

A values-laden history: Jeffrey Klaiber S. J. **y la historiografía sobre los jesuitas en** **Latinoamérica¹**

A values-laden history: Jeffrey Klaiber S. J. and ***the historiography of the Jesuits in Latin America***

Taylor Fulkerson S. J.

Cristo Rey Jesuit High School (Chicago, EE. UU.)

Resumen

Como historiador de los jesuitas en Latinoamérica, Jeffrey Klaiber S. J. ha contribuido al estudio de las misiones y la restauración de los jesuitas en América, y también ha desarrollado una visión histórica distinta de otras corrientes historiográficas. Su énfasis en ciertos valores —la modernidad, la inculturación y la continuidad en el modo de proceder de la Compañía de Jesús— tiene raíces en su propio ser jesuita. Al vincular esa visión con el desarrollo de los estudios jesuíticos, y siguiendo a John O'Malley S. J., este ensayo busca interpretar lo que distingue el aporte de Klaiber.

Palabras claves: Jeffrey Klaiber, historia de la Compañía de Jesús, jesuitas en América, historiografía, modernidad, inculturación

1 Mis agradecimientos al comité organizador de Seminario Interdisciplinario Religión, Política y Sociedad: En torno a la obra historiográfica de Jeffrey Klaiber S. J., especialmente a Juan Miguel Espinoza y a mis compañeros jesuitas que escucharon, leyeron y comentaron este ensayo en sus varias fases: Daniel Izuzquiza, Adolfo Domínguez, Ramiro Loza y Ernesto Cavassa. Código ORCID: 0000-0001-8013-0320. Contacto: tfulkerson@jesuits.org

Abstract

As a historian of the Jesuits in Latin America, Jeffrey Klaiber S. J. has contributed not only to the study of missions and the restoration of the Jesuits in Latin America, but also has developed a historical vision distinct from other historiographical currents. His emphasis on certain values — modernity, inculturation and continuity in the way of proceeding of the Society of Jesus— has roots in his own Jesuit identity. Linking this vision with the development of Jesuit studies according to John O'Malley S. J., this essay seeks to interpret what distinguishes Klaiber's contribution.

Keywords: Jeffrey Klaiber, Society of Jesus history, Jesuits in America, historiography, modernity, inculturation

Introducción

Entre los historiadores de los jesuitas en América Latina, Jeffrey Klaiber S. J. ha realizado los aportes más significativos de los últimos años. En 2007, publicó la primera historia general de este campo, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*. Dada la amplitud de ese trabajo, es posible que su impacto sobre cómo entendemos a los jesuitas latinoamericanos crezca en las décadas venideras. Más allá de este logro, en varias publicaciones Klaiber desarrolla una visión particular del legado de los hijos de San Ignacio, que logra superar debates historiográficos a través de una lectura más íntima del actor jesuita en la historia. En breve, la extensa obra de Klaiber no es una simple recopilación de otros estudios, pues sintetiza una amplia gama de investigaciones e introduce nuevas interpretaciones en este rico ámbito.

En este ensayo pretendo señalar lo que distingue el acercamiento de Klaiber a la historia de los jesuitas en Latinoamé-

rica. Como señala el título, propongo que su lectura de los jesuitas como actores surge de los valores compartidos por los religiosos. Más allá de privilegiar el rol de los valores para los jesuitas en su apostolado americano, Klaiber crea una visión histórica que es *value-laden*, es decir, una historia cargada o infundida de valores. En efecto, los valores tienen protagonismo en la historia que Klaiber escribe. Esta hermenéutica busca continuidades que tienen como base dos valores que constituyen el modo de proceder de los jesuitas, la modernidad y la inculturación. La circulación temporal y social de lo que Klaiber identifica como lo moderno e inculturado de los religiosos —a pesar de la expulsión y supresión de la Compañía durante décadas— es lo que caracteriza su presencia en Latinoamérica². Estos dos valores permiten al autor elaborar una narrativa viable que unifica cinco siglos de historia y una variedad de campos de misión. Los jesuitas y los beneficiarios de su apostolado llegaron a vivir dentro de un esquema ético que, aunque no siempre tuvo una fuerza consistente o un sustento teórico, concedió la capacidad de convivir entre culturas por medio de la razón y una adaptación del mensaje cristiano. En suma, para Jeffrey Klaiber, el legado histórico de la Compañía de Jesús en América Latina se define por un espíritu que se expresa en términos de modernidad, inculturación y continuidad.

Para mostrar cómo estas tres claves de interpretación dan forma al aporte historiográfico de Klaiber, expongo tanto los alcances de la obra del autor como lo distinto de su reflexión por ser miembro del instituto que estudia. Primero, contextualizo la presencia de Klaiber en el Perú como estadounidense e historiador jesuita, pues estos explican la proveniencia de sus ejes de investigación. Después, plasmo el

2 Mientras la supresión universal de la Compañía solo duró entre 1773 y 1814, los jesuitas no lograron volver a muchos de sus antiguos sitios de misión por falta de personal y la oposición de los gobiernos.

desarrollo de los matices que dan forma a su historia de los jesuitas, los cuales aparecen más de una década antes que la historia general de la Compañía en Latinoamérica. Muestro cómo la inculturación y la modernidad llegaron a determinar su visión histórica, e indago el papel de la continuidad, que nuestro autor emplea como una clave insinuada que permite unificar su narrativa de los jesuitas durante la época colonial y la republicana. A modo de conclusión, cito unas palabras del historiador John O'Malley S. J., figura central en el desarrollo de los “estudios jesuíticos”, y las analizo para aproximar así el legado de Klaiber como historiador.

Klaiber, historiador jesuita en el Perú

La vida de Klaiber marca su obra, claramente, en varios momentos. Sus experiencias fuera de su país natal y sus nuevos proyectos en la sociedad y en la Iglesia marcaron huellas en su trayectoria intelectual.

