



**HAL**  
open science

# Cartas anuas y Misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVIII

Aliocha Maldavsky

► **To cite this version:**

Aliocha Maldavsky. Cartas anuas y Misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: siglos XVI-XVIII. Mario Polia Meconi. La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752), Pontificia Universidad Católica Del Perú, pp.17-76, 1999, 9972-42-172-8. hal-01402513

**HAL Id: hal-01402513**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01402513>**

Submitted on 8 Jan 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MARIO POLIA MECONI

LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA ANDINA  
EN LOS DOCUMENTOS INÉDITOS DEL  
ARCHIVO ROMANO DE LA COMPAÑÍA  
DE JESÚS  
(1581-1752)



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 1999



## CAPÍTULO I

# Cartas Anuas y Misiones de la Compañía de Jesús en el Perú: Siglos XVI-XVIII

Por: Aliocha Maldavsky\*

La Compañía de Jesús es uno de los protagonistas de la evangelización de las poblaciones indígenas andinas en la época colonial. Su presencia en los territorios americanos del imperio español corresponde a una vocación misionera expresada desde 1539 en la *Summa*, texto redactado por Ignacio de Loyola en vista de la aprobación de la orden por Pablo III, que fue otorgada un año después. El fundador había definido la orden como: "Una comunidad instituida antes de todo para dedicarse al bien de las almas y a la doctrina cristiana y a la propagación de la fe, por el ministerio de la palabra, los ejercicios espirituales y las obras de caridad y especialmente la instrucción cristiana de los niños y de los ignorantes".<sup>1</sup> La motivación espiritual personal de los miembros de la Compañía, que es la de "salvarse salvando a los demás", forma parte de un proyecto global de regeneración de un catolicismo cuya vocación universal se encontraba

---

\* Aliocha Maldavsky, *agrégée* de Historia, enseña actualmente Historia Moderna en la Universidad Jean Moulin Lyon III (Francia) y es miembro del grupo de investigaciones sobre las misiones ibéricas en el siglo XVI (E.H.E.S.S.-École Française de Rome). Está por finalizar una tesis de doctorado sobre la política misionera de la Compañía de Jesús en el Perú en la época colonial que empezó como becada del Instituto Universitario Europeo de Florencia (Italia) con fuentes principalmente romanas.

<sup>1</sup> Ignacio de Loyola, "Prima Societatis Iesu Instituti Summa", *Monumenta Ignatiana* I, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu. Roma 1934: 16.

entonces vanificada en Europa por las luchas confesionales y, fuera de Europa, por el descubrimiento de pueblos cuya religión no era aquella revelada por los Evangelios. Trátase de una orden religiosa que, a diferencia de las órdenes monásticas, concibe a sí misma dentro del mundo y cuyo proyecto misionero mundial se expresa –desde su creación– en el voto de obediencia al papa, y de la vocación misionera. Esta continúa la promesa, por parte de los fundadores, de seguir las huellas de los apóstoles del cristianismo y completa los tres votos pronunciados tradicionalmente al momento del alistamiento individual en la vida religiosa (castidad, pobreza y obediencia).<sup>2</sup>

Poco tiempo después de la fundación de la orden, los jesuitas recorren el mundo, especialmente el imperio portugués debido a sus relaciones privilegiadas con el Rey Juan III, siguiendo el ejemplo de su primer misionero, Francisco Xavier, antecesor itinerante de las misiones en la India y Japón, y de sus sucesores en el Lejano Oriente y en el Brasil. Entran en el imperio español una vez superada la hostilidad de Felipe II quien veía en la Compañía un aliado del papa Pablo IV con quien él se hallaba en conflicto.<sup>3</sup>

De todas maneras, bajo el reinado de Felipe II y después de un primer fracaso en Florida en 1566, los jesuitas llegan al territorio americano empezando por el Perú en 1568 y prosiguiendo con el de México, en 1570. El proyecto global de conversión al catolicismo de las poblaciones de Asia, Africa y América, consideradas en aquel entonces paganas, explica la presencia de los jesuitas en el Perú de 1568 a 1767<sup>4</sup> y su literatura sobre aquellas poblaciones, que en parte se publica en esta obra.

<sup>2</sup> Este "cuarto voto" de obediencia al papa es, en realidad, un compromiso tomado por los jesuitas de mejor formación, o sea aquellos que han completado sus estudios con cuatro años de teología, de ir en misión en cualquier lugar donde el general (jefe vitalicio elegido por los representantes de todas las provincias) quiera enviarlos. Por lo tanto, este último se sustituye al papa. Sobre el "cuarto voto" y las relaciones de la Compañía con el papado en el siglo XVI, véase John W. O'Malley 1995: 362-378. Sobre el funcionamiento jerárquico de la Compañía, v. D. Alden 1996: cap. 10.

<sup>3</sup> Milhou 1992: 642; Astraín 1905-27, II: 8-11; 115-119.

<sup>4</sup> Fecha de expulsión de los jesuitas de los territorios americanos.

Este ensayo pretende introducir el lector en el contexto histórico de la producción de estos textos y principalmente en la problemática de las empresas misioneras con la intención de esclarecer la cronología, contradicciones y ambigüedades del proyecto, los medios y las realizaciones misioneras en la provincia peruana de la Compañía de Jesús.

Los textos que aquí se publican, además, revelan el corazón mismo de la experiencia misionera de sus autores. No se trata de establecer en detalle la validez de estos textos sino de percartarse del contexto documentario en el cual se ubican desde el punto de vista archivístico, y también de la función de los mismos, dentro de la orden, al momento de su redacción en la forma en que los conocemos. Extraídos de las cartas anuas, estos relatos e interpretaciones de creencias, mitos y ritos de las poblaciones indígenas del Perú, recogidos en el ámbito de las misiones jesuíticas, eran clasificados en la categoría de la "idolatría" contraria a la fe católica, la misma que el clero seglar y regular había venido a difundir en los Andes. El interés de los jesuitas hacia la "idolatría" forma parte de un proyecto global de "destrucción de las religiones autóctonas"<sup>5</sup> llevado a cabo paralelamente a la evangelización y cuya expresión represiva tomó la forma de las campañas de extirpación de la idolatría a las cuales ellos participaron. Algunos de estos textos, escritos en los momentos fuertes de la represión religiosa especialmente en el siglo XVII, han sido largamente estudiados por los historiadores y suscitan numerosos debates historiográficos que nos permiten percibir su alcance político y social en la historia de la sociedad colonial peruana.

## **I. La identidad misionera de la provincia jesuítica del Perú**

Abordar la historia de la Compañía de Jesús en el Perú desde el punto de vista de la identidad misionera de la provincia puede parecer paradójico. Sin embargo, a menos que no se conside-

---

<sup>5</sup> Duviols 1971.

re esta institución religiosa una entidad inmutable en el tiempo y en la sucesión de sus miembros, no es inútil tratar de aclarar las variaciones de su política misionera y la distancia que puede existir entre el proyecto inicial, los medios usados y las vicisitudes de su realización práctica por lo que se refiere no solamente al territorio puesto bajo la jurisdicción de la Compañía de Jesús sino también a la sociedad dentro de la cual la Compañía actuaba.<sup>6</sup> Los límites geográficos son los de la provincia del Perú cuya extensión, que abarcaba todo el virreinato al momento de su creación en 1568, se redujo a las audiencias de Lima y Charcas, es decir más o menos a los territorios actuales de Perú y Bolivia al momento de la expulsión en 1767.

Nuestras hipótesis, junto con la división en tres periodos de la historia misionera de la provincia peruana, son el resultado de un trabajo de investigación llevado a cabo en el marco de una tesis de doctorado que está siendo realizada. Juzgamos que estas interpretaciones históricas puedan permitir al lector acercarse a los textos publicados en esta antología desde una perspectiva crítica que tome en cuenta la problemática interna de la orden a la cual los autores pertenecían. En primer lugar, vamos a presentar el cuadro general de las misiones jesuíticas en el Perú y las adaptaciones que resultaron necesarias para tratar, en segundo lugar, las etapas de la actividad misionera de la orden dentro de los límites de su expansión territorial. Por último, el ejemplo tajante del aprendizaje de las lenguas indígenas permite entender las ambigüedades del proyecto misionero.

---

<sup>6</sup> La historia de la Compañía de Jesús en el Perú cuenta con grandes autores como Rubén Vargas Ugarte, Antonio Astraín, León Lopétegui.



## 1. Descubriendo un territorio de misión: estructuras de la evangelización y formas de adaptación

### 1.1. Instituciones eclesiásticas y estructuras de la evangelización a la llegada de los jesuitas al Perú

A la llegada de la Compañía de Jesús en el Perú en 1568, hacía veinte años que la Corona había impuesto su poder a los conquistadores y puesto fin a las guerras civiles; la conquista del Tahuantinsuyo había prácticamente acabado y habían sido puestas las bases de las instituciones políticas y religiosas. El virreinato abarcaba, en aquella época, casi toda la América meridional, excepto Brasil. El cuadro institucional de la evangelización en el imperio español de las Indias se funda en el Patronato Real de la corona de Castilla,<sup>7</sup> la misma que decide la creación de las diócesis<sup>8</sup> y de las provincias eclesiásticas,<sup>9</sup> nombra los prelados y autoriza la ejecución de tres concilios en el siglo XVI. Sin embargo, en los territorios colonizados por los Españoles los cuadros concretos de la evangelización de los indios están aún consolidándose. Separados en teoría de la población española, los Indios viven en su gran mayoría en comunidades rurales, sometidos a la encomienda y además al tributo real y a la *mita*.<sup>10</sup> El concilio de Lima de 1567 insiste en la necesidad de una división racional del territorio en parroquias y limita en

<sup>7</sup> Las bulas *Romanus Pontifex* (1455), *Cum dudum affligebant* (1456) y sobre todo *Inter Cætera* (1493), *Eximiæ Devotionis* (1493 y 1501) *Universalis Ecclesiæ regiminis* (1508) y *Exponi nobis* (1523) constituyen el cuadro legal del Patronato Real de España sobre la Iglesia de las Indias occidentales. Barnadas 1984: 511-540; Sánchez Bella 1990: 22.

<sup>8</sup> Panamá (1513); Nicaragua (1531); Cuzco (creado en 1537); Lima (1541); Popayán (1546); Quito (1546); Paraguay (1547); Charcas, hoy Sucre (1552); Santiago del Chile (1561); La Imperial (1564), Tucumán (1570), R. Vargas Ugarte, *Episcopologio*.

<sup>9</sup> Lima era cabeza de la provincia eclesiástica desde 1546 y sus diócesis sufragáneas son las mencionadas arriba.

<sup>10</sup> A través de la encomienda, el rey atribuye a un español los Indios de una o de varias comunidades y éstos deben darle un tributo en dinero, en bienes o en mano de obra en cambio de su protección y de la financiación de la evangelización. Prohibida a partir de 1542, con las Leyes Nuevas, la encomienda desaparece.

400 el número de Indios encargados a cada sacerdote.<sup>11</sup> Este deseo queda parcialmente satisfecho con la estructuración política y administrativa del virreinato intentada por el virrey Francisco de Toledo (1570-1581), responsable principal de la "reducción general" de los Indios en aldeas, con un propósito fiscal y político que se tradujo en el desplazamiento y reagrupación de las poblaciones indígenas en nuevos pueblos construidos de acuerdo al modelo español.<sup>12</sup> Se crearon entonces 712 doctrinas, en el sentido de parroquias rurales, las cuales incorporaban más de mil aldeas de indígenas.<sup>13</sup> Esta reestructuración está a la base de la empresa evangelizadora puesto que la parroquia, en la cultura católica, constituye la unidad elemental de la vida religiosa.

Las órdenes mendicantes –Franciscanos, Dominicos y también Agustinos y Mercedarios– después de treinta años, llevaron a cabo la empresa evangelizadora y de conversión de los indígenas, a partir de conventos fundados en los principales centros urbanos españoles<sup>14</sup> y en el ámbito de las parroquias rurales (llamadas "doctrinas") que en aquel entonces estaban siendo organizadas. Aquellas órdenes constituían la mayoría del personal religioso, siendo el clero seglar largamente minoritario.<sup>15</sup> Mal preparado y a menudo ignorante de los idiomas indígenas, no obstante la publicación de una gramática quechua por parte del dominico Domingo de Santo Tomás en 1560,<sup>16</sup> dicho perso-

---

ce mientras se desarrollan las haciendas en la segunda mitad del siglo XVI y en el XVII. Glave-Remy 1983: 71-104.

<sup>11</sup> Heras Diez 1990-92: 187.

<sup>12</sup> Este cuadro administrativo, teóricamente vigente a lo largo de toda la época colonial, en la práctica fue brutalmente modificado por el derrumbe de la población indígena a fines del siglo XVI, por sus migraciones internas y, muy a menudo, por el regreso de los moradores a sus antiguos asentamientos de donde los habían arrancado con la fuerza. Málaga Medina 1974; Armas Medina 1953.

<sup>13</sup> Málaga Medina 1974: 836.

<sup>14</sup> Borges 1992: 208-244.

<sup>15</sup> Bayle 1950: 161-194; Rodríguez Valencia 1957: 341.

