lima por los jesuitas de Potosí o La Plata dibuja ciertamente la opinión de muchos de los habitantes del altiplano, así como el desdén de los limeños.

Finalmente, un tercer elemento es la continuidad de la movilidad de los jesuitas europeos en el continente americano, mientras que los criollos están relativamente menos dispuestos a movilizarse hacia las zonas de misión. Los jesuitas que están en las zonas de frontera son los que ya han dado el paso de trasladarse hacia América desde Europa, confirmando la idea de que movilidad y migración son experiencias que se prolongan. De la misma manera, se ha constatado en otros estudios que los migrantes españoles a América habían ya tenido una experiencia de la movilidad en España.⁷⁸ Según los catálogos, los jesuitas locales tenderían a no acercarse a las misiones más vivas de la Compañía, confirmando la reticencia —ya constatada en otros trabajos— hacia el trabajo misionero por parte de los

⁷⁸ Zúñiga, Jean-Paul. *Espagnols d'outre-mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago-du-Chili au 17^e siècle*. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2002, p. 24.

que están más arraigados en las sociedades locales, donde predominan criterios étnico-religiosos en la jerarquía social.

Estas tres constataciones plantean algunos problemas, destacados por la historiografía de los imperios ibéricos desde un punto de vista global, acerca de la diferencia entre los procesos estrictamente americanos, o sea debidos a una situación colonial, y los procesos que las sociedades americanas comparten con las europeas.

La tensión entre movilidad y arraigo local se debe a problemáticas permanentes en las sociedades de Antiguo Régimen, como los vínculos familiares y la necesaria continuidad del personal de la Orden ignaciana para asegurar buenas relaciones con la sociedad local. Por eso no es de extrañar que los candidatos a jesuita prefieran empezar su carrera en la Compañía en su lugar de origen o cerca de él. También explica que los europeos se muevan con más facilidad a las zonas de misión, pues no tienen lazos estrechos con las sociedades urbanas locales. Asimismo, dicho arraigo de los hispanocriollos a sus lugares de origen, combinado con una concepción étnica de las jerarquías sociales, explica sin duda que estén menos dispuestos a moverse hacia los espacios de misión, ilustrando cómo la situación de dominación colonial influye en el funcionamiento mismo de la Compañía de Jesús en América, por ser una institución asentada en las sociedades en las que actúa y se sustenta, a pesar de su despliegue mundial.

Fecha de recepción: 8/9/2014

Fecha de aceptación: 30/9/2014