Jeffrey Klaiber falleció a los 71 años de edad en el 2014; vivió 52 de sus años como jesuita, la mayoría de estos en el Perú. En 1962, formó parte del segundo grupo de novicios estadounidenses enviados al Perú por la provincia jesuita de Chicago. Muchas veces con aspiraciones de ser misioneros, llegaban antes de profesar votos perpetuos para completar su segundo año de formación inicial. Debido a esta opción dentro de su vocación a la Compañía, el joven Klaiber fue testigo de dos décadas de rápidos cambios sociales en la sociedad peruana, incluidos el régimen de Velasco, la reforma agraria y la aparición de Sendero Luminoso. Además, su generación vivió los drásticos cambios asociados con el Concilio Vaticano Segundo (1962-1965) y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), los cuales afectaron desde el idioma de la misa y el vestir de los clérigos hasta la reflexión teológica y el balance del poder en la

Iglesia. Como en el caso de los otros jesuitas estadounidenses misioneros de su generación, su formación transcurrió entre el Perú y los EE.UU.; volvió a su país para estudiar teología y para capacitarse como historiador en la Loyola University Chicago y en la Universidad Católica en Washington, D. C. antes de volver al Perú.

Klaiber, como producto y actor de la historia que luego escribe, no desatiende las problemáticas que le traen al Perú. Cada etapa de su trayectoria intelectual refleja otro aspecto de su compromiso con las profundas raíces de la actualidad que atestigua. Mientras que sus primeras publicaciones trataban la historia de la política peruana, especialmente la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y el populismo, luego sus intereses se dirigieron más hacia la historia de la Iglesia. Klaiber arribó al Perú con una ola de extranjeros de diversas congregaciones religiosas para suplementar el clero peruano. De hecho, la falta de clero nativo fue el punto de partida para un artículo y luego para la introducción de su historia social de la Iglesia peruana (Klaiber, 1981 y 1996). Las actividades apostólicas de las diversas órdenes religiosas y sus instituciones educativas formaban un mosaico complejo, que luego desentrañaría como historiador en el cuarto capítulo del mismo libro. También escribió sobre los vínculos entre la política y la religión tanto en el Perú como en el resto del continente, contextualizando la urgencia política que afectaba a casi toda América Latina a mediados del siglo XX y la respuesta de la Iglesia católica (Klaiber, 1988 y 1997). Se evidencia una congruencia entre sus experiencias y sus investigaciones, la cual se nota también al examinar sus trabajos sobre la historia de la Compañía.

En la última década de su vida se enfocó en la historia de su propia orden religiosa, un tema que había tratado indirectamente en sus estudios sobre la Iglesia latinoamericana en general. En el prefacio de *Los jesuitas en América Lati-*

na, Klaiber indica que el libro es producto de varios viajes que permitieron que consultara archivos y bibliotecas en Norteamérica y Europa, y que visitara todas las provincias de la Compañía en América Latina. Según indica Rómulo Franco, S. J. en la homilía funeraria de Klaiber, su libro sobre los jesuitas no fue un mero interés académico, sino que “trabajó con mucho empeño y cariño” para contar la historia de sus compañeros (Franco, 2014). Sintetiza décadas de estudios sobre la Compañía y, a la vez, responde a cuestiones latentes acerca de la autenticidad del instituto, que sufrió grandes cambios en su modo de proceder no solo durante su restauración en el siglo XIX, sino también durante la renovación posconciliar del siglo XX. Después de aferrarse a una interpretación rígida para salvar la identidad truncada del vigor de la antigua Compañía y luego relajar su legalismo a fin de recapturar el espíritu de San Ignacio en nuestros días, ¿cómo entender la continuidad de la Compañía? Para dar respuesta a esa interrogante y por su forma de vivir el ser jesuita, Klaiber ofreció una narrativa histórica que concilió esas realidades históricas.

A mi parecer, la obra de Klaiber representa no solo un nuevo enfoque en la escritura de la historia de los jesuitas en América Latina, sino también un deseo de comprender la resiliencia de la Compañía a pesar de las contingencias que pesaban sobre ella. Los valores son el hilo conductor que traza la senda de los jesuitas desde hace 500 años hasta el día de hoy. Son también el vínculo entre lo vivido y el objeto de estudio —una realidad para todo historiador—, que adquiere matices diferentes en el caso de Klaiber. No son pocos los religiosos que pretenden hacer historia de su propio instituto religioso, pero mientras crece el campo de los “estudios jesuíticos”, la hermenéutica histórica de Klaiber que refleja su formación espiritual distingue su aporte del de sus contemporáneos profesionales, como se verá a continuación.

Ahora, centrándonos en la trayectoria académica de nuestro autor, veremos cómo entiende la modernidad y la inculturación como dos valores en la historia de los jesuitas en América Latina.

Los valores como una perspectiva histórica

Como he mencionado, los jesuitas no aparecen como objeto de estudio para Klaiber hasta la última década de su vida, aunque hay antecedentes en sus escritos sobre la historia de la Iglesia.

En los años ochenta, en su historia social de la Iglesia peruana que cubre el periodo entre 1821 y 1985, Klaiber presenta la Compañía como una orden educadora que luego tuvo un rol protagónico en las nuevas iniciativas sociales del posconcilio. Los jesuitas son un factor en el dinamismo de la Iglesia peruana, pero un instituto entre muchos que contribuyen al apostolado educativo y en la salida hacia las barriadas que caracteriza el posconcilio. Aparecen varios jesuitas de alta visibilidad como monseñor Luis Bambarén, obispo auxiliar en las barriadas del sur de Lima y después obispo en Chimbote, y el padre Felipe MacGregor, rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el primer provincial jesuita nacido en el Perú, pero en esa etapa del itinerario intelectual de Klaiber, la Compañía y sus miembros eran unos actores entre muchos (Klaiber, 1996).

Aunque la historia contemporánea de la Compañía es el ámbito en el que la intervención de Klaiber realiza un aporte más relevante, su inspiración sobre cómo vincular esta época de la historia jesuita con la de la antigua Compañía proviene de una de sus primeras investigaciones sobre la época colonial. En los años noventa, Klaiber encontró la clave hermenéutica de sus obras posteriores mientras perfeccionaba un

ensayo sobre los cronistas en el Perú y los aspectos teológicos que encontraron en la historia incaica. Klaiber publicó dos versiones de esta investigación: primero en 1991, *La utopía cristiana y andina* y una segunda versión ampliada cuatro años después³. En mi opinión, se puede identificar la segunda versión de este ensayo como el fundamento de todo lo que Klaiber escribirá posteriormente sobre los jesuitas.