<sup>16</sup> *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los reynos del Peru*. Valladolid 1560. Edición facsimilar de R. Porras Barrenechea. Lima 1951:

nal resultaba insuficiente pues generalmente a un solo cura quedaban encargadas muchas aldeas.<sup>17</sup> Además, las actividades económicas de los curas de Indios, al comienzo prohibidas, impulsan a considerar "las doctrinas de Indios como focos de la explotación colonial", organizadas con una finalidad esencialmente lucrativa.<sup>18</sup>

La Compañía de Jesús participa en esta "etapa de cristianización intensiva",<sup>19</sup> en el transcurso de la cual fueron destruidas las manifestaciones más evidentes de la religión incaica, administrando el bautismo a una gran parte de la población andina, en el ámbito de las reglas establecidas por los concilios de Lima celebrados en 1551, 1567 y 1581, los mismos que fijaron las modalidades de la conversión y de la evangelización y también las pautas para lograr la destrucción de las religiones autóctonas.<sup>20</sup>

El cuadro de las doctrinas, resultado de la racionalización administrativa y fiscal que coincide con la llegada de los jesuitas al Perú, orienta la política de evangelización de la población indígena de los territorios conquistados hacia un modelo esencialmente sedentario. Esto obliga a la Compañía a poner a prueba sus capacidades de adaptación al nuevo terreno escogido para el ejercicio de sus ministerios.

## **1.2. Formas de contacto con los Indios y modalidades de adaptación al terreno peruano**

De las ocho personas al momento de su llegada a Lima, al comienzo del mes de abril de 1568,<sup>21</sup> donde fundan de inmediato

---

Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Publicaciones del cuarto centenario. Instituto de Historia.

<sup>17</sup> Málaga Medina 1974: 834; Armas Medina 1953: 383.

<sup>18</sup> Lavallé 1982b; Acosta 1982ab.

<sup>19</sup> Marzal 1988: 57.

<sup>20</sup> Vargas Ugarte 1952; Duviols 1971: 81-88; 107-112.

<sup>21</sup> Vargas Ugarte, 1964, I: 44.



un colegio, el número de los jesuitas pasa a 284 en 1600,<sup>22</sup> gracias a sucesivas expediciones de Europa y al reclutamiento local.

El proyecto de reorganización administrativa puesto en obra por el virrey Francisco de Toledo debe traducirse en un mejor adoctrinamiento religioso de las poblaciones indígenas, y las autoridades civiles y religiosas esperan de la Compañía que ella participe asumiéndose el cargo de las doctrinas de Indios, exactamente como las otras órdenes religiosas y el clero seglar.<sup>23</sup>

Se trata, sin embargo, de una forma de adaptación, porque la Compañía debe aceptar métodos ajenos. El cuidado permanente de las almas es incompatible con las Constituciones de la orden,<sup>24</sup> porque éste pone los jesuitas bajo el control del ordinario y de las autoridades civiles, limita su libertad de acción por lo que se refiere a la obligación de la residencia. Además, obliga a los feligreses al pago de los servicios del ministerio, lo cual es incompatible con la gratuidad que la orden proclama.<sup>25</sup> Los jesuitas concibieron como una prioridad su papel evangelizador dentro del desplazamiento que resulta de la misma naturaleza itinerante de la misión.

Por consiguiente, el debate acerca de las ventajas e inconvenientes de la doctrina alcanza su máxima expresión en la década de 1570 y en ocasión de la primera congregación provincial de 1576, cuando, bajo la guía de José de Acosta, los jesuitas del Perú examinan los ministerios que quieren promover en la pro-

<sup>22</sup> MPVI, doc. 6: 7-8. Los catálogos indican 30 en 1569 (MP I, doc. 58: 278-285) 75 en 1576 (MP II, doc. 20: 112-185) 102 según la anua de 1578 (MP II, doc. 123: 608).

<sup>23</sup> Vargas Ugarte, 1964, I: 60.

<sup>24</sup> Las Constituciones de la Compañía de Jesús indican que "en Colegios de la Compañía no deben admitirse curas de ánimas, ni obligaciones de Missas", *Constituciones*: §565.

<sup>25</sup> "Todas personas que están a obediencia de la Compañía, se acuerden que deben dar gratis lo que gratis recibieron; no demandando ni aceptando estipendio ni limosna alguna en recompensa de Missas o Confesiones o predicar o leer o visitar", *Constituciones*: §565.



vincia.<sup>26</sup> Los términos del debate toman en cuenta el necesario respeto de las Constituciones. Además, las experiencias hechas hasta la fecha,<sup>27</sup> por lo que concierne a la comunidad jesuítica, sugieren desconfianza: por un lado el aislamiento en que en la doctrina se encuentra el cura de Indios, pone en peligro un tipo de vida espiritual pensada para un grupo,<sup>28</sup> por otro lado, algunos de los jesuitas que habían participado a la experiencia juzgan haber alcanzado escasos resultados.<sup>29</sup>

El carácter itinerante de la misión jesuítica en el Perú, siguiendo las huellas de Francisco Xavier, choca entonces, desde el comienzo, con unas contingencias inevitables, porque la Compañía, debido al Patronato Real, depende estrictamente de las autoridades políticas. Tratándose del método de evangelización establecido en aquel entonces en el Perú, los participantes a la congregación no podían pasar por alto este obstáculo. Las doctrinas, además, podían servir al aprendizaje de los idiomas indígenas y estos resultados podían ser evaluados sólo a largo plazo.

La doctrina, por lo tanto, se encuentra al centro de las adaptaciones que la Compañía debe lograr a su llegada en el Nuevo Mundo. La doctrina llega a ser el campo privilegiado de las rea-

<sup>26</sup> La congregación provincial es una reunión de todos los superiores (los profesores de cuatro votos) de la provincia en la que se discuten las cuestiones principales. Se lleva a cabo cada seis años y se redactan actas que se transmiten a Roma.

<sup>27</sup> Desde 1569, los jesuitas se encargan de las doctrinas de Huarochirí (a algunos kilómetros de Lima) y de Santiago del Cercado, pueblo de Indios donde se encuentran agrupados los indígenas de la capital. Después de abandonar a la primera en 1572, los jesuitas prosiguen con su experiencia en Juli, a orillas del lago Titicaca, desde 1576 en adelante. Administraron estas dos últimas doctrinas a lo largo de toda la presencia de la Compañía en el Perú. Sobre Juli, v. Meiklejohn 1986; 1988: 191-246.

<sup>28</sup> En 1578, el rector de Juli, P. Diego Martínez, expone las ventajas y las desventajas de la doctrina. Opina que la presencia de los jesuitas es útil y necesaria en vista de los progresos en la fe que los Indios han hecho desde de su llegada. Por otro lado, su "mala voluntad", su dispersión en los pueblos no alivian la carga de la doctrina y las numerosas tentaciones la convierten en un lugar peligroso por la castidad del alma y del cuerpo de los religiosos. MP II: 369.

<sup>29</sup> Albó 1966: 276-278; MP II, doc. 17: 54-86 (§6) 60.

lizaciones predicadas por José de Acosta, quien insiste, en el *De Procuranda*, en la necesidad de la constancia y de la continuidad en la enseñanza de la doctrina cristiana, a pesar de ciertas reservas suyas por lo que se refiere a la aceptación del encargo de las doctrinas por parte de la Compañía.<sup>30</sup> Aceptando desde el comienzo las doctrinas del Cercado y de Juli, la provincia peruana, de todas maneras, no establece un antecedente en su política y se mantiene firme en su rechazo del cuidado de las almas hasta su expulsión, exceptuando a las regiones fronterizas utilizadas como base para las misiones a los Indios no cristianos, como ha sido el caso del Paraguay, de Chavín, entre 1630 y 1650 y de las regiones de los Indios Mojos, al final del siglo XVII. Las doctrinas peruanas de la Compañía constituyen, en este sentido, el terreno de prueba de los métodos que serían luego empleados en las reducciones.

Frente al sistema de las doctrinas, la vocación de la Compañía se realiza sobre todo en la práctica de la misión itinerante y también a través de los colegios, de las cofradías y de la asistencia espiritual a los Españoles en las ciudades. Las estructuras de poblamiento colonial hacen de las ciudades de Españoles los núcleos privilegiados del establecimiento de los jesuitas. El colegio, o la residencia, son la base de sus actividades por lo que concierne a los Españoles y a los Indios que viven en centros urbanos. Por medio de los sermones en las calles y en las iglesias, la organización de las cofradías y de las congregaciones, que están a la base de la formación moral y religiosa, y a través de la organización de obras de caridad y de las fiestas, la Compañía realiza su ambición de reforma de las costumbres de los Españoles y de evangelización de los indígenas, sin contradecir a sus principios. La presencia de un colegio, o de una residencia, en efecto, permite responder a las exigencias de la vida espiritual de los miembros de la Compañía quienes, en principio, salen de su casa solamente para cumplir con sus ministerios. El retiro del religioso, la vocación pedagógica y la gestión de los

<sup>30</sup> Acosta 1984 (1590) I: 218-278; II: 295-299. Sobre los jesuitas y las doctrinas, II: 301-330.

ministerios encuentran, en la ciudad colonial, un espacio de compatibilidad parecido al modelo europeo. La situación de los religiosos en la ciudad es la de un desarraigamiento parcial porque en el centro urbano predomina la hispanidad y la comunidad religiosa no queda tan lejos, a pesar de la irrupción de los Indios en el espacio urbano importado de España, siendo representada por Indios ladinos (aculturizados), mestizos y criollos.

El "Ministerio de los Indios" se desarrolla en el cuadro de las congregaciones, como aclara este pasaje de la carta anual de 1601 que se refiere a Lima: "Los domingos por la tarde / que es el dia que tienen para su junta, en abriendo la puerta de la iglesia donde se tienen su capilla em/pieçan a juntarse, y recogerse gran numero de indios de la congregación: dizeles alli un exemplo, y / luego se quedan encomendando a Nuestro Senor, hasta que vienen los hermanos estudiantes de la plaça con otro buen / numero de indios, que recogen por las parrochias y plaças de la ciudad y llegados a nuestra iglesia se les haze la doctrina y se les predica. Tienen en el a.o sus fiestas se.aladas, haze la suya esta congregación el dia de la circun/sición, y tambien celebran el dia de la invención de la cruz con mucha solemnidad confesando y co/mulgando lo mas que pueden hazer por estar tan bien instruydos, y disponerse para estos dias con / enmienda de vida, y reformation de sus costumbres para no desmerecer el llegarse a tan alto sacramento."<sup>31</sup> Se hace hincapié en los sermones, los sacramentos, las fiestas del calendario cristiano y en la enseñanza de los principios básicos de la doctrina cristiana. La congregación sirve como pretexto para reunir otros Indios de la ciudad, los mismos que los hermanos estudiantes se encargan de recoger en las calles. Desde el punto de vista religioso, especialmente para los estudiantes, la congregación sirve como primer contacto con los indígenas quienes, en la ciudad, constituyen una primera experiencia para los misioneros, antes de alcanzar lugares más inhóspitos, como son las doctrinas y las misiones.

<sup>31</sup> ARSI, Perú 12: ff. 189-223. Carta anua firmada por el provincial Rodrigo de Cabredo, el 30 de abril de 1601, sobre los acontecimientos de 1600.



La tensión entre la vida itinerante y el sedentarismo se resuelve en la coexistencia de los dos sistemas y en su complementaridad: el colegio –y aun más la doctrina que es la escuela del misionero– y la misión, que es su prosecución se complementan porque la misión, itinerante, temporal, cercana o lejana funciona como emanación del colegio, de la residencia, o de la doctrina.

Al exterior, en las aldeas aledañas y en las ciudades donde la Compañía no ha penetrado aún, los jesuitas desarrollan la función de auxiliares de las autoridades religiosas presentes en el lugar en calidad de acompañantes de un dignatario eclesiástico, bajo pedido de los curas o en el ámbito de una misión regular. El sermón, la enseñanza de la doctrina cristiana y la administración de los sacramentos, especialmente la confesión y el bautismo, son los quehaceres de estos misioneros itinerantes, junto con el descubrimiento y la cacería de los ídolos, cuando lo juzgan necesario. La duración de la estadía en los distintos lugares puede variar de algunos días a varias semanas. La misión requiere por parte de los religiosos el aprendizaje de los idiomas indígenas y el esfuerzo necesario para salir de un lugar conocido y de recogimiento. Esta es la señal de la flexibilidad y permanencia de la energía evangelizadora en la orden.

Las misiones rurales, generalmente llevadas a cabo entre los Indios “reducidos” en las doctrinas, constituyen una de las actividades de la Compañía en el Perú, junto con el empleo de los jesuitas en la enseñanza y la organización de las cofradías. Hace falta distinguir estas misiones de las misiones entre los Indios no bautizados, las cuales se desarrollan en los territorios periféricos y en las fronteras del espacio conquistado y controlado por los Españoles. La producción de los textos publicados en esta selección se inscribe en el ámbito de las misiones rurales y no en el de las misiones a los infieles que no interesan al Perú de nuestros días. La política misionera de la Compañía es, por lo tanto, el resultado de estas dos actividades, que se combinan, coexisten y a veces se vuelven incompatibles de acuerdo a la expansión territorial de la orden. Su coexistencia con el establecimiento urbano de la orden y con su vocación para la enseñan-

za contribuye a hacer problemática la identidad misionera de la provincia.

## 2. Expansión territorial e identidad misionera

En la historia misionera de la provincia jesuítica del Perú pueden distinguirse tres grandes periodos. Desde su creación hasta 1630 se asiste al esfuerzo de adaptación a la geografía y a las estructuras políticas y eclesiásticas del virreinato con la división de la provincia en 1607 que significa un repliegue dentro de los límites de los territorios conquistados. Entre 1630 y 1669 la provincia se abre otra vez hacia el exterior y reafirma su identidad misionera, siempre cuidando el equilibrio entre la evangelización de los Indios convertidos y la conversión de las poblaciones aún no bautizadas. Entre 1669 y la expulsión, el esencial de la actividad misionera parece concentrarse en las misiones hacia las fronteras, mientras que las actividades urbanas de la Compañía se encuentran en pleno florecimiento. Esta cronología constituye una de las posibles rejas de lectura de los textos publicados en esta selección.

### 2.1. Misiones a corto plazo, exploración del territorio y fundaciones (1568-1630)

Durante la época de la fundación de la provincia peruana, las misiones itinerantes se confunden con la exploración del territorio cuya finalidad es la determinación de lugares propicios para la fundación de residencias o de colegios. Desde 1570, el provincial, acompañado por otros tres religiosos, bajo pedido del virrey, se une a la visita del virreinato llevada a cabo por Francisco de Toledo, con el objeto de fundar un colegio al Cuzco.<sup>32</sup> Otros jesuitas viajan a Ica y a lo largo de la costa meridional, al mismo tiempo comienza la experiencia de la doctrina de Huarochirí.<sup>33</sup> Al final de la década de 1570, siguiendo el impulso dado por José de Acosta, los centros urbanos más importantes

<sup>32</sup> MP I: 419

<sup>33</sup> MP I: 420

han recibido la visita de los jesuitas. Hacia el Norte, a partir de Lima, se han aventurado hasta Guayaquil (actualmente Ecuador) pasando por San Miguel de Piura, Loja y Cuenca.<sup>34</sup> Siempre hacia el Norte, los cálidos valles de la sierra son explorados hasta Cajamarca, Chachapoyas y Moyobamba, pasando por Huánuco.<sup>35</sup> En la ruta hacia el Cuzco, los jesuitas pasan por Huamanga (hoy Ayacucho) y se demoran en la región de Huarochirí. Partiendo básicamente del Cuzco, visitan los alrededores del lago Titicaca y las altiplanicies hasta Potosí, pasando por La Plata (Chuquisaca, hoy Sucre) bajando luego hacia Arequipa.<sup>36</sup> De inmediato establecen las zonas de las misiones mientras que, poco a poco, van diseñando la red de residencias y colegios. En 1606 los centros principales han sido establecidos: Lima; Cuzco (colegio fundado definitivamente en 1576); Potosí (residencia fundada en el mismo año);<sup>37</sup> Juli (1576); Arequipa (residencia fundada definitivamente en 1582);<sup>38</sup> La Paz (1582);<sup>39</sup> Quito (1586);<sup>40</sup> La Plata (1591);<sup>41</sup> Cartagena de Indias y Santa Fe de Bogotá (1604);<sup>42</sup> Huamanga (1605).<sup>43</sup>

A partir de la década de 1580, los jesuitas peruanos se aventuran fuera de los caminos recorridos, más allá de los Andes hacia el Este y el Sur-este a Santa Cruz de la Sierra<sup>44</sup> y Tucumán<sup>45</sup> en 1585, después en el Paraguay (Asunción y Espíritu

<sup>34</sup> Misión de siete meses en 1573. MP I: 707.

<sup>35</sup> Misión de nueve meses, de julio de 1575 a abril de 1576. MP II, doc. 26: 234-235.

<sup>36</sup> En 1574. MP II: 15.

<sup>37</sup> MP II: 157.

<sup>38</sup> MP III: 219.

<sup>39</sup> MP III: 220.

<sup>40</sup> MP IV: 9\*; Vargas Ugarte 1964, I: 198.

<sup>41</sup> MP IV: 9\*; Astraín 1905-1927 IV: 523.

<sup>42</sup> Los jesuitas habían establecido una misión temporal a Santa Fe entre 1590 y 1594, que fue luego suprimida por estar demasiado lejos de Lima. Luego se instalaron jesuitas mejicanos en 1598. Vargas Ugarte 1964, I: 254 y ss.

<sup>43</sup> Astraín 1905-1927, IV: 547.

<sup>44</sup> MP IV: 12\*

<sup>45</sup> MP II: 10\*

Santo) en 1590<sup>46</sup> mientras el primer contacto con Chile se establece en 1593.<sup>47</sup>

El proyecto de división de la provincia, vuéltose necesario por la rápida expansión geográfica, había surgido ya en 1600 cuando, reunidos en congregación, los jesuitas del Perú informaron al general que una eventual fundación en el reino de Nueva Granada (hoy Colombia) se volvería ingobernable desde Lima, en razón de la distancia.<sup>48</sup> Desde 1603, Aquaviva había delimitado las competencias del provincial de Lima y de los eventuales viceprovinciales de Nueva Granada y de la Sierra. Esta última viceprovincia, que nunca vio la luz, debía gestionar los altiplanos peruanos y también las misiones fundadas en la región de Tucumán mientras que Chile permanecía bajo la jurisdicción de Lima.<sup>49</sup> La división se volvió efectiva en 1607, mediante la creación de la viceprovincia de Nueva Granada, transformada en provincia independiente en 1611,<sup>50</sup> en cambio la provincia de Tucumán y Paraguay (que incorporaba también a los jesuitas de Chile) había sido fundada entre 1605 y 1607. La altiplanicie peruana permanecía bajo la jurisdicción del provincial del Perú.<sup>51</sup>

Esta estrategia permite al provincial un control más fácil de los jesuitas puestos bajo su responsabilidad porque facilita la frecuencia de las visitas del territorio y también el intercambio de la correspondencia. En efecto, garantizando una mejor cohesión entre los miembros de la orden por lo que atañe a las reglas, al mismo tiempo permite evitar una dispersión demasiado fuerte de las personas. Además de esto, el costo del desplazamiento de los superiores de los colegios en ocasión de las congregaciones provinciales en esta forma resulta menor.

<sup>46</sup> MP V: 11\*

<sup>47</sup> MP V: 8\*

<sup>48</sup> MP VII, doc. 39: 190.

<sup>49</sup> MP VIII, doc. 99: 384-385.

<sup>50</sup> Vargas Ugarte 1964, I: 259.

<sup>51</sup> Vargas Ugarte 1964, I: 282 y ss.



A pesar de la solución de las dificultades objetivas que esta extensión geográfica oponía al gobierno de la provincia, la división evidencia y permite entender en la práctica las orientaciones apostólicas de los responsables de Lima. Incentrando en su mayoría la provincia peruana en los territorios conquistados por los Españoles, los jesuitas de Lima abandonan sus misiones entre las poblaciones no bautizadas y prefieren concentrar su obra en los ministerios administrados dentro de la estructura urbana de los colegios y en el espacio rural de las misiones a corto plazo. En esta forma, excluyen de sus programas de enseñanza el aprendizaje de otras lenguas que no sean la quechua, la aymara y la puquina dejando el manejo de las lenguas de los nuevos pueblos que seguían encontrándose a sus correligionarios de las provincias periféricas.

Este primer impulso hacia el descubrimiento explica la abundancia en las cartas anuas de detalles sobre prácticas religiosas de los moradores de los Andes, como lo demuestra el número importante de extractos pertenecientes a este periodo en los textos que aquí se publican. Esto se debe a las órdenes del general Francisco Borgia quien, en su instrucción al primer provincial del Perú, Gerónimo Ruiz del Portillo, recomendaba a los jesuitas informarse acerca de las poblaciones antes de intentar cualquiera empresa de considerable envergadura.<sup>52</sup>

Por lo que se refiere a la geografía, la estrategia de la división es el origen de una densificación de la red de los colegios a lo largo de la temporada siguiente.<sup>53</sup> Después de la fundación del colegio de Huamanga, en 1605,<sup>54</sup> Oruro, fundado en 1613-1614,

<sup>52</sup> "Tengan mucha advertencia qué gente es aquella en que han de aprovechar, qué errores y sectas de gentilidad siguen; qué inclinaciones y vicios tienen", MP I, doc. 21: 122-123.

<sup>53</sup> La fundación de un colegio en un lugar no significa necesariamente que los jesuitas asumen la educación de los jóvenes. Si son pocos, organizan pequeñas escuelas para la enseñanza de la doctrina cristiana. Los colegios son básicamente casas donde reside una comunidad de jesuitas (a veces ocho, o diez pero también veinte o más) desde las cuales ellos ejercen sus ministerios dentro y fuera de la aglomeración elegida.

<sup>54</sup> Astraín 1905-1927, IV: 547.



aparece por primera vez como tal en la carta anua redactada en el abril de 1616.<sup>55</sup> El Colegio del Callao es fundado en 1614,<sup>56</sup> mientras que en 1618 se abre el colegio de Santiago del Cercado para los hijos de los caciques y la cárcel para hechiceros en la doctrina encargada a la Compañía. En esta fecha se piensa también entregar a la orden la administración religiosa de la doctrina de Lambayeque, en el distrito de Trujillo.<sup>57</sup> El año siguiente se abre el colegio real de San Bernardo del Cuzco, bajo el patronazgo de San Borja.<sup>58</sup> Un año más tarde Trujillo hospeda, a su vez, un colegio de jesuitas.<sup>59</sup> Esta política de fundaciones se orienta en dos direcciones complementarias; por un lado, se trata por la Compañía de extenderse hacia el Norte y hacia el Sur en regiones que ella sólo en parte conoce, por esto las fundaciones de Trujillo, Pisco y Oruro; por otro lado, la orden afirma su presencia en las grandes ciudades como Lima o Cuzco mediante la creación de establecimientos específicos.

La concentración de fuerzas en un territorio limitado hace posible un esfuerzo sostenido en el terreno de las misiones rurales. La creación de nuevos colegios permite una diversificación de los puntos de salida de estas misiones y, por lo tanto, en teoría, un incremento de las mismas. Estos factores, entre otros, pueden explicar el por qué la Compañía de Jesús, entre 1609 y 1622, participa activamente a las campañas de extirpación de las idolatrías que se desarrollan en el ámbito de la diócesis de Lima con el apoyo del virrey y del arzobispo. Las visitas de extirpación han permitido aumentar el número de las misiones de

<sup>55</sup> ARSI. Perù 18a: ff. 232-246. La residencia se transforma en colegio en 1618, Astraín 1905-1927, V: 414.

<sup>56</sup> Aparece por primera vez en la carta anua de 1619: ARSI. Perù 18a: ff. 262-281.

<sup>57</sup> Astraín 1905-1927, V: 427. El proyecto jamás se realizó.

<sup>58</sup> En 1618 el rey autoriza también una fundación en Pisco. El colegio se fundó en 1626 según Astraín 1905-1927, V: 414. Vargas Ugarte (1964, II: 4) por su parte, propone el 1621. Aparece por primera vez en la carta anua de 1630-1631 (ARSI. Perù 15: ff. 1-19).

<sup>59</sup> Astraín 1905-1927, V: 414. Aparece por primera vez en la carta anua de 1626-1627 (ARSI. Perù 14: ff. 92-124).

corta duración, que supera las tres por toda la provincia en 1606, hasta llegar a las 22 en 1611 y manteniéndose en un promedio superior a las diez hasta 1628. La división de la provincia y las campañas de extirpación de las idolatrías contribuyeron a una mejor demarcación del territorio y se revelaron un medio excelente para el conocimiento del terreno y de las poblaciones indígenas, como lo demuestra el contenido de las cartas anuas de este periodo publicadas en la presente obra. Nunca en la historia de estas fuentes se hizo una mención más amplia de los mitos y las costumbres de los Indios del Perú de la que se hizo en la década de 1610 y al comienzo de la de 1620.

La división no altera fuera de medida el ritmo de crecimiento del número de los jesuitas de la provincia peruana. El aumento es continuo después de la fundación hasta 1630, con una ligera disminución entre 1607 y 1611 debida a la división (se pasa de 367 a 337 miembros) rápidamente superada en 1617, contando entonces con 416 jesuitas, sin distinción de grados. Es de suponer que la división haya acelerado el dinamismo de la provincia, debido en parte a las expediciones de jesuitas europeos y en parte al reclutamiento local.<sup>60</sup> En efecto, entre 1601 y 1613, el porcentaje de jesuitas americanos en la provincia pasa de 12.1% a 20.9%. ¿Debe pensarse que la provincia rompiera con las reticencias que la habían caracterizado en el siglo XVI por lo que concierne el reclutamiento de criollos?<sup>61</sup> ¿O asistimos a un súbito entusiasmo de la juventud peruana hacia la Compañía? No disponemos de elementos significativos para responder correctamente a estas preguntas pero la exigüidad de las expediciones europeas había convencido, mucho tiempo antes, a los superiores del Perú de la necesidad de reclutar en el sitio un numero creciente de miembros.

Por otro lado, la aparente renuncia a ejecutar misiones peligrosas hacia territorios desconocidos pudo alentar la juventud limeña a ingresar en la Compañía por el hecho que la división

<sup>60</sup> Una expedición de 30 individuos llega en 1617. Lo sustancial del dinamismo se debe, entonces, al reclutamiento local.

<sup>61</sup> Lavallé 1986.

de la provincia limitaba los riesgos de una destinación demasiado lejana. Esta hipótesis puede ser indirectamente confirmada por las reflexiones del P. Juan Vázquez en un memorial, redactado en 1616 en Roma mientras que ejercía las funciones de procurador de la provincia jesuítica del Perú. En dicho texto, el P. Vázquez da cuenta al general Vitelleschi de las dificultades que la provincia encuentra para que los jóvenes jesuitas aprendan las lenguas indígenas. Explica que "La cabeça desta gente [trátase de los Indios] haze de poca estima su ministerio delante de los ojos de los seglares y por consiguiente / de los nuestros que con mas gusto y facilidad se / aplican al trato lucido de los españoles. / de aqui se saca la raiz de la dificultad que muchos / tienen en aprender la lengua y en aplicarse a los indios".<sup>62</sup> Esta reticencia se aplica aquí en particular a los Indios encontrados en la ciudad o en ocasión de las misiones rurales pero es lícito pensar que se refiera igualmente a los Indios infieles aún no convertidos. La relación del P. Vázquez parece estar en contradicción con la situación de los ministerios de la Compañía al momento de su redacción. Si se le cree al procurador, solamente una parte de los jesuitas de la provincia es apta para participar a las campañas de extirpación, en la medida en que se requiere por lo menos el manejo del quechua. Trátase, en efecto, de una contradicción inherente a la Compañía más sobre todo de la tensión introducida en la orden por su inserción en la sociedad colonial a causa del reclutamiento local, la localización urbana y la vocación a la enseñanza.