La utopía andina y cristiana es un ensayo sobre la historia de la teología de la temprana colonia, pero el autor amplía el campo de estudio en dos aspectos. Por un lado, no trata la teología entendida en un sentido estricto, sino que aborda las crónicas como tratados de historia sagrada. En ese momento, la tarea de la teología también englobaba la historia, pues las interpretaciones históricas se legitimaban identificando el accionar de la Providencia, que guiaba el devenir de la humanidad. En efecto, se borraba la línea entre historia y teología, y de este modo Klaiber busca rescatar de los cronistas “un esfuerzo creativo de expresar su fe cristiana desde las categorías e inclusive desde los mitos religiosos de su cultura ancestral” (Klaiber, 1995, p. 28). Por otro lado, Klaiber incluye a autores “cuya versión de la historia y cuyas ideas religiosas no gozaban de mucha estima” y hasta a algunos que carecían de formación teológica formal del todo (p. 27). La pregunta que guía su estudio es, “¿hasta qué punto se puede considerar a un cronista como un ‘teólogo?’” (p. 27). Los autores mestizos e indígenas no desatendían las implicancias de la creencia cristiana para su pasado; al contrario, deseaban redimir a sus ancestros, buscando cómo se prefiguraba el cristianismo en el mundo indígena. Para Klaiber, esas crónicas sí pueden considerarse como verdadera reflexión teológica. Son apologías que ofrecen una visión cristiana de la historia indígena.

3 En su guía bibliográfica sobre la Compañía en el Perú colonial, Ragas y Rosas Lauro solo mencionan la segunda versión de este ensayo (2007, p. 352).

La búsqueda de fuentes teológicas más ricas en el Perú colonial parece ser una genealogía de la teología al estilo de Michel Foucault, en la cual las tramas cortadas de la historia de la teología son halladas y revaloradas, si no reivindicadas. Con este replanteamiento, Europa ya no es el origen único del catolicismo andino o de su teología particular, sino que la religión incaica también prefigura y moldea el pregón cristiano. Tal como Klaiber propone, uno de los fines del ensayo es demostrar que ya en el siglo XVII se anticipaba la teología del Segundo Concilio Vaticano que logra apreciar “la bondad esencial de las culturas no cristianas” (p. 62). Además, se nota el “íntimo sentido religioso” de la religión de los incas, que aproxima la historia de la salvación cristiana (Concilio Vaticano II, 1965, 723). El Concilio permite “apreciar la originalidad y creatividad de los cronistas mestizos e indígenas” y recuperar lo que antes fue ignorado o negado.

Dentro de la gama de crónicas que estudia, Klaiber incluye y compara la visión de tres jesuitas cuyas crónicas estudia entre sí: Pablo de Arriaga, José de Acosta y el Jesuita Anónimo, un religioso mestizo del siglo XVI a veces identificado como Blas Valera. El autor identifica distintas líneas de pensamiento sobre el encuentro de culturas que ellos enfrentaron al llegar en América o vivían como mestizos. Según Klaiber, “Se puede apreciar que dentro de una misma orden religiosa había tres tendencias”: una era “romper tajantemente con el pasado” (De Arriaga), otra “que se esforzaba en desechar una parte del pasado pero conservando algunos elementos” (De Acosta) y una tercera “que pensaba que lo mejor sería reconocer que casi todo lo anterior era bueno, salvo algunos rasgos y algunas prácticas” (el Jesuita Anónimo) (Klaiber, 1995, p. 62). En el pensamiento de ellos, pero sobre todo en el Jesuita Anónimo, Klaiber halla rasgos particularmente modernos e inculturados, los cuales permiten la necesaria recombinación simbólica para la mutua aceptación cultural. Comenzando

con la modernidad, veremos cómo Klaiber define estas mentalidades que serán interpretadas como valores.

La modernidad del Jesuita Anónimo

Dejando de lado a José de Acosta y a Pablo de Arriaga, Klaiber identifica al único autor mestizo entre los tres jesuitas estudiados, el Jesuita Anónimo y su relación con lo moderno. La modernidad del autor se basa en la síntesis cosmológica y en un mestizaje intelectual.

Para Klaiber “Lo que sorprende es la modernidad de este autor”, la cual se expresa en dos aspectos de su crónica: la continuidad y perfeccionamiento de la religión incaica en lo cristiano y la bondad de los incas en su modo de gobernanza (1995, p. 61). Primero, el Jesuita Anónimo sostiene que el pregón cristiano no es “una negación de la religión incaica. Representa la culminación de una obra comenzada” (p. 59). Tanto en la práctica de la religión como en su correspondiente estructura social, la religión andina es precristiana. La bondad de la cultura política andina también tiene paralelos con el ideal de buen gobierno español, pero los españoles en el Perú son deficientes en esta cualidad para el Jesuita Anónimo. Los incas “eran expertos en el paternalismo”, una debilidad para los recién llegados españoles que aún no sabían reconocer “las buenas cualidades de los peruanos” (p. 60). Su mano dura es innecesaria y sofoca las cualidades positivas del pueblo. Al final, “Hay más continuidad que ruptura entre estos dos momentos en la historia de los indios” (p. 59).

202

Para Klaiber, estos dos aspectos revelan una mentalidad moderna. Él plantea que la capacidad de reconciliar culturas es una característica del sujeto moderno. En particular, el “recuerdo de sus antiguas prácticas” indígenas como antecedentes de la cristiandad europea, y hasta insiste que “la jerarquía incaica se parece a la jerarquía católica”, lo que requiere una

“superposición mental”, la cual se practica en la búsqueda de una continuidad al nivel cosmológico (61). Esto no significa que el pensamiento del Jesuita Anónimo se adhiera estrictamente a la realidad de los detalles que encuentra, sino que está marcado por la urgencia de hacer esta realidad coherente.

La modernidad, entonces, no es un fenómeno amorfo, sino un esfuerzo intencional de razonar hacia una satisfactoria explicación de lo que uno ha vivido. Lo moderno se caracteriza por la reconciliación de distintos esquemas de lo que es verdadero, fragmentado a partir del siglo XV por los descubrimientos y encuentros con otras culturas. Lo moderno no es una etapa de la historia, sino una mentalidad nueva impulsada por la voluntad de vivir de una manera coherente. Basta notar que este último punto es imprescindible: se supone que mientras muchos autores tienen el talento de sintetizar mundos ajenos, no todos tienen la disposición de hacerlo. No se trata solo de razonar hacia una síntesis, sino además valorarla.