Los extractos de las cartas anuas redactadas en ocasión de las misiones rurales, en el ámbito de las campañas de extirpación o fuera de ellas, siempre son el producto de un personal misionero formado desde el punto de vista lingüístico, competente y en primer lugar motivado, que informa sobre las dificultades materiales encontradas durante estos desplazamientos. A través de los años, los mismos nombres retornan en la correspondencia

<sup>62</sup> ARSI. Congr. 55: fol. 128.



para dar cuenta de estas misiones, prueba de la continuidad del personal misionero.

Después de un periodo de fundación, que termina con la división de una provincia de alcance continental, los jesuitas del Perú centran sus esfuerzos en la población católica. Hasta el final de la década de 1620, el carácter misionero de la provincia se afirma principalmente a través de misiones a corto plazo, y la necesidad de evangelizar los Indios llamados "idólatras" es puesta al mismo nivel de la conversión de los Indios "infieles".<sup>63</sup> Las visitas de extirpación juegan un rol importante en las cartas ánuas, como los capítulos que se refieren a los pueblos no convertidos en las cartas del final del siglo XVI. Además, el grado de ignorancia en materia de fe que los jesuitas declaran haber encontrado los impulsa a pensar que ellos están participando a una nueva obra de conversión de los Indios que visitan.

## **2.2. De Chavín a la llegada de Altamirano: la reafirmación de la identidad misionera de la provincia (1630-1698)**

En la década de 1630 se asiste a una transformación de la política misionera de la provincia peruana. La fundación de la doctrina de Chavín otorga un nuevo impulso hacia las misiones fronterizas, mientras que todavía continúan las misiones a corto plazo. Este impulso se concretiza, finalmente, en las misiones a los indios Mojos, que reconcilian la provincia con el ideal de la misión de conversión.

La corta duración del gobierno eclesiástico del arzobispo Gonzalo de Campo (1625-1626) no permite concretizar satisfactoriamente el nuevo impulso que el prelado hubiera querido dar a las campañas de extirpación de idolatrías en su diócesis. A pesar de todo, tuvo el tiempo de realizar una visita pastoral, acompañado por dos jesuitas. Junto con ellos se aventuró en las provincias de los Carapachos y Panataguas, en el corregimiento de Huamalíes, no lejos de Huánuco. Este episodio, relatado en

<sup>63</sup> Sin embargo, se hacen algunas misiones a indios infieles, como la que cuenta la anua de 1607 a los Chiriguanos de Tarija (ARSI. Perú 13: ff. 52v-53). Representan una excepción en comparación con las misiones a indios "idólatras".

la carta ánea redactada en 1627<sup>64</sup> está al centro de una reflexión, dentro de la Compañía de Jesús, sobre sus actividades misioneras. Por otro lado, el fracaso y el martirio del P. Bernardo Reus entre los indios Chunchos en ocasión de una misión realizada juntamente con religiosos agustinos en 1629<sup>65</sup> alimentaron indudablemente la discusión sobre una acción a largo plazo entre los Indios no convertidos. La toma del cargo de la doctrina de Chavín de Pariarca, en 1630, visitada anteriormente en compañía del arzobispo, responde a esta preocupación. Los jesuitas se establecen allí con la finalidad de formar una base para las misiones entre los Indios no convertidos.<sup>66</sup> En estos términos la congregación provincial de 1630 presenta al general el pedido de autorización para tomar el cargo de la doctrina.<sup>67</sup> En la carta anua de 1630-1631, redactada el año siguiente, el provincial Nicolas Mastrili Durán, argumenta en favor de la doctrina, que debe servir como puerta de acceso a innumerables naciones de Indios infieles que se encuentran en las tierras inexploradas al Este del Perú, pero debe sobre todo suscitar en la provincia un nuevo impulso misionero.

“Mucho a que esta prov.a del Peru desea que en ella se cultiven gentiles como se doctrinan / christianos, y que tan ynfinito numero de Yndios como ay en este gran continente / de la america desde este mar del sur sobre que estamos hasta Brasil y costas / de aquella parte oriental no carezca de la luz de la fee, de que solo gozan los pocos en su / comparacion yndios de aquestos llanos y de la sierra / en latitud por lo mas ancho de 500 / leguas que tiene esta faxa del Peru descubiertas y pobladas, pero desotra vanda de la sierra / al oriente ay ynfinitas naciones de Yndios gentiles, a quienes aunque en varias / ocasiones se a procurado entrar para predicarles por este obispado u otros, y ultimamente por el de Chuquiavo, nunca a tenido effec- to como en parte se escrivio en la annua pasada con/tando la

<sup>64</sup> Trátase de los acontecimientos de 1625 y de 1626. ARSI. Perú 14: ff. 72v-78v.

<sup>65</sup> Vargas Ugarte 1964, II: 33-37.

<sup>66</sup> García 1992: 45.

<sup>67</sup> ARSI. Congr. 63: fol. 207, § 5.

muerte del P. Reus, que murio a manos de Yndios Chunchos; No a sido / esta parte p.a entiviar n.ros deseos antes de avivallos mas con la difficultad de la em/presa y yo confieso los mios, que con lo que vi y experimente en el gobierno del Paraguay y sus grandes misiones volvi a esta prov.a del Peru, deseosissimo de que en ella / tubiessemos nuestra conquista de ynfielos sabiendo adquirir y no solo ocupados en conservar".<sup>68</sup>

Nicolás Durán, superior en Juli en 1601, participó a algunas misiones entre los infieles chunchos al final del siglo anterior, conoció el quechua y también el aymara. Procurador a Roma en 1618, dirige la provincia del Paraguay, famosa por sus reducciones, entre 1624 y 1626.<sup>69</sup> Enriquecido por su experiencia misionera paraguayana toma el gobierno de la provincia, pudiéndose explicar justamente su nombramiento sólo por la voluntad del general Vitelleschi de ver la provincia renovada por medio de misiones de conversión. La argumentación del P. Durán expone con finura la diferencia entre la conversión y la conservación en la fe de los convertidos y, leyendo entre sus palabras, lamenta que la provincia se haya preocupado tan poco de la primera en los años anteriores. Sin duda, los superiores han obedecido demasiado fielmente a las instrucciones que el general Francisco de Borja había transmitido a los primeros provinciales del Perú, recomendándoles preocuparse en primer lugar "de los ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atenderán a la conversión de los demás que no son bautizados".<sup>70</sup>

Desde una perspectiva general, el juicio del P. Durán define "misionera" una provincia donde los esfuerzos son hechos en vista de la conversión de las poblaciones no bautizadas. Su razonamiento, sin embargo, supone una continuidad entre los Indios convertidos y aquellos que aún no lo están, habiéndose hecho la elección de la doctrina de Chavín, concebida como puente entre convertidos e infieles. Los jesuitas trabajan en los dos frentes,

<sup>68</sup> ARSI. Perù 15: fol. 2v.

<sup>69</sup> Torres Saldamando 1882: 194-199.

<sup>70</sup> MP I, doc. 21: 122, §3.



como demuestran los numerosos pasajes de cartas anuas dedicados a las idolatrías de los Indios descubiertas en las misiones rurales. En la década de 1630 se da, en teoría, un paso hacia la asimilación de la identidad misionera de la provincia con las misiones fronterizas y se logra, en la práctica, una integración de estas misiones al sistema ya existente.<sup>71</sup>

Por lo contrario, el estudio de los catálogos permite constatar una disminución del número de los jesuitas a partir de los años 1630. En efecto, luego de un constante crecimiento después de la fundación, hasta alcanzar el número de 491 en 1637,<sup>72</sup> el número empieza a disminuir hasta llegar, en 1656, al mínimo de 403 jesuitas contabilizados,<sup>73</sup> mientras que la curva se endereza para alcanzar de nuevo el nivel de 1637 sólo en 1690, con 496 miembros.<sup>74</sup> Al mismo tiempo, se constata que el número de misioneros, que había crecido continuamente desde la fundación hasta la década de 1630, permanece constante y luego disminuye progresivamente hasta la expulsión aun permaneciendo estable su porcentaje entre los miembros de la provincia; vuelve a aumentar más lentamente a partir de la década de 1630 y disminuye de nuevo entre 1654 y 1685.<sup>75</sup> La provincia sufre una crisis demográfica y dificultades económicas lo que impulsa a los superiores a reducir sus ambiciones por lo que a misiones se

<sup>71</sup> De 1630 a 1646, las cartas anuas contienen con mayor frecuencia una relación sobre "misiones a infieles", sin por esto quitarles espacio a los demás ministerios. Al integrarse al sistema misionero global, estas misiones encuentran naturalmente su espacio en la carta, espejo del sistema.

<sup>72</sup> ARSI: Perù 4II: ff. 352-406.

<sup>73</sup> ARSI: Perù 16: fol. 12.

<sup>74</sup> ARSI: Perù 6: fol. 99.

<sup>75</sup> Los jesuitas que ejercen actividades misioneras se pueden contabilizar mediante los catálogos donde se les llama "obreros de Indios". Según nuestros cálculos los misioneros son 21 en 1583 (15,4%); 57 en 1601 (20,2%); 152 en 1637 (30,9%); 155 en 1654 (34,8%); 113 en 1685 (37,2%); 102 en 1728 (19%). No es imposible que la disminución que se observa se deba a la simple omisión de esta actividad. En tal caso, se podría deducir que los superiores que redactaban estos documentos le prestan menos interés a la actividad, o que la actividad misma se ha vuelto tan común que es inútil señalarla. Sin embargo, esta alternativa sería probable si ningún jesuita fuera llamado "obrero de indios" en el último periodo y no es el caso.

refiere.<sup>76</sup> En 1650, los jesuitas peruanos piden al arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, la autorización de abandonar la doctrina de Chavín y dejarla al clero seglar. Uno de sus argumentos es la penuria de misioneros que los acosa. El arzobispo acepta para que participen en la campaña de extirpación de idolatrías que ha decidido realizar de nuevo en 1649.<sup>77</sup> El impulso de la década de 1630 parece haber durado sólo veinte años porque la penuria de los misioneros no permitía que coexistieran el sistema de las misiones rurales y el movimiento hacia las fronteras. Entre 1648 y 1667, las cartas anuas no dan cuenta explícitamente de misiones a los infieles.

El nuevo impulso en favor de las misiones de conversión no impide a los jesuitas peruanos continuar con sus misiones a corto plazo en los alrededores de los colegios y de las residencias, las mismas que habían llevado a cabo hasta aquel momento. Entre 1630 y 1684, se contabilizan entre dos y ocho misiones por cada año desde varios puntos de partida. Así, en 1655, algunas misiones salen de Lima, Huamanga, Cuzco, Arequipa, Juli, La Paz, Potosí y Chuquisaca.<sup>78</sup> Trátase de misiones a corto plazo, ya sea habituales de la Compañía, por acompañar a un arzobispo que visita su provincia eclesiástica o por participar en las campañas de extirpación de idolatrías: estos numerosos desplazamientos significan que las variaciones de la política global afectan sólo indirectamente al conjunto de la provincia jesuítica.

Sin embargo, a partir de la década de 1660, los jesuitas del Perú reanudan, esta vez en forma definitiva, sus misiones a indios no bautizados, Mojos e Chiriguano, partiendo de la residencia de Santa Cruz de la Sierra, a la frontera oriental de la

<sup>76</sup> El reclutamiento local es limitado a 5 novicios por año desde la octava congregación general en 1646 (Astraín 1905-1927, VI: 511). En 1653, la congregación provincial peruana le pide a Roma más flexibilidad en la materia. ARSI. Perú 3: ff. 15-19.

<sup>77</sup> A.G.I. Lima 303: Carta del Arzobispo Pedro de Villagómez al rey del 20 agosto de 1651. Según J. C. García (1966: 17) el arzobispo instó a los jesuitas a abandonar la doctrina para dejar misioneros libres.

<sup>78</sup> ARSI. Perú 16: ff. 12-25.



audiencia de Charcas.<sup>79</sup> De 1667 a 1669, la misión a los Mojos se estructura entre la exploración de los territorios desconocidos, por un lado, y la organización de las reducciones según el modelo de las de Paraguay, por el otro. El abandono de Chavín no impide, por lo tanto, a la orden orientar su estrategia hacia el exterior. En 1676, el provincial redacta una carta circular para alentar a las vocaciones para esta misión, hecho que confirma la idea que la provincia sufre de una penuria de misioneros.<sup>80</sup> Por lo tanto, en 1694, se funda una residencia a Cochabamba, en el camino hacia los territorios de los indios Mojos, para permitir a los misioneros que allí se dirigen beneficiarse con una etapa de descanso.<sup>81</sup> Esto indica la voluntad por parte de los superiores de perennizar la misión, voluntad que se confirma en el siglo XVIII.