Si bien Klaiber no es el único estudioso en identificar a la Compañía con la modernidad en la época colonial, debe ser de los pocos que perciben la modernidad con tan poca abstracción. Por ejemplo, al presentar los frutos del Coloquio Internacional “Los Jesuitas y la Modernidad en Ibero-América” de 2003, Luis Bacigalupo bosqueja una modernidad amplia en la cual los jesuitas se insertan desde varios contextos: su participación en corrientes modernas de la filosofía y la teología, su rol en crear una cultura americana e identidad criolla y su involucramiento en las tensiones de la época que llevarán a la expulsión de la Compañía. Para Bacigalupo, la modernidad se caracteriza por un “carácter expansivo, es decir... una cultura que pretende aplicar progresivamente los logros de la razón”, pero ella “se ha manifestado siempre como una cultura en crisis” (2007, pp. 20, 24). Al privilegiar el cambio y “todo desafío de los

usos mentales y sociales consuetudinarios”, lo moderno se entiende como una imposición de lo europeo en América que se agudiza con las reformas borbónicas. A diferencia de la visión de Klaiber, para Bacigalupo la modernidad es una corriente mucho más amplia, con turbulencias imprevistas, y no aparece como un modo de proceder que se aplica discretamente.

Compartiendo esta visión, Bolívar Echevarría propone que la modernidad aparece en dos oleadas. Si bien las dos son europeas en su carácter, se acomodan plenamente al contexto americano. La primera es católica y la Compañía de Jesús impulsa su implementación en el proyecto criollo, “un proyecto no deliberado pero efectivo de definición civilizatoria” (Echevarría, 1996, p. 26). Su dimensión político-religiosa “pretende efectivamente *aggiornare* la vida de la comunidad universal... mediante una reconstrucción y reconstitución del orden cristiano del mundo”, el cual encuentra una tierra fecunda en América (p. 30). La modernidad acoge y luego descarta a los jesuitas, cuyos esfuerzos dejan de ser modernos cuando la modernidad evoluciona en un segundo paso para orientarse a la acumulación de capital no hacia el bien común, sino para sí en una sociedad abierta: “La derrota de la Compañía de Jesús... equivale a un capítulo más en la historia del “indetenible ascenso” de la modernidad capitalista” (p. 32).

204

Resulta que esta modernidad tiene que aplastar toda cultura que se oponga a su avance hacia la libertad del Estado y del individuo. Así, no logra reconciliar y perfeccionar culturas. Para Klaiber, la modernidad en cuanto conciliación racional de la cultura, no solo se encarnó en el modo de proceder de los jesuitas de hace siglos, sino que también es el reto para hoy en día. Sigue siendo una necesidad a pesar del transcurso del tiempo.

La carencia de síntesis cultural entre lo criollo y lo indígena se sintió hasta el siglo XX, y Klaiber cita los *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui a este efecto. En su ensayo sobre “El factor religioso”, Mariátegui propone que, a pesar de la “sorprendente facilidad de aclimatación a cualquier época o clima histórico” del catolicismo, nunca fue más que una imposición superficial (2007, p. 143). Por un lado, “su carácter de compromiso puramente formal” impedía que los indígenas se convirtieran de verdad; “La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo” (p. 144). Por otro lado, los misioneros “sedujeron fácilmente a los indios” con los aspectos materiales de la expresión barroca del catolicismo, y la “pasividad con que los indios se dejaron catequizar, sin comprender el catecismo” condenó a la Iglesia a ser nada más que otro vigilante del orden social (pp. 144-145). Mariátegui cita las “interesantes observaciones” de uno de sus contemporáneos, Emilio Romero, “con el fin de demostrar el arraigo superficial del catolicismo entre la población indígena” (Klaiber, 1995, p. 61). La devoción que vibraba ante los aspectos materiales del catolicismo andino no es sincrética, sino que supone “la sustitución de los dioses inkaicos por la efigies y ritos católicos” (Mariátegui, 2007, p. 143). Según el parecer de Mariátegui, la doble trampa de las formas exteriores del catolicismo impuesto y el materialismo del indígena ha impedido el teologizar de los indígenas. Mientras sus observaciones bien podrían ser válidas para algunos sectores de la población, Klaiber cree que se debe corregir la idea y aplicarla al caso de todos los que vivían la transición de la cosmovisión indígena hacia una visión compuesta por varias influencias. Aun más, cree que la recombinación de ideas indígenas con ideas del extranjero (que figuras como Mariátegui y José María Arguedas intentarían en el siglo XX) ya tiene antecedentes desconocidos en la época colonial.

Por eso, el rescate de un autor como el Jesuita Anónimo es tan importante, como señala Klaiber: “el autor anónimo de esta crónica ya se había anticipado a estos autores más modernos en señalar la continuidad entre formas pre-colombinas y formas cristianas” (Klaiber, 1995, p. 62). La síntesis deseada fue propuesta y olvidada, si no rechazada, y comienza con el cristianismo. Como una mentalidad que esboza un optimismo frente a las diferencias culturales, lo moderno se complementa por la inculturación, que discierne el papel de la cultura en el cristianismo, un aspecto que corresponde a los cronistas estudiados por Klaiber en *La utopía andina y cristiana*.

La inculturación en el siglo XVI

La inculturación como concepto teológico no surge hasta después del Segundo Concilio Vaticano, pero Klaiber lo aplica para interpretar los aportes teológicos de los cronistas mestizos e indígenas, entre ellos el Jesuita Anónimo. La definición de “la inculturación” no requiere tanto cuidado como la de “la modernidad”, ya que se trata de un término de creación más reciente y, por tanto, no ha habido tanto debate en torno a su uso. Como tal, es un concepto estable que nuestro autor verá ya realizado en la tarea teológica siglos atrás.

La historia de las misiones católicas es tan antigua como la misma Iglesia, pero la reflexión teológica en torno a ellas surge en los últimos 120 años. La misiología llega a ser más creativa a partir del Concilio Vaticano II, época en la que la inculturación apareció como un signo de que la evangelización no solo afirma la cultura, sino que busca trabajar intensivamente dentro de ella (Frazer, 2001; De Mesa, 2013). Este cambio de perspectiva inspira a Klaiber a buscar recursos teológicos más antiguos en la propia historia de Latinoamérica.