Esta tendencia se percibe en las cartas anuas. Al generalizarse el plano temático, a partir de la carta ánuca de 1667-1674,<sup>82</sup> se hace hincapié en las misiones a las fronteras. Las misiones a corto plazo reciben entonces un tratamiento menos específico que antes.<sup>83</sup> En la carta anua de 1681-1684, las misiones a corto plazo están incluidas en la relación de los otros ministerios de la Compañía y la relación de la misión a los Mojos se halla en un capítulo aparte.<sup>84</sup> La carta de 1690-1696<sup>85</sup> separa las misiones a los Indios infieles de las misiones a corto plazo e incluye las últimas en una rúbrica titulada "misiones dentro y fuera de los colegios y frutos de ellas". Puede deducirse no sólo una relativa rutinización de las misiones a corto plazo sino subrayar la plu-

<sup>79</sup> Vargas Ugarte dedica a la misión entre los Mojos el tomo III de su *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. La misión empieza en 1667. Vargas 1964, II: 18.

<sup>80</sup> Vargas Ugarte 1964, II: 170.

<sup>81</sup> Astraín 1905-1927, VI: 513; Vargas Ugarte 1964, III: 59.

<sup>82</sup> Redactada en enero 1675. ARSI. Perú 16: ff. 185-271.

<sup>83</sup> Las relaciones anuales a los provinciales hasta la fecha seguían la organización geográfica, las misiones rurales se integraban a la relación de los ministerios tomando en cuenta su lugar de origen. V. *infra* el párrafo sobre las fuentes.

<sup>84</sup> Carta redactada en mayo de 1685. ARSI. Perú 17: ff. 27-49.

<sup>85</sup> ARSI. Perú 17: ff. 165-193v.

ralidad de sentidos que abarca en aquel entonces el término de "misión": misiones rurales, misiones a las fronteras, misiones en las ciudades como momentos importantes del fervor religioso.<sup>86</sup> La estandarización excesiva de las cartas anuas sustrae al historiador los detalles sobre las misiones rurales y, especialmente, las prácticas llamadas "idolátricas", como lo señala el menor número de pasajes dedicados a este tema en esta selección de textos en el último periodo del siglo XVII. Se cuida siempre la prioridad de los redactores que privilegian las relaciones de las misiones a las fronteras, sin duda para despertar vocaciones europeas.

### 2.3. Los Indios infieles: una prioridad misionera (1698-1767)

Las consecuencias territoriales de la abertura hacia las misiones a las fronteras orientales de la provincia encuentran rápidamente una expresión concreta en las preocupaciones de los superiores. En 1674, la congregación provincial del Perú pide al general la creación de un segundo noviciato en la región de la sierra para facilitar el reclutamiento de jóvenes alumnos en estas comarcas sin desviarlos de su vocación por la obligación de ser instruidos en Lima.<sup>87</sup> El pedido se reitera en 1692<sup>88</sup> y, de acuerdo al historiador Rubén Vargas Ugarte, obtiene una respuesta positiva por parte de Roma.<sup>89</sup> El pedido de un nuevo noviciado debe interpretarse como una toma de conciencia de la distancia existente entre los colegios de la sierra cercanos a las misiones fronterizas y Lima, capital de la provincia. Una carta esquemática de la provincia peruana,<sup>90</sup> que puede fecharse de

<sup>86</sup> En Lima estas misiones urbanas se organizan especialmente a partir de la residencia de Nuestra Señora de los Desamparados, fundada en 1658. Astraín 1905-1927, VI: 510; Vargas Ugarte 1964, II: 149.

<sup>87</sup> ARSI. Congr. 79: ff. 222v-223v.

<sup>88</sup> ARSI. Congr. 85: fol. 132, §6.

<sup>89</sup> Vargas Ugarte 1964, II: 174. La presencia del noviciado no consta en los documentos que hemos consultado sobre el periodo posterior.

<sup>90</sup> Trátase de dos documentos, uno en blanco y negro (310 x 120 mm.) y el otro en colores (835 x 305 mm). ARSI. Hist. Soc. 150: fol. 17; fol. 18.

1674 o, a más tardar, de 1699,<sup>91</sup> intenta convencer las autoridades romanas de las ventajas no sólo de la fundación de un nuevo noviciado sino también de la división de la provincia. Refiere las distancias entre colegios y, principalmente, el número de jornadas necesarias para llevar a cabo el recorrido. La provincia peruana propone su división en dos partes sobre la base de las circunscripciones civiles de la audiencia de Lima y de la de Charcas. La provincia jesuítica de Charcas sería formada por dos colegios y por las residencias de las altiplanicies y allende de ellas, al Sur-este hacia Santa Cruz de la Sierra, al Sur hacia Tucumán y tendría un acceso al océano Pacífico a través de Arica. El argumento principal es que todas estas residencias de la Compañía están destinadas a crecer y que esta región constituye una puerta hacia las naciones de los infieles.

El pedido de división no obtuvo la respuesta favorable de Roma, sin que podamos conocer los argumentos exactos de las autoridades romanas. Sin embargo, el pedido de la provincia y su rechazo pueden ser interpretados en función de las nuevas misiones a las fronteras en las cuales la Compañía estaba comprometida desde la década de 1660. Puede pensarse que por parte de los jesuitas peruanos el pedido de división consagraría la dicotomía entre costa y sierra. La provincia de Charcas sería concebida para y en función de las misiones a las fronteras y se afirmarían en su vocación misionera, mientras que la provincia de la costa, librada del cargo de las misiones a los Indios infieles, se asemejaría más a una provincia europea, dedicada a los ministerios entre los católicos y consagrada a la enseñanza, función propia de la orden. El rechazo por parte de Roma de dicha división puede interpretarse como la voluntad de asentar la provincia peruana en su vocación misionera para que no se reproduzcan los efectos constatados luego de la división de 1607, que había producido un repliegue de la provincia en sí misma. Es por esto que el final del siglo constituye una etapa en la definición de la identidad misionera de la provincia jesuítica del Perú.

---

<sup>91</sup> Fecha en la que la congregación provincial se pronuncia por última vez en favor de la división de la provincia. Vargas Ugarte 1964, IV: 31-32.



La llegada al cargo de provincial del P. Diego Francisco Altamirano, antiguo provincial del Paraguay, marca una vuelta decisiva en la política misionera de la provincia.<sup>92</sup> A partir de 1701, la etapa de exploración y descubrimiento parece limitada a las poblaciones que los jesuitas llaman Mojos, mientras que, allende los Mojos, se intentan nuevas exploraciones.<sup>93</sup> En las reducciones fundadas en el periodo anterior los jesuitas introducen por un lado una organización política conforme al modelo peruano (nombramiento de corregidores) y por otro lado intensifican la sedentarización de los Indios organizando la agricultura en base a la cría de animales y a la cultivación de productos textiles.<sup>94</sup> En 1714, el provincial Antonio Garriga visita la provincia y las misiones a los Mojos, en las cuales había trabajado. Delimita los territorios de las varias reducciones en 1715 y decide elaborar un mapa de las misiones.<sup>95</sup> La promoción de las misiones fronterizas es alentada directamente por Roma con el nombramiento a provinciales de muchos antiguos misioneros.<sup>96</sup> Sin embargo, uno puede interrogarse sobre el sentido de estos nombramientos. ¿Temían en Roma que no nombrando antiguos misioneros a la cabeza de la provincia existiera el peligro de hacer marcha atrás en lo que a misiones se refería? Es difícil

<sup>92</sup> Es el primer provincial del Perú que visita personalmente las reducciones de los Mojos, en 1700. Se encarga personalmente de la publicación de una *Arte de la lengua de los Mojos*, en 1701, cuya introducción redacta (Vargas Ugarte 1964, III: 47-48).

<sup>93</sup> De 1704 en adelante, son llevadas a cabo otras exploraciones más allá del territorio de los Mojos, entre poblaciones que los jesuitas llaman Baures y Movimas. Ellas completan las que se empezaron entre los Indios Chiriguano en el siglo anterior. Una misión a los Chiriguano de Tarja aparece en la carta anua de 1607. (ARSI. Perú 13: ff. 52v-94; Vargas Ugarte 1964, III: 40-50).

<sup>94</sup> Vargas Ugarte 1964, III: 49-50.

<sup>95</sup> Vargas Ugarte 1964, III: 86-88.

<sup>96</sup> Es el caso de Altamirano y también el de Luis de Andrade (1708-1711) quien había promovido las misiones entre los infieles en la provincia de Quito (Vargas Ugarte 1964, IV: 20) y de Antonio Garriga, varias veces provincial (1714-1716; 1717-1724; 1733); Miguel Sánchez (1724-1726); Baltasar de Moncada (1749-1753); Pascual Ponce de León (1759-1764) fueron todos misioneros entre los Mojos antes de ser provinciales.

contestar a esta pregunta en el estado actual de las investigaciones, lo cierto es que estos nombramientos se dan al mismo tiempo del rechazo de la división por parte de las autoridades romanas. Demuestran la voluntad de Roma de establecer la provincia peruana en una vocación misionera que se realizaba por medio de misiones a las fronteras. Mientras que las misiones entre los infieles conocían nuevos mártires (el P. Cipriano Barrasa en 1708,<sup>97</sup> el P. Baltasar Espinosa mártir de los Mobimas en 1709<sup>98</sup>) el reclutamiento de misioneros para estas regiones inhóspitas, autorizado por Roma y Madrid, se intensifica en el transcurso del siglo XVIII, como demuestran las expediciones de misioneros europeos enviados en la región.<sup>99</sup> Entre 1700 y 1767, los efectivos de ocho expediciones que pasan por el Perú exclusivamente destinadas a los Indios Mojos son 181 misioneros, casi el triple del número enviado en el periodo anterior, a pesar de que las otras provincias de la región reciben en el siglo XVIII un total de 1115 misioneros repartidos en 34 expediciones.<sup>100</sup>

No obstante los esfuerzos de Madrid y los estímulos de Roma, la misión entre los Indios infieles de las regiones fronterizas sufre por falta crónica de medios y de hombres. La congregación provincial de 1712, propone que se pida al rey conceder a

<sup>97</sup> Anua 1708, redactada el 1º de agosto de 1710. ARSI. Perú 18: ff. 49-80.

<sup>98</sup> Vargas Ugarte 1964, III: 61.

<sup>99</sup> La elección de antiguos misioneros como procuradores a España y a Roma (en 1719 y en 1733) parece facilitar la obtención de las autorizaciones. Vargas Ugarte 1964, IV: 33; *idem, ibidem*: 40; 125.

<sup>100</sup> De 1567 a 1630, por lo menos diecisiete expediciones llegan al Perú, por un total de 222 misioneros europeos. Las otras regiones de América del Sur reciben por lo menos quince expediciones y 278 individuos. De 1631 a 1669, ocho expediciones (63 misioneros) van al Perú y 29 a otras regiones (810 misioneros). En España y Roma se piensa que a la provincia peruana le basta el reclutamiento local, mientras que las provincias del Paraguay o de Chile, ubicadas en terrenos muchos más peligrosos, carecen de bases urbanas para renovar con regularidad su contingente. Sin embargo, la designación de dichas expediciones demuestra que las autoridades europeas las destinan en primer lugar a las misiones entre los Indios, convertidos o infieles. Ya en la década de 1590, antes de la división de la provincia, algunas expediciones habían sido enviadas específicamente a las regiones donde hacía poco que la Compañía se había establecido, como Chile,

los curas misioneros de las reducciones una renta de acuerdo al modelo de la de los curas de las otras doctrinas del virreinato.<sup>101</sup> En 1717, mientras que el procurador Francisco de Rotalde obtenía la autorización de enviar en las misiones a 44 jesuitas europeos, pudo reclutar solamente 16 de ellos en el transcurso de su estadía en Europa.<sup>102</sup> Las misiones son presentadas en casi todas las discusiones de las congregaciones provinciales y la de 1743 trata una vez más de la necesidad de refuerzos de misioneros y de las dificultades para la financiación de las expediciones.<sup>103</sup> Los provinciales redactan regularmente las relaciones de las misiones a los Mojos<sup>104</sup> que tropiezan con dificultades crecientes. Como en el Paraguay, ellas sufren por las incursiones portuguesas y, en 1720, el procurador del Perú en Madrid pide que los jesuitas y los Indios de las reducciones obtengan la autorización para llevar armas de fuego con que defenderse de los portugueses.<sup>105</sup> En vísperas de la expulsión, en 1765, la relación del P. Manuel Vergara traza un balance endulzado, brinda la lista de todos los misioneros consagrados a estas misiones y relata los daños procurados entre los moradores de las reducciones por las epidemias. En el mismo periodo los jesuitas están en conflicto con el obispo de Santa Cruz de la Sierra.<sup>106</sup>

No obstante los fracasos, la política de promoción de las misiones se revela relativamente eficaz, si se la compara con las misiones rurales. Mientras en 1685 once jesuitas se consagran a las misiones entre los Indios infieles,<sup>107</sup> en 1728 de los 285

---

Tucumán o Santa Cruz de la Sierra. De 1631 a 1699, de las siete expediciones que pasan por el Perú, dos son viajes de procuradores que vuelven de España sin ningún nuevo recluta y dos son destinadas a las misiones fronterizas (Chile, Santa Cruz, en 1636) a la doctrina de Indios de Juli y a la misión de Santa Cruz de la Sierra en 1694. Estas cifras han sido tomadas de las listas brindadas por Agustín Galán García (Galán García 1995).

<sup>101</sup> ARSI. Congr. 87: ff. 271-272.

<sup>102</sup> Vargas Ugarte 1964, IV: 33; Galán García 1995: 297.

<sup>103</sup> Vargas Ugarte 1964, IV: 126.

<sup>104</sup> En 1712, 1752, 1765.

<sup>105</sup> Acordada en 1723 por el virrey. Vargas Ugarte 1964, III: 78.

<sup>106</sup> Vargas Ugarte 1964, III: 112-115.

<sup>107</sup> Residen o en Santa Cruz de la Sierra (3), o entre los Mojos (4), o los

sacerdotes de la provincia (profesos de cuatro votos, coadiutores espirituales o estudiantes) 61 son designados como "obreros de indios infieles" y sólo 41 de ellos como "obreros de indios y españoles".<sup>108</sup> La categoría de "obreros de indios infieles" existe desde el comienzo en los catálogos pero sólo en el siglo XVIII se encuentra tan a menudo hasta sobrepasar en cantidad la de los "obreros de indios y Españoles", o simplemente "obreros de Indios". Esta categoría se refiere a los jesuitas que, en las ciudades o en las campiñas, participan a la evangelización de las poblaciones indígenas convertidas, obrando entonces principalmente en los Andes centrales y en la costa.

Desde 1718, los superiores reunidos en congregación se quejan de la falta de conocedores de los idiomas corrientes hablados por la población del Perú, el quechua y el aymara,<sup>109</sup> señal premonitoria del desequilibrio entre el número de jesuitas que se consagran a las misiones fronterizas y el número de aquellos que se encargan de los Indios convertidos, documentado diez años más adelante. La penuria de los lingüistas es, probablemente, consecuencia directa si no del abandono de las misiones a corto plazo, por lo menos de cierta rutinización de las mismas reflejada en los documentos. En efecto, la mayoría de las 27 cartas anuas de este periodo (entre 1699 y 1765) contiene una rúbrica dedicada a las "excursiones misioneras" además de la dedicada a las misiones a infieles. Sin embargo, sólo cinco de ellas contienen noticias sobre "idolatrías" y "supersticiones" de los Indios cristianos, las mismas que se publican en esta selección.<sup>110</sup> Esto no significa que no se llevaron a cabo misiones,

---

Chiriguano (4), seis son originarios de España y seis criollos. Catálogo de 1685, Arsi. Perú 5: ff. 363-417.

<sup>108</sup> Catálogo de 1728, ARSI. Perú 9: ff. 5-59. Dos estudiantes que no son sacerdotes son designados como "obreros de indios infieles" llevando la cifra a 63. Los catálogos del siglo XVIII no señalan el lugar de residencia de los miembros de la provincia, pero informan sobre la ocupación presente y pasada de cada uno de ellos.

<sup>109</sup> Actas de la congregación provincial de 1718, ARSI. Congr. 88: fol. 303, §12.

<sup>110</sup> Cartas anuas de 1697-1699 (una versión española y una latina); de 1700 (una versión española y una latina); de 1704; de 1728 y de 1756-1765.



demuestra más bien que los misioneros no cuidaron, o no supieron reconocer aquellas prácticas que antes habían clasificado como "supersticiosas" o "idolátricas", o que no anduvieron muy lejos en sus peregrinaciones preocupándose sólo de las poblaciones fuertemente culturizadas. La presencia de informaciones de este tipo sobre Indios cristianos en la última carta conservada en los archivos demuestra que no se puede siempre acusar a los jesuitas de una progresiva falta de interés hacia este tipo de relación. Lo que ocurre es que la rutina parece apoderarse siempre más de las misiones a corto plazo cuyas relaciones siguen siendo asociadas a las de las misiones en los centros urbanos, mientras que los protagonistas de los *exempla* contenidos en estas relaciones son indiferentemente Indios o españoles. Esto prueba que las misiones ya no son dirigidas exclusivamente a las poblaciones indígenas y que su naturaleza está cambiando.

La necesidad crónica de misioneros procedentes del exterior es una señal que la provincia no se basta a sí misma y que la vocación que los provinciales y Roma intentan comunicarle no es aprobada por la totalidad de los jesuitas del Perú. Después de visitar la provincia, en 1720, el P. Antonio Garriga cuida que dos jesuitas sean destinados a las misiones en los alrededores de Potosí.<sup>111</sup> En 1758, la congregación provincial se enfada porque los religiosos se rehusan a participar a las misiones rurales, y constata que los jesuitas de Lima se mueven rara vez en el resto de la provincia.<sup>112</sup> Puesto que los miembros de la provincia se aventuran con reticencia en las regiones periféricas, no sorprende el hecho que sea necesario enviar reclutas europeos especialmente destinados a las misiones más alejadas.

Esto demuestra, en primer lugar, que la provincia jesuítica del Perú realiza con dificultad su vocación hacia las misiones a los Indios no convertidos, y reproduce a escala y tardíamente la división "física y estructural" entre la zona de la sierra y la de la Ceja de Selva, o alta Amazonia, división siempre más eviden-

<sup>111</sup> Vargas Ugarte 1964, IV: 68.

<sup>112</sup> Vargas Ugarte 1964, IV: 146.



te en el transcurso del siglo XVIII. La zona amazónica se ha vuelto "por el país andino una descarga social y onírica donde conviven, a lado de Indios invisibles, desechados, rebeldes y religiosos, en breve los exclusos y los utopistas, los mismos que, por distintas razones, sueñan o han soñado algo más de lo que les puede brindar la sociedad centro-andina".<sup>113</sup> Los religiosos de la Compañía de Jesús, procedentes de esta sociedad colonial, no son todos exclusos y utopistas: de allí deriva la necesidad de llamar a los europeos, sin duda más aptos para fundirse con la utopía misionera. A este respecto, la hipótesis sino de un conflicto latente por lo menos de una fuerte ambigüedad al interior de la Compañía, por lo que se refiere a su identidad misionera, no puede excluirse, como demuestra el ejemplo del aprendizaje de las lenguas al comienzo del siglo XVII.

### **3. El "ministerio de los Indios" y el aprendizaje de las lenguas indígenas: señales de una identidad misionera problemática**

En vísperas de la división de la provincia en 1607, podemos interrogarnos sobre su identidad misionera, puesta la multitud de ministerios que los jesuitas ejercen ya sea en las ciudades como en ocasión de las misiones a corto plazo, o entre los Indios no cristianos. El anclaje urbano, y por lo tanto el deber de asistir espiritualmente a los Españoles, a través de la administración de los sacramentos, la gestión de las congregaciones y la educación de los niños y jóvenes, sugieren esta reflexión. ¿Cuál es la importancia real de la misión entre los Indios en una provincia tan extensa, que sufre por su magnitud geográfica, no obstante el número de los jesuitas no haya cesado de aumentar desde la fundación hasta 1630?

El problema se presenta desde la llegada de los primeros jesuitas a Lima. En una carta de diciembre de 1569, el P. Luis López, presenta al general una reseña desalentadora de la sociedad colonial, y especialmente de los Españoles porque el ejem-

<sup>113</sup> Taylor, Saignes, Renard-Casevitz 1986: 361.

plo que brindan a los Indios tratándolos como bestias produce el resultado que éstos “por opprobrio tienen ser christiano; y así están metidos en sus idolatrías como antes”.<sup>114</sup> La estructura misma de la sociedad colonial, es decir el contacto que intercorre entre Indios y conquistadores –que se trate del cura, del soldado, del encomendero o del comerciante– hace imposible, de acuerdo a este Padre, el éxito de la Compañía entre los Indios. El cuadro es pintado con tintes aún más sombríos por la descripción que el mismo hace de los criollos, cuya inconstancia impide admitirlos en la Compañía, a no ser con extrema prudencia. Muchos peligros acechan a los jesuitas, que corren el peligro de condenarse confesando y absolviendo a la población europea,<sup>115</sup> y por lo tanto de perderse en “el vicio de la sensualidad”.<sup>116</sup> Por consiguiente, propone que la Compañía evite dispersarse en una multitud de colegios, porque “más vale uno con recogimiento, que veinte con distracción” y que no se acepte bajo ningún pretexto tomar el cargo de las doctrinas de Indios.<sup>117</sup>

Sus consejos no han sido seguidos al pie de la letra, como demuestra el ulterior desarrollo de la provincia. Los jesuitas del Perú asumen una identidad compleja asistiendo espiritualmente a los Españoles y educando a sus hijos, por un lado y por el otro predicando el Evangelio a los Indios, no obstante estas dos funciones formen parte de su vocación.<sup>118</sup> Estas actividades, sin embargo, son complementarias porque ellos viven, entre otras cosas, de las donaciones hechas en su mayoría por Españoles, las mismas que sirven a la financiación de las misiones entre los Indios.

<sup>114</sup> Luis López a Francisco de Borja, 29 de diciembre de 1569, MP I, doc. 68: 327

<sup>115</sup> Francisco Borgia ya en 1567 había aconsejado a Gerónimo Ruiz del Portillo, el primer provincial, que mantuviera al respecto de la absolución de los primeros conquistadores la más estricta neutralidad. MP I, doc. 29: 143. Acosta 1984 (1590): 498-506.

<sup>116</sup> Luis López a Francisco de Borja, 29 diciembre de 1569. MP I, doc. 68: 332.

<sup>117</sup> *Idem*: 333.

<sup>118</sup> V. los textos de fundación. Este problema se planteó de manera mucho más aguda en Brasil donde los jesuitas entran en conflicto con los colonos. Alden 1996: 461-501.

La voluntad de extender los ministerios de la Compañía en el perímetro geográfico tan vasto anteriormente descrito por él, hace más grave la cuestión de la identidad misionera de la provincia. En 1596, Aquaviva pone en guardia en contra de la dispersión de los sujetos y de las misiones demasiado numerosas porque "la Compañía no puede ni debe abraçar todas las misiones y empresas que se ofrecen, sino las que cómodamente pudiere, teniendo atención a que hay pocos sujetos, y éstos no todos son para misiones, y allá podrán recevir pocos, y de por acá no se les podrán embiar muchos".<sup>119</sup> Confirma la instrucción de Francisco de Borja al primer provincial del Perú al cual aconsejaba en 1567 evitar la dispersión.<sup>120</sup> En 1596 esta prudencia es el resultado de la conciencia que la provincia no tiene como único objetivo el de consagrarse a los Indios.

Esta pluralidad de funciones fue asumida enteramente por la provincia peruana, aunque engendró tensiones entre sus miembros a lo largo de toda su existencia, tensiones alimentadas por las decisiones de las autoridades romanas de la orden. Dichas tensiones se manifiestan notablemente en el problema del aprendizaje de las lenguas indígenas. En 1601, dos superiores de la orden reaccionan a la aplicación de una cédula real de 1578, que ordenaba al clero aprender las lenguas indígenas para obtener una doctrina y evangelizar los Indios.<sup>121</sup> En 1582, la tercera congregación provincial pedía al general impulsar a los provinciales para que aceptaran la orden del rey,<sup>122</sup> y en 1583, el general mencionaba la importancia de la aplicación de esta medida.<sup>123</sup> Un año más tarde, Claudio Aquaviva extendía la regla a

<sup>119</sup> Claudio Aquaviva al visitador del Perú, octubre de 1596. MP VI, doc. 77: 222.

<sup>120</sup> "Dévese procurar ir a pocas partes, para que no se repartan en muchas los pocos que por aora pueden ser imbiados". Marzo de 1567. MP I, doc. 21: 121.

<sup>121</sup> Armas Medina 1953: 90-95. Cédula real del 2 de diciembre 1578. Encinas 1945-1946 (1596) I: 98; 100; 206.

<sup>122</sup> Trátase de la primera presencia de la orden real en los documentos de la Compañía. Actas de la tercera congregación provincial del Perú. MP III, doc. 47: 214-215.

<sup>123</sup> "Muy importante ha sido el orden que Su Magestad ha dado para que nin-

todos los religiosos que llegarían de Europa y requería la participación de todos al ministerio de los Indios.<sup>124</sup> Él mismo volvía a insistir, en 1591, sobre la necesidad de aprender las lenguas indígenas para ser ordenado cura,<sup>125</sup> y sobre la importancia que los superiores debían acordar a esta política y la alentaba con cartas personales a los religiosos para que se consagrasen a ella. En 1594, constatando que las recomendaciones de los años anteriores habían permanecido en palabras muertas, la quinta congregación provincial ordenaba que el aprendizaje de las lenguas indígenas se generalizase,<sup>126</sup> y Claudio Aquaviva desde 1595<sup>127</sup> confirmaba la decisión a vuelta de correo.

En 1601, las cartas de los PP. Durán<sup>128</sup> y Álvarez de Paz<sup>129</sup> permiten apreciar la aplicación de estas medidas. El primero se queja que los superiores no aprendan las lenguas indígenas y que "los ministerios de los indios en las casas donde el Superior no sabe lengua, van con tanta floxedad que no parecen colegios

---

gundo se ordene sin saber la lengua general de los Indios, y ya sobre esto se avía avisado en México, y lo mismo se escribe agora al Padre Provincial". Carta dirigida al rector del colegio de Lima. MP III, doc. 66: 297.

<sup>124</sup> MP III, doc. 85: 384.

<sup>125</sup> MP IV, doc. 194: 778.

<sup>126</sup> "Cum indorum salus ab indicæ linguæ peritia magna ex parte dependeat, ideo tam iis qui hic commorantur quam illis qui in dies ad nos mittuntur eatenus est necessarium indorum linguam addiscere". Actas de la quinta congregación provincial del Perú, Arequipa, 13 de setiembre de 1594. MP V, doc. 154: 604.

<sup>127</sup> "Respuestas a la congregación provincial del Perú de 1594". MP VI, doc. 73: 191.