Klaiber define la inculturación, primero, apelando a padre general Pedro Arrupe y su carta de 1978 sobre el tema:

... inculturación es la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no solo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura, originando así “una nueva creación” (Arrupe, 1978, p. 230).

Después, agrega a la definición de Arrupe que “la verdadera inculturación consiste en buscar lo que es más hondamente cristiano, o para-cristiano o pre-cristiano en la nueva cultura, y al encontrarlo, purificarlo y ayudarlo a llegar a la perfección” (Klaiber, 1995, p. 65).

En el momento en que nace la Compañía de Jesús, el humanismo renacentista daba un nuevo valor a la cultura y a su relación con el cristianismo. Por su alto nivel de formación teológica y humanística, los padres jesuitas conocían y enseñaban las fuentes paganas que alimentaban al temprano catolicismo occidental, las cuales afectaban su interpretación de las culturas indígenas que enfrentaban al llegar en el Nuevo Mundo (Lupher, 2003). No obstante, la influencia era recíproca: observando el alto nivel cultural de los indígenas, figuras como De Acosta aprovechaban el contacto con las nuevas culturas para enriquecer o desafiar el paradigma reinante sobre la naturaleza (MacCormack, 2007). Con menos frecuencia, el beber de las fuentes mitológicas americanas, como hizo el Jesuita Anónimo, también impactaba en el imaginario de la historia cristiana, un hecho que Klaiber quiere resaltar.

La búsqueda de los cronistas por afinidades culturales con la estructura narrativa del cristianismo para suavizar su aceptación de la fe y pedir un trato más humano de los conquistadores y doctrineros entra en esta definición, y abre campo para más investigaciones del tema. Como escribe, “el

Evangelio no apareció como un ex-abrupto o una ruptura total en la historia cultural del pueblo andino. Más bien, el Evangelio complementó y perfeccionó las mejores cualidades en el pueblo” (Klaiber, 1995, p. 66). Con un aprecio por la potencia de la cultura indígena para compartir el evangelio, los cronistas que Klaiber estudió en ese momento fueron los primeros en Latinoamérica en hacer la reflexión que hoy se ha convertido en una piedra angular de las misiones, pues participaron en una labor perenne de la teología cristiana. Los cronistas mestizos e indígenas “en su afán de presentar su propia cultura e historia indígena en la mejor luz posible ante el Evangelio cumplieron la misma misión que hicieron los padres de la Iglesia con respecto al mundo pagano de su tiempo” (p. 66). En suma, vale notar que los aspectos inculturados de la teología de los cronistas no son una resonancia superficial con la inculturación posconciliar. Más bien, capturan plenamente su sentido, aunque no empleen una definición que llegaría siglos más tarde.

Aplicación del marco de valores a la historia de los jesuitas

Si bien el ensayo de 1995 no trata exclusivamente de cronistas jesuitas, sí es un punto de inflexión en el pensamiento de Klaiber al respecto. El doble matiz de inculturación y modernidad llegó a ser el enfoque principal de su estudio sistemático de la historia de la Compañía años más tarde. En 2007, publicó *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*, obra que apareció en inglés dos años después. En las primeras páginas de ese libro, la inculturación y la modernidad aparecen como el marco fundamental para entender la obra (Klaiber, 2007, pp. 1-9)⁴.

208

4 En las dos versiones del libro —la primera en castellano en 2007 y la segunda en inglés en 2009— el texto no parece tener ninguna diferencia sustancial, salvo que en inglés Klaiber divide en secciones distintas el tema de la inculturación y el de la modernidad. Esta di-

Más de una década después de comparar las teologías coloniales de la inculturación, Klaiber empleó de nuevo la antes citada definición de la inculturación que propuso Arrupe. Como antes, intenta clarificar las implicancias de esta idea: “la evangelización que realmente practica la inculturación engendra una nueva cultura cristiana que hace aflorar lo mejor de la cultura no cristiana, sin destruirla ni anularla” (p. 3). La reflexión y las prácticas que ahora son denominadas con el término “la inculturación” tienen una larga vida con los jesuitas; el autor insiste en que “este concepto aparentemente nuevo ha estado siempre en el corazón mismo de los esfuerzos misioneros de la Compañía de Jesús” (p. 3). Para Klaiber, una mentalidad inculturadora que sabe valorar la cultura indoamericana como un vehículo potencial del evangelio es un *sine qua non* para desarrollar una visión histórica de los jesuitas.

En cambio, el sentido que usó para “la modernidad” sufrió cambios sutiles en su definición y amplió su alcance. La modernidad ahora no es solo la conciliación de esquemas cosmológicos, sino esa “tendencia general en el mundo occidental de comprender y mejorar el mundo mediante la razón” (p. 5). En este sentido, no hay manera de no pensar a los jesuitas como modernos; “desde el comienzo fueron hombres modernos” (p. 6). La modernidad sigue siendo el ejercicio de la razón, pero no por sí, sino para alcanzar un fin. Tal vez Klaiber acomoda su imagen a la de otros autores, pues también presenta la modernidad como una cultura en sí. Ser moderno “no fue... un ideal de los jesuitas”, sino “simplemente otra cultura dentro de la cual deberían predicar su mensaje” (pp.

ferencia me ayudó a captar la importancia de estos dos temas como un marco interpretativo imprescindible. Aunque no está claro que sea un añadido editorial o una aportación del mismo autor, el hecho de que la versión en inglés sea posterior, permite concluir que Klaiber corrigió la introducción para resaltar el doble matiz de valores.

6-7). Podemos decir que los jesuitas eran modernos no por la cultura que habitaban, sino principalmente por su modo de proceder, el cual llevaban a otras culturas no europeas.

En un ensayo posterior sobre las misiones, en el que Klaiber busca desarrollar criterios para evaluar el éxito de las misiones —esos factores que hicieron de las reducciones guaraníes el paradigma— reitera su definición de la modernidad y la inculturación. Al comparar los tres sistemas de reducciones de Mainas, Nueva España y Paraguay, escribe:

Sin duda, los jesuitas mismos, en los tres casos eran “modernos”, es decir, hombres dotados de una visión racional de las cosas y con una voluntad para crear modelos de sociedades planificadas con el fin de satisfacer las necesidades básicas de sus miembros de una forma justa. Al mismo tiempo, aunque la palabra “inculturación” no existía entonces, los misioneros jesuitas la practicaban, aunque dentro de las limitaciones de su tiempo. (2017, p. 29).