<sup>128</sup> A la edad de 33 años, es superior de los once jesuitas de la residencia de Juli. Originario de Nápoles, donde entró en la Compañía en 1585 (MP VII, doc. 50: 259) llegó a la provincia peruana en 1592 procedente de Roma (MP V, doc. 5: 11). El catálogo secreto de 1601 lo define un "gran obrero de indios" (MP VII, doc. 50: 274).

<sup>129</sup> Diego Álvarez de Paz, rector del colegio del Cuzco, a la cabeza de 21 personas. Profeso de cuatro votos desde 1594, nacido a Toledo y de 39 años de edad en 1601 (MP VII, doc. 50: 251). Entró en la Compañía de Jesús en 1578. Mencionado en el catálogo de la provincia de Toledo, colegio de Alcalá en 1584, después en el catálogo del Perú de 1595 (MP III, doc. 116B: 491) llegó al Perú en 1585 (MP III, doc. 151: 672).



de la Compañía."<sup>130</sup> Puesto que los superiores no ejercen ninguna presión, algunos, que aspiran a honores especiales y "temen a oficios baxos, y prinsipalmente de exercitarse con los Indios", se rehusan de dedicarse a ellos declarando que no tienen inclinación a ello".<sup>131</sup> Esta aptitud no sólo se revela contraria a la obediencia que debe reinar en la Compañía, sino, de acuerdo al P. Durán, el resultado es "que en esta Provincia no puede aver paz, si no ay igualdad en el trabajo, porque acontesce cada día y cada noche que los que saben la lengua trabajan notablemente y los que no la saben, como la ocupación de españoles es muy poca, están todo el día estudiando, o en buena conversación con seglares".<sup>132</sup> Estos deberían ayudar a los demás, porque "la lengua es cosa muy fácil y que quienquiera que aprenderla quisiere, podrá salir con ella, y muy razonable, para predicar y confesar en 6 meses".<sup>133</sup> Y teme por el futuro de las lenguas indígenas en la Compañía si no se encontrara remedio.

Escrita en marzo de 1601, esta carta precede por nueve meses la del rector del Cuzco, el P. Diego Álvarez de Paz, quien toma la posición contraria. Según él, aunque el 70% de los religiosos deba aprender las lenguas indígenas, puesto que la región es poblada mayormente por los Indios, esto no se refiere al otro 30%. Su argumentación se apoya en la especialización de las personas de acuerdo a sus gustos y sus talentos, practicada en las provincias de Europa.<sup>134</sup> No entiende por qué debería ser distinto en las otras provincias y se declara favorable a una neta división de las tareas entre los que se ocupan de evangelizar a los Indios, los que ejercen el mando y los que se dedican a las tareas espiri-

<sup>130</sup> Nicolas Mastrilo Durán al P. Aquaviva desde Juli, donde ejerce el cargo de superior, 15/03/1601. MP VII, doc. 51: 278

<sup>131</sup> MP VII, doc. 51: 278

<sup>132</sup> MP VII, doc. 51: 278

<sup>133</sup> MP VII, doc. 51: 278

<sup>134</sup> Las Constituciones de la Compañía sugieren a los superiores que seleccionen los individuos de acuerdo a sus calidades personales: "Para que se acierte en las tales misiones, en el embiar a unos y no a otros, o a los unos en un cargo y a otros en diversos; no solo importa mucho, mas sumamente, que el Superior tenga plena noticia de las inclinaciones y mociones, y a qué defectos o

tuales. Sus argumentos se apoyan en una concepción jerarquizada de los oficios en la orden. Para él "el ministerio de los indios a menester muy poco tiempo de estudios, pues no hay de deciles conceptos ni predicalles escritura, sino aquel habla mejor y más a provecho que usa de cosas más llanas y manuales que se pueden decir de repente, y el ministerio de españoles no es así, sino que es necesario estudiar para que el predicador sea oído y para que el confessor no yerre".<sup>135</sup> A esta separación intelectual se suma una diferenciación espiritual y disciplinaria que abre la brecha entre quienes son misioneros y los otros porque "de continuar mucho las misiones, cobran los Nuestros un espíritu tan distraído, tam inquieto, tam enemigo de recogimiento y poco aplicado a oración y a disciplina religiosa, que quando buelven no ay quien los conozca ni quien los endereze".<sup>136</sup> El ministerio de Indios no sólo no requiere de gente de talento, opina, es más: se menosprecian los religiosos involucrándolo en él, porque "por acudir a los indios se priva la Provincia de sujetos que la podrían ayudar en cosas de mayor importancia y los embían a misiones muy apartadas, de cuyo fructo no puedo dar parecer por no aver estado en donde se hazen y oír muy diversas opiniones entre los Nuestros: unos dizen son de mucho fructo y otros que de muy poco, y así tenemos pocas ayudas".<sup>137</sup> A esta incertidumbre por lo que se refiere a los resultados de las misiones lejanas de Tucumán o del Chile se suma una opinión mucho más negativa sobre las misiones a corto plazo que los jesuitas llevan a cabo en las aldeas de Indios cercanas a sus lugares de residencia.<sup>138</sup> Por consiguiente, no es necesario que todos los religiosos aprendan las lenguas indígenas. El rector del Cuzco no entiende el motivo por el cual los Padres que se encargan de

---

peccados hanse ido o son más movidos los que están a su cargo", *Constituciones*: § 92.

<sup>135</sup> MP VII, doc. 102: 616.

<sup>136</sup> MP VII, doc. 102: 607.

<sup>137</sup> MP VII, doc. 102: 617.

<sup>138</sup> "Para este ministerio no son menester muchos sujetos, praecipue que el fructo que de él se coje no es tan grande como por allá suena, y esto no es cosa que tiene duda y la poca capacidad de esta gente lo da bien a entender". MP VII, doc. 102: 607.

las misiones observan con tanto esmero la aplicación de las reglas sobre las lenguas, para él "están tam engañados con esta ordenación y tan ciegos, que se persuaden que no ay en qué entender ni cosa que agrade a Dios, sino confessar a quatro indieçuelos".<sup>139</sup> Esta legislación se ha establecido, según él, por la división de la provincia entre los misioneros y quienes no lo son, pues los primeros "casi todos tienen un modo de privilegiados y que ellos solos son los de la Compañía y los demás no".<sup>140</sup>

Estos dos testimonios muestran que en 1601 la política de aprendizaje de las lenguas para la evangelización, y por consiguiente la vocación misionera de la provincia, no gozaba de la unanimidad entre los jesuitas del Perú. Manifiestan una línea de demarcación entre religiosos misioneros y los otros, entre aquellos que se ocupan de los Indios y aquellos que se encargan de los Españoles, entre predicadores y profesores en los colegios y, en última instancia, entre itinerantes y sedentarios. Si los mismos problemas pueden postularse también para Europa, son mucho más reveladores tratándose del Perú, considerado desde el comienzo por las autoridades de la orden territorio de misión. Las realidades de las sociedades coloniales imponen, a pesar de todo, dificultades no previstas por las autoridades romanas. Y estos textos ponen la cuestión de la irrupción de la sociedad colonial en el marco de los programas de una institución que se mueve por un lado entre su vocación mundial y su funcionamiento centralizado y su adaptación a las situaciones particulares por el otro, expuesta al riesgo de perder su vocación misionera.

Desde su llegada al Perú colonial, la Compañía de Jesús supo adaptarse a las estructuras políticas y religiosas existentes en el lugar. A través de más de dos siglos de su historia, la provincia peruana vio su política misionera atrapada en contradicciones debidas a la extensión geográfica como al establecimiento en una sociedad colonial en proceso de transformación, al punto que en el siglo XVIII el término de "misión" abarca realidades

<sup>139</sup> MP VII, doc. 102: 611.

<sup>140</sup> MP VII, doc. 102: 618.

diferentes cuyo único objeto no es la población indígena. Y las misiones de conversión, al margen de los cuadros institucionales del Imperio español, prevalecen en las preocupaciones de la provincia sobre las misiones consagradas a los Indios rurales de los Andes centrales, aunque su importancia puede juzgarse relativamente marginal entre las tareas de los religiosos. En parte a causa de esta evolución, la densidad de textos que aquí se publican está sujeta a variaciones y a lecturas diferenciadas. Los elementos que la provincia deja filtrar acerca del concepto que ella misma tiene de su propia identidad misionera contribuyen a diseñar el espacio dentro del cual se ubican los autores de dichos textos, de acuerdo a que ellos se encuentren en el centro o en la periferia de la política global de la orden en la región. Una clave de lectura suplementaria es brindada por el cuadro documentario e historiográfico, instrumento de una comprensión más completa de las condiciones de su elaboración y del lugar que estos textos ocupan en los estudios históricos de las últimas décadas.

## II. Las cartas anuas en el contexto de los documentos de la Compañía de Jesús y de la historiografía de la "extirpación de las idolatrías"

Resultaría inútil leer los textos de la Compañía de Jesús como el resultado de una encuesta etnográfica libre de ideas preconcebidas, aunque el caudal de informaciones que puede aprovecharse, y el cuidado por el detalle que los caracteriza podrían impulsar a hacerlo. Es por esto que este acápite se propone en primer lugar de aclararle al lector las condiciones de elaboración de los mismos, es decir el origen y la función de estos textos al interior de la Compañía de Jesús. Los textos publicados en esta obra proceden de una selección llevada a cabo entre los documentos que se refieren al Perú, conservados en los archivos de la Compañía de Jesús en Roma.<sup>141</sup> Trátase, en su mayoría, de extractos de cartas anuas que los superiores de la provincia peruana enviaban regularmente a las autoridades romanas de la

<sup>141</sup> Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI).



orden. La selección ha sido incentrada solamente en los extractos referentes a idolatrías, es decir a las creencias y a las prácticas "religiosas" de los Indios peruanos, las mismas que los religiosos de la Compañía de Jesús juzgaban contrarias a la fe católica. Veremos, en un segundo tiempo, como algunos de ellos se inscriben dentro de un contexto histórico particular, el de las campañas de extirpación de las idolatrías en el Perú, susceptible de recibir diferentes interpretaciones por parte de los historiadores.

## 1. Los documentos producidos por la provincia peruana de la Compañía de Jesús

### 1.1. Las Cartas Anuas

De acuerdo al modelo de la organización centralizada de la Compañía de Jesús, las *Litteræ Annuæ* –cartas anuas– testimonian el hilo ininterrumpido que une el más alejado misionero de los Andes a la persona del general de la orden, al centro del poder ubicado en Roma. La información recogida en el terreno sigue un breve itinerario jerárquico, pasando por el provincial, quien transmite la sustancia de ella y el texto inalterado, en una larga relación destinada a dar cuenta del estado de su provincia. A medida que el provincial recoge y centraliza la correspondencia de los religiosos bajo su mando, su relación al general no puede escapar a una selección –consciente o inconsciente– y a una reelaboración de la información, que resulta difícil de detectar por el historiador, porque muy pocas cartas particulares que sirvieron a la redacción de las cartas anuas han llegado hasta nosotros.<sup>142</sup>

Generalmente, después de una introducción en la cual se comunican las estadísticas de los efectivos y de los varios asentamientos de la Compañía (colegios, doctrinas, misiones, residencias) estas cartas se estructuran de acuerdo a un plan geográfico, empezando por los lugares más solidamente establecidos,

<sup>142</sup> Cf., p. ej., doc. 8; doc. 12; doc. 19; doc. 22; doc. 29.

como Lima o Cuzco, hasta los lugares donde la presencia de los jesuitas es más frágil, como es el caso de las misiones a las fronteras de los territorios conquistados por los Españoles, pasando por las doctrinas controladas por la Compañía.

La información utiliza una descripción concreta de los hechos y hazañas de los miembros de la provincia con un interés especial hacia las realizaciones espirituales. Sin omitir los datos estadísticos y necrológicos, los provinciales resumen y transmiten el estado de la obra llevada a cabo en el territorio que ellos gobiernan, gracias a la correspondencia regular que intercambian con los superiores de las distintas fundaciones. No dudan en transcribir páginas enteras de aquellas cartas exponiendo con ejemplos concretos y detallados las distintas actividades, los sucesos y las dificultades sin hacer mención solamente de la evangelización de los Indios. Se encuentran, por lo tanto, en las cartas anuas relaciones de procesiones en las ciudades, ejemplos de conversión incluyendo tanto a Españoles como a Indios,<sup>143</sup> ejemplos de resolución de pleitos, relaciones de las misiones en los alrededores de los lugares de residencia de los jesuitas y en las lejanas regiones pobladas por gentes no bautizadas.

Informar significa, al mismo tiempo, justificar la existencia y contribuir al mantenimiento y a la expansión de la Compañía demostrando su utilidad y eficacia. La carta anua no cumple solamente la función de establecer un vínculo con la administración central, cumple con el rol indispensable de la comunicación con la restante parte de la orden en el mundo. A este fin sirve la correspondencia, copiada y difundida por toda Europa, a veces publicada,<sup>144</sup> con el objeto de difundir entre los otros

<sup>143</sup> En el caso de los Españoles la conversión es un cambio radical de conducta moral y religiosa.

<sup>144</sup> Ya al inicio de los años 1550, para dar a conocer sus misiones, los jesuitas publican sus cartas enviadas desde las Indias orientales. *Avvisi particolari delle Indie di Portogallo*. Roma 1552. Otras cartas son editadas en Roma (1556, 1557, 1558), Venecia (1558, 1559), Lovaina (1566). En el siglo XVIII, de 1702 a 1776, los jesuitas franceses publican 34 tomos de cartas de misioneros para dar a conocer las misiones de la Compañía, servir de instrumento para la instrucción religiosa y combatir la interpretación relativista de la diversidad humana del pensamiento filosófico del siglo de las Luces: *Lettres édifiantes et curieuses*

miembros confortablemente establecidos en sus colegios europeos la idea del alcance mundial de los Ejercicios espirituales, causa de un impulso que aumenta sin cesar y se realiza en el ideal y la labor misionera, como en los ministerios ordinarios de la Compañía aplicables por doquiera.