El marco interpretativo que Klaiber tiene de los jesuitas madura en ciertos aspectos, sobre todo en la definición de lo moderno. Sin embargo, es evidente que la modernidad y la inculturación son el hilo conductor de su pensamiento sobre los jesuitas.

Si bien lo que Klaiber plantea parece ser una historia de mentalidades, yo arguyo que no lo es, por un conjunto de razones. Primero, la modernidad y la inculturación se manifiestan más allá de los jesuitas, en particular entre las poblaciones residentes en sus misiones indígenas. Esta expresión tiene dos aspectos que llaman la atención: la modernidad y la inculturación ocurren no solo durante la estadía de los jesuitas, sino también en su ausencia, por la expulsión, y seguramente no siempre eran mentalidades explícitas. Su expresión permeaba la existencia de la comunidad y sería más afín a lo que conocemos como valores a los cuales apelamos para aclarar nues-

tro modo de convivir. Además, los “valores” están dotados de una dimensión ética y permanente que sigue inspirando a pesar de los pecados y debilidades de los individuos, lo que no sucede con las mentalidades.

En otras palabras, Klaiber cree que estos dos valores son un rasgo permanente de la misión jesuita en América Latina, tanto para los padres como para los misionados. Seguidamente, trato la continuidad de estos valores, que muestran una continuidad social —entre jesuitas y los misionados— y temporal a través de cinco siglos de presencia.

La continuidad

La continuidad es ese eje temático que unifica la narrativa de los jesuitas en Latinoamérica y también podría haber sido una preocupación importante para nuestro autor. Como hemos visto, es imprescindible hablar de los valores estables en el tiempo, ya que, si son compartidos, habrá que tomar en cuenta su resiliencia para guiar el proyecto de la Compañía en circunstancias diversas. Klaiber no hace explícita la continuidad como un principio para su investigación, pero caracteriza su desarrollo historiográfico sobre la Compañía de una manera tan directa como la inculturación y la modernidad.

En 2004, Klaiber publicó un breve artículo en el *International Bulletin of Missionary Research*, como un avance del libro que estaba preparando. Ahí rastrea el legado y los énfasis contemporáneos de los jesuitas en América Latina. La mayoría del artículo —tres de sus cuatro páginas— se centra en los jesuitas después de la supresión de la orden en 1773, la historia “menos conocida” de “lo que han estado haciendo desde que regresaron en el siglo XIX luego de su expulsión” (Klaiber, p. 63). Volvieron a sus antiguas actividades pastorales: los colegios, las universidades y las misio-

nes, y además se hicieron voceros del “nuevo mensaje social de la iglesia”, logrando hacer convivir su mentalidad anti-liberal y la buena noticia de la justicia social (p. 64). Concluye el artículo resaltando la continuidad que se mantiene en la Compañía. Afirma que los jesuitas contemporáneos “buscan captar el espíritu creativo de los antiguos jesuitas, pero en el contexto de los desafíos del siglo XXI” (p. 66). Si hay continuidad entre la Compañía de antaño y la de hoy, no es por una reproducción exacta del modo de proceder en la colonia, sino por el hecho de compartir prioridades apostólicas entre generaciones de jesuitas, como la defensa de los pueblos indígenas y la educación.

Los jesuitas en América Latina, de igual modo, comunica una preocupación por la continuidad: los jesuitas “lograron mantener su identidad esencial y ser fieles a los mismos ideales”, esas “líneas de continuidad que conectan el siglo XVI con los siglos XX y XXI” (Klaiber, 2007, p. 435). Todavía los hijos de San Ignacio viven “la misma misión que se propusieron para sí en el siglo XVI” (p. 444).

En comparación con William Bangert, otro gran historiador de la Compañía, Klaiber tiene una perspectiva muy distinta acerca de cómo leer la gran interrupción de la historia jesuítica con la expulsión de América y la supresión universal de la Compañía. Bangert aborda el tema de la expulsión de manera pesimista: documenta el retroceder de los jesuitas en casi todo el mundo y su eventual retorno, pero es un fracaso para las misiones. En Asia, África y América, las misiones padecen un abandono casi total debido a que la labor misionera logra crear “muy pocas iglesias que fuesen estables, vigorosas y autoabastecidas” (Bangert, 1981, p. 499). Klaiber responde a esta narrativa en dos formas: por medio de otra narrativa de la influencia de los jesuitas durante su exilio y a través de un estudio más cuidadoso de los efectos de la expulsión en las misiones.

Primero, Klaiber (2007) evade casi por completo el exilio y supresión como tal. En su lugar, dedica el capítulo cuatro de *Los Jesuitas en América Latina* a la continuidad de la influencia jesuítica a través de cuatro autores jesuitas criollos, cuyos escritos en el exilio ayudan a la construcción de un naciente patriotismo americano: “queremos destacar los logros culturales de los jesuitas latinoamericanos que fueron exiliados” (p. 155). Estos “profetas en exilio” — Francisco Clavijero de México, Juan Ignacio Molina de Chile, Juan de Velasco de Ecuador y Juan Pablo Viscardo y Guzmán del Perú— comparten la particularidad de sus respectivos países con Europa para confrontar el antiamericanismo en la metrópoli (p. 155). De este modo, dan forma a una identidad criolla mejor definida durante las reformas borbónicas.

Segundo, como también hacen otros estudiosos, Klaiber reconoce que los efectos de la expulsión no se pueden reducir a una narrativa de fracaso en las misiones. Por ejemplo, Olga Merino y Linda Newson (1994) han estudiado comprensivamente las repercusiones de la expulsión y encontraron que unas pocas llegaron a tener éxito. Se dieron diversas resoluciones para reemplazar el control ejercido por los jesuitas, como la entrega de las reducciones a la diócesis local o a otros religiosos, el colapso o al control del Estado. La importancia de las reducciones fronterizas como en Baja California, Mojos y Chiquitos implicaba la inversión del Estado y, por ende, un reforzamiento del sistema. Pero Klaiber, recurriendo a su interpretación de los valores, sostiene que el “régimen de la vida —que se creó por medio de una política moderna e inculturada de evangelización— en los pueblos de la “Chiquitanía” aún exhibía rasgos de las antiguas misiones, sesenta y hasta setenta y ocho años después de la expulsión” (Klaiber, 2013, p. 308). La duradera “cultura reduccional” también sería llevada por los mismos indígenas a Mojos (p. 307). La continuidad de las reducciones no depende enteramente de

políticas estatales, sino que reposa sobre los valores y su elemento social.

La historia jesuítica no se interrumpe por los eventos traumáticos de la supresión. Más bien, Klaiber resalta el papel de los valores compartidos y los procesos de continuidad durante la expulsión, tanto en Europa como en los márgenes de la sociedad americana.

La superación de otras corrientes historiográficas

A lo largo de la década que transcurrió entre el año 2004 y su fallecimiento en 2014, se nota que Klaiber no solo refinó los valores que guían su lectura, sino que también desarrolló críticas frente a otras corrientes historiográficas sobre los jesuitas en Latinoamérica. Formuló una respuesta a una cuestión de suma importancia respecto a cómo imaginamos las reducciones y el aporte de los jesuitas a la población indígena: el paternalismo. A partir de su lectura orientada por los valores emerge una novedosa solución a la acusación del carácter paternalista de los jesuitas.

Por paternalismo se entiende una relación entre los jesuitas y los indígenas reducidos en términos de opresores y oprimidos. Como reacción contra la visión utópica de las misiones de Herbert Bolton y sus discípulos, algunos autores “ponen en tela de juicio toda la empresa misionera” y “consideran a las misiones... como una especie de prisión y... enclaves paternalistas que privaban a los indios de su libertad y los convertían en “perpetuos menores de edad” (Klaiber, 2013, pp. 297-298). Algunos proponentes de la *new mission history* plantean una historia desde abajo que refleje los intereses e influencias de los indígenas como un correctivo al idealismo y credulidad de los historiadores que simpatizaban demasiado con las historias eclesíásticas heredadas de los actores clericales (Jackson, 1995).

A inicios de 2004, Klaiber comenzó a armar su respuesta. Tomó una posición que continuó manteniendo: “Los críticos contemporáneos de los jesuitas los acusan de paternalismo en su tratamiento de los indios. Si bien fuera así, ciertamente fue un paternalismo insípido, porque los indios eran permitidos llevar armas y tomar sus propias decisiones afectando la vida cotidiana de cada misión” (p. 63). En esta perspectiva, el paternalismo no es tan maligno como se lo ha pintado. Hace falta contextualizarlo para entender sus efectos reales. Al respecto, el autor ve el tema con más cuidado después de *Los jesuitas en América Latina*, cuando elabora dos acercamientos distintos al tema.

En 2013, Klaiber busca situarse entre las utopías y los enclaves paternalistas en su interpretación del legado de las reducciones. A través de un recorrido bibliográfico, expone los mitos, las críticas y la literatura al respecto. Analiza la falta de progreso en el ámbito rural, la pasividad guaraní, la carencia de preparación para vivir en el sistema capitalista y el colapso de las reducciones. Se concentra en tres zonas sudamericanas, tomando como base los muchos estudios sobre Paraguay y el interés más reciente sobre Mojos y Chiquitos. Esas reducciones se destacaron en varios aspectos que problematizan la alegación de paternalismo severo. Los mismos guaraníes confiaban en la estabilidad de las comunidades, de tal manera que en el momento de la expulsión “no hubo mucha resistencia ya que la mayoría de los indios creía que la salida de los jesuitas no iba a afectar el régimen normal de las misiones” (pp. 303-304). Al contrario del mito de su pasividad, muchos guaraníes salieron de las misiones para conseguir trabajo como obreros, artesanos y hasta tutores de música. La preparación para participar en la economía de la tardía colonia no fue nula. Como se ha mencionado, la supervivencia de las comunidades más de 60 años luego de la expulsión es otro indicador de que las comunidades tenían una coherencia interna más allá de la dirección clerical. A juicio de

Klaiber, las reducciones no eran ni un extremo ni otro, sino “comunidades que brindaban a los indios protección contra ese mundo hostil y que al mismo tiempo les proporcionaba un alto nivel de prosperidad económica” (p. 310).

Otro ensayo, publicado póstumamente, expone los factores de éxito para las misiones, algunos de los cuales dependen de ejemplos de una subjetividad madura. La idea del ensayo fue crear “una tipología de misiones ‘exitosas’ y enumerar las condiciones de su viabilidad (Klaiber, 2017, p. 43). La identidad cultural de las misiones —el idioma particular de ellas, su arte y su arquitectura— se desarrollaba no por la imposición, sino por la apropiación personal del proyecto. Klaiber invoca la autodefensa de las comunidades por medio de las milicias y su entrenamiento militar como un ejemplo de agencia. Finalmente, para evaluar cómo la prosperidad distingue entre “la común y la familiar” señala cómo esta última “se acerca al concepto de la propiedad privada” para “inculcar en los guaraníes un sentido de responsabilidad” (p. 41). Las misiones exitosas sí implicaban un paternalismo, pero uno “benévolo que, por cierto, era normal en su tiempo” (p. 43).

Criticar la corriente antiboltoniana no significa aceptar el sistema reduccional, como si fuese la mejor manera de estructurar un encuentro entre culturas o una obra evangélica. La exigencia de historiar esos eventos consiste en plasmar los detalles del paternalismo de los jesuitas y lograr comprender su contexto a partir de lo actual. Al hacer esto, según Klaiber, hay mayor balance historiográfico y se aprecian mejor las sutilezas de la agencia negociada de las comunidades dentro de las misiones. Sus ensayos pretenden superar la fuerte reacción a una historiografía no suficientemente matizada y, a mi parecer, Klaiber aleja exitosamente la discusión de lo que él identifica como una posición ideológica para recentrarla en los hechos históricos y en la experiencia vivida de los indígenas en las misiones.

Consideraciones sobre el historiador jesuita

A modo de conclusión, quisiera citar las palabras del eminente historiador jesuita John O'Malley. En 2015, en una ponencia sobre el futuro de los "estudios jesuíticos", O'Malley señaló que ha habido una inversión total en los investigadores que contribuyen a este campo: "Mientras que hace cincuenta años los jesuitas proporcionaron noventa y cinco por ciento de los estudios históricos sobre la Compañía de Jesús, hoy en día académicos laicos, la mayoría de ellos no católicos producen ese porcentaje o más" (p. 507). Si bien puede ser que O'Malley se refiere más al ámbito europeo y norteamericano, también se nota esta tendencia en América Latina. Hoy en día, los jesuitas somos una minoría entre los que estudian la historia de la Compañía, y si bien es un tema delicado, lo cierto es que esto tiene efectos en cómo el historiador imagina y siente el objeto de estudio. O'Malley no menosprecia las labores de los historiadores no jesuitas, sino que resalta lo distinto que resulta la aportación que brota desde dentro del instituto.

O'Malley no dice que el perfil del historiador constituye un problema, más bien insinúa que puede aparecer como una limitación. El historiador jesuita tiene una perspectiva diferente de la de un historiador laico; por ende "La disciplina sufre por perder el *insight*, la percepción que dan los historiadores '*insiders*', esos integrantes del mismo grupo social y herencia espiritual de los sujetos históricos" (O'Malley, 2015, p. 507). Al respecto, un conocimiento no solo profesional, sino también personal de los ejercicios espirituales, del modo de gobernanza de la Compañía y de la formación que ella proporciona a sus integrantes no serían ajenos a la investigación histórica. Son un enriquecimiento que no todo historiador podrá dar, no por falta de competencia profesional, sino por una percepción diferente del mundo.

En la obra de Klaiber, percibo la semilla de lo que O'Malley busca proponer: que el historiador jesuita aporta algo más allá de la mirada objetiva y profesional. Los dos aspectos que más destacan en la obra de Klaiber sobre la historia de los jesuitas son los *insights* que provienen de su propio ser jesuita —la importancia de los valores de los jesuitas y la continuidad de estos a pesar de la supresión de la Compañía. Los jesuitas mantienen una identidad de sí mismos y de su estilo pastoral por medio de los valores, y el conocimiento íntimo de esa realidad orientó las investigaciones de Klaiber. Lo que significa vivir la misión de la Compañía sigue siendo un eje valioso para dar forma a una historia más completa y rica de los jesuitas en América Latina.

Recibido: 05 de enero de 2020

Aprobado: 28 de febrero de 2020

Referencias bibliográficas

ARRUPE, P.

(1978) Carta y documento de trabajo sobre la inculturación. *Acta Romana Societatis Iesu, XVII*, 229-255.

BACIGALUPO, L.

(2007) Introducción. En M. Marzal, S. J. y L. Bacigalupo (Eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)* (v. 1, pp. 15-29). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto Francés de Estudios Andinos.

BANGERT, W. V.

(1981) *Historia de la Compañía de Jesús*. Santander: Editorial Sal Terrae.

CONCILIO VATICANO II

(1965) *Concilio Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ECHEVERRÍA, B.

(1996) La Compañía de Jesús y la primera modernidad de la América Latina. *Procesos*, 9 (2), 21-37.

FRANCO, R.

(2014) *Homilía del padre Rómulo Franco, S. J. en la misa al padre Jeff Klaiber S. J. el miércoles 5 de marzo de 2015.* <http://noticias.jesuitas.pe/2014/03/11/homilia-de-la-misa-del-p-jeff-klaiber/>.

FRAZER, W. B. M. M.

(2001) Nine Breakthroughs in Catholic Missiology, 1965-2000. *International Bulletin of Missionary Research*, 25 (1), 9-14.

JACKSON, R. H.

(1995) Introduction. In E. Langer & R. H. Jackson (Eds.), *The New Latin American Mission History* (pp. vii-xviii). Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

KLAIBER, J.

(1981) La escasez de sacerdotes en el Perú: una interpretación histórica. *Histórica*, 5 (1): 1-19.

KLAIBER, J.

(1988) *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia* (2.^a ed.). Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

KLAIBER, J.

(1991) La utopía cristiana y andina: teología e historia en tres cronistas peruanos. En T. H. Nguyen (Ed.), *Evangelización y teología en el Perú. Luces y sombras*

del siglo XVI (pp. 231-260). Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, Centro de Estudios y Publicaciones.

KLAIBER, J.
(1995) La utopía andina y cristiana. Historia y teología en los cronistas mestizos e indígenas del Perú colonial. En J. Meier, S. J., *Cristianismo y mundo colonial: tres estudios acerca de la evangelización en Hispanoamérica* (pp. 29-68). Münster: W. Aschendorff.

KLAIBER, J.
(1996) *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia* (3.^a ed.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

KLAIBER, J.
(1997) *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

KLAIBER, J.
(2004) The Jesuits in Latin America: Legacy and Current Emphases. *International Bulletin of Missionary Research*, 28 (2), 63-66. <http://dx.doi.org/10.1177/239693930402800204>

KLAIBER, J.
(2007) *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

KLAIBER, J.
(2013) Las misiones jesuíticas: ¿utopías posibles o enclaves paternalistas? En J. Sánchez Paredes y M. Curatola Petrocchi (Eds.), *Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S. J.* (pp. 297-311).

Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.

KLAIBER, J.

(2017) Misiones exitosas y menos exitosas: los jesuitas en Mainas, Nueva España y Paraguay. En S. O'Phelan Godoy y M. E. Rodríguez García (Eds.), *El ocaso del antiguo régimen en los imperios ibéricos* (pp. 29-44). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, CHAM Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores.

LUPHER, D. A.

(2003) *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

MACCORMACK, S.

(2007) *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

MARIÁTEGUI, J. C.

(2007) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2.^a ed.). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

MERINO, O. y NEWSON, L. A.

(1994) Jesuit Missions in Spanish America: The Aftermath of the Expulsion. *Revista de Historia de América*, 118, 7-32.

MESA, J. M. de

(2013) Mission and Inculturation. En Stephan B. Bevans, S.V.D. (ed.), *A Century of Catholic Mission: Roman Catholic Missiology 1910 to the Present* (pp. 224-231). Oxford: Regnum Books International.

O'MALLEY, J. W.

(2018) Past, Present, and Future of Jesuit Studies: Historiographical Thoughts. *Journal of Jesuit Studies*, 10, 501-510.

RAGAS, J. y ROSAS LAURO, C.

(2007) La Compañía de Jesús en el Perú colonial. Guía bibliográfica (1870-2003). En M. Marzal, S. J. y L. Bacigalupo (Eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1773)* (v. 2, pp. 331-364). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto Francés de Estudios Andinos.