La dimensión edificante, por lo dicho, tiende a prevalecer sobre el valor puramente informativo de estos documentos y esto ocurre por un lado por la importancia que se les otorga en Roma durante la lectura de la correspondencia, por otro a través de la evolución de estos textos en el transcurso de los dos siglos de presencia de la Compañía en el Perú colonial.

El P. Lamalle considera las cartas anuas como documentos "raccolti in vista della storia",<sup>145</sup> mientras que de acuerdo a José Jesús Hernández Palomo "estas Cartas no se escribían para la historia ni para ayudar al gobierno de la Compañía" siendo su única finalidad la edificación, útil a la imagen de la Compañía *hic et nunc*, aunque muy ricas de noticias para el historiador".<sup>146</sup> El proceso de lectura de la correspondencia en Roma parece dar razón a este autor ya que, en las cartas del general, conservadas en un registro según el orden cronológico de su redacción se observa que la lectura de las cartas sobre cuestiones ordinarias de gobierno eran leídas con prioridad. El ejemplo que sigue permite apreciar este contexto administrativo.

En 1613, las cartas dirigidas al Perú fueron redactadas el 29 de enero y el 26 de febrero, en respuesta al correo remitido en agosto y en octubre de 1611, y abril e mayo de 1612.<sup>147</sup> El general escribió en aquel entonces: "Con las demas cartas llegó la Anua de 1611 laqual oyremos / leer de buena gana, y esperamos consolarnos con lo que en esas partes trabajan / los hijos de la Comp.a en servicio de Dios y ayuda de las almas".<sup>148</sup> Cuando Claudio Aquaviva despachó esta serie de cartas, en las cuales

---

*écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie.*  
Paris 1702-1776.

<sup>145</sup> Lamalle 1981-1982: 91, nota 24.

<sup>146</sup> Hernández Palomo 1991: 29.

<sup>147</sup> ARSI. Perú 1: fol. 318v.

<sup>148</sup> ARSI. Perú 1: fol. 319.

reaccionaba favorablemente a la participación de la Compañía en la campaña de extirpación de las idolatrías llevada a cabo en el Perú por las autoridades eclesiásticas en colaboración con los jesuitas y el virrey, no había entendido aún el tono de la carta anua. Su respuesta demuestra que las cartas anuas no eran consideradas prioritarias para la gestión del gobierno de la Compañía. Y aunque los archivos no han conservado las cartas particulares llegadas de Lima, la respuesta del general muestra que éste estaba lo suficientemente informado acerca de la campaña de extirpación. Contentándose con alentar la prosecución de estas misiones, pone el acento en la concordancia global con las finalidades de la Compañía, en el estímulo que podrían encontrar los religiosos de aquella tierra y en la necesidad que la financiación de estas empresas no pesara solamente sobre el colegio de Lima.

La lectura de la carta anua parece destinada a una esfera distinta de la del proceso de información-decisión inherente a cualquier burocracia. La carta es leída en voz alta, en un ámbito distinto al de las cuestiones ordinarias —como podía ser en cualquier colegio de la Compañía, en el refectorio— para alentar las vocaciones a la empresa de ultramar. Esto no quita nada al implemento de información que este género de textos podía brindar para la aprobación de la acción de la Compañía en la provincia peruana por parte de Roma. Lo que siempre ocurre es que la demora en la expedición y el tiempo necesario para la respuesta permitían al poder central sólo un acuerdo o un desacuerdo *a posteriori* sobre la actuación de la periferia. Esto vale para el conjunto de la correspondencia y debilita considerablemente la idea de un control estricto por parte de Roma, permitiendo pensar en procesos de decisión independientes por parte de provincias tan alejadas.

Aparentemente marginales, si consideradas a corto plazo, las cartas anuas se revelan indispensables a medio y largo plazo en cuanto constituyen una justificación global de la acción llevada a cabo en las provincias y es justamente por esto, tomando en cuenta su carácter edificante, que merecen ser estudiadas.



## 1.2. La evolución de un género

El tono de las cartas anuas es, por lo general, optimista. Leyéndolas, uno no puede no maravillarse de la facilidad con la cual los miembros de la Compañía son aceptados en los distintos lugares donde deciden establecerse o con la que logran convertir unos Indios hasta aquel momento irreducibles. Y aunque no omitan las dificultades, éstas no parecen infranqueables.

Debido a su función administrativa y a su carácter repetitivo, la relación anual puede justamente ser sospechosa de una tendencia al estereotipo tanto en el estilo como en el contenido. La estructura por áreas geográficas permanece en la regla hasta 1654-55,<sup>149</sup> cuando se abandona la exposición por colegios, residencias, doctrinas y misiones para adoptar una estructura temática apoyándose en las normas dictadas por Roma,<sup>150</sup> sin mantenerse siempre fieles a esta orden en los años siguientes, porque exige una larga reelaboración de los datos. En el siglo XVIII la estructura temática prevalece, las cartas son más espaciadas en el tiempo y mucho más cortas.

A partir de la adopción frecuente de la estructura temática, en 1656, los redactores dejan un espacio mucho más importante a los prodigios y milagros, a los *exempla*<sup>151</sup> y a los favores de los santos de la Compañía, por la gran curiosidad de los lectores europeos. La estructura temática a menudo anula los detalles de las misiones ordinarias, optando por un discurso general sobre el buen desarrollo de las mismas. A esto se debe el escaso número de textos concernientes el siglo XVIII publicados en esta selección. Sin embargo, la cantidad de cartas anuas a disposición y el respecto a menudo parcial de la estructura temática permiten disminuir estas dificultades, especialmente por lo que se refiere a los datos que se esperan de estos textos (nombres de lugares, de personas, descripciones exactas de ritos y creencias

<sup>149</sup> ARSI. Perù 16: ff. 12-25.

<sup>150</sup> Hernández Palomo 1991: 28.

<sup>151</sup> A partir de la década de 1690 los capítulos son una clasificación de los distintos tipos de *exempla*, que enriquecen el contenido de las cartas anuas desde los comienzos de la Compañía en el Perú.

indígenas). En cuanto al estereotipo, en el discurso sobre la idolatría, la fuente permanece válida en la medida que informa de una aptitud general, la misma que importa comunicar a Roma y que el texto resume. Sin embargo, como ocurre con cualquier texto histórico, hace falta tomar algunas precauciones por lo que se refiere a la realidad de las descripciones. ¿La idolatría es distinta de la que el misionero intenta descubrir o demostrar? Estos textos plantean enormes problemas de interpretación a causa de su misma función edificante. Es preciso, por lo tanto, ubicarlos dentro del contexto global de los documentos disponibles sobre los jesuitas del Perú.

### 1.3. Los documentos peruanos del ARSI

La finalidad de los archivos romanos de la Compañía de Jesús es la conservación de toda la documentación producida por la cabeza de la orden desde su creación en 1540, así como del conjunto de la correspondencia recibida. La naturaleza de los documentos enviados desde la provincia peruana, creada en 1568, no difiere de la de los documentos producidos en otras provincias de la orden. La correspondencia y las informaciones precisas, no sólo sobre las regiones interesadas sino también sobre las decisiones internas y el personal disponible, constituye el hilo que garantiza la continuidad y la coherencia de una institución centralizada como la de los jesuitas, obligada a obedecer en cualquier lugar a las mismas reglas (las Constituciones) y a aplicar, en la medida de sus posibilidades, un mismo "modo de proceder".

La constitución de los archivos de la Compañía es contemporánea a su desarrollo tanto territorial como burocrático. "Nelle grandi divisioni dell'Archivio (la cui titolatura segue le grandi divisioni territoriali), i dossiers trovano posto in quanto vi sono intervenuti lo sguardo o la mano del P. generale".<sup>152</sup> La clasificación de la correspondencia de la provincia peruana sigue un orden similar al de las otras divisiones territoriales. Bajo el título *Perù* se encuentran las respuestas del general a la corres-

<sup>152</sup> Lamalle 1981-82: 91.

pondencia regular,<sup>153</sup> el resumen de los actos de las congregaciones provinciales y las respuestas de Roma,<sup>154</sup> los catálogos trienales,<sup>155</sup> las cartas anuas<sup>156</sup> y los escritos de los jesuitas peruanos que contribuyen a la historia de la orden.<sup>157</sup> A este conjunto documentario hace falta añadir los actos de las congregaciones provinciales y también los memoriales redactados por los provinciales y los procuradores de la provincia, que brindan informaciones preciosas acerca de las preocupaciones ordinarias de los superiores peruanos, desde el comienzo hasta la división de la provincia, pasando por la fundación de las residencias o de los colegios. Estos documentos son conservados a parte, en orden cronológico, junto con los de las otras provincias.<sup>158</sup> Además, los archivos romanos conservan un fondo anteriormente depositado en el "Archivio di Stato" de Roma —el Fondo Gesuitico— confiscado en 1870 después de la anexión del estado pontificio a Italia, posteriormente entregado de nuevo a los jesuitas en 1924 y trasladado en la casa general en 1945, después de su archivamiento y catalogación. Dichos documentos pertenecían al procurador general de la Compañía, residente en el colegio romano. Los legajos contienen, entre otros, documentos de naturaleza económica, clasificados por colegios, actos de fundación y, de vez en cuando, cartas particulares.<sup>159</sup>

<sup>153</sup> Perù 1: 1, 1a, 2.

<sup>154</sup> Perù 3.

<sup>155</sup> Perù 4 a 11a.

<sup>156</sup> Perù 12 a 18b.

<sup>157</sup> Perù 19 a 26. Los tomos 19, 20 y 21 contienen cartas particulares de jesuitas peruanos. El tomo 21a recoge noticias necrológicas de los jesuitas de la provincia. El tomo 22 conserva un ejemplar manuscrito de la obra de un jesuita italiano aún inédita: P. Gerónimo Pallas, *Mision a las indias, con advertencia para los religiosos de Europa, Lima 24 de Abril de 1620*. Los tomos 23 y 24 (y una copia en los tomos 25 y 26) contienen el manuscrito de la *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*. 1567-1599, publicada por Mateos en 1944.

<sup>158</sup> *Congregaciones generales et Provinciales* (Congr.), aprox. 1540-1773. Tomos 1-100. Para más informaciones sobre la historia y la organización del ARSI, consultar a Pászor (Pászor 1970).

<sup>159</sup> Para una descripción completa, consultar Lamalle 1968.

Como esta enumeración deja suponer, las cartas anuas constituyen sólo una parte importante de la documentación producida por la Compañía de Jesús en el Perú y en las otras provincias. Su carácter descriptivo las hace siempre indispensables para la investigación histórica y antropológica, como lo demuestra la selección que aquí se publica, a pesar de los límites impuestos por las condiciones de su elaboración, por sus propios objetivos, y su evolución a lo largo de dos siglos de presencia jesuítica en el Perú colonial. Sin embargo, conviene leerlas a la luz de los debates historiográficos suscitados por las mismas condiciones de su producción y, en particular, por las campañas de extirpación de las idolatrías que tuvieron lugar en el Perú en el siglo XVII.

## 2. Misiones de extirpación de idolatrías

Los extractos de las cartas anuas publicadas en esta selección corresponden al espíritu de la Compañía de Jesús desde su llegada en las tierras de misión. Como lo hemos notado, el general Francisco de Borja, en su instrucción al primer provincial del Perú, Gerónimo Ruiz del Portillo, ordenaba desde el comienzo a los jesuitas informarse sobre las poblaciones antes de cualquiera empresa notable.<sup>160</sup> Las costumbres, ritos y mitos contenidos en estas cartas forman parte de la que los jesuitas y los otros actores de la Evangelización llamaban idolatría, la misma a cuya destrucción se habían consagrado para poderla sustituir por la religión católica.<sup>161</sup>

El virreinato del Perú conoció, a lo largo del siglo XVII, varias campañas de extirpación de las idolatrías llevadas a cabo por las autoridades eclesiásticas con la ayuda de las instituciones civiles y religiosas. Los jueces, enviados por el arzobispo, debían

<sup>160</sup> "Tengan mucha advertencia qué gente es aquella en que han de aprovechar, qué errores y sectas de gentilidad siguen; qué inclinaciones y vicios tienen". MP I, doc. 21: 122-123.

<sup>161</sup> La bibliografía sobre este tema abunda. V. P. Duviols 1971, 1986; Bernard-Gruzinski 1988; Sánchez 1991; MacCormack 1991; Ramos-Urbano 1993; García 1994; Mills 1994; Griffiths 1995.



buscar las prácticas de idolatrías, destruir los "ídolos" y juzgar a los "hechiceros", considerados emisarios del diablo y principales culpables de la recrudescencia del fenómeno entre las poblaciones bautizadas desde el siglo XVI. Los misioneros, en su mayoría jesuitas, eran los encargados de predicar el Evangelio entre las poblaciones. La primera visita duró desde 1610 a 1621, acabando cuando los principales dirigentes del Perú dejaron el poder: en 1621 el mandato del virrey, príncipe de Esquilache, acabó y el arzobispo murió en 1622. En el intervalo, se crearon colegios para hijos de caciques, en Lima y en el Cuzco, junto con una prisión para hechiceros idólatras, las tres instituciones fueron confiadas al cuidado de la Compañía de Jesús. En espera de un nuevo arzobispo, el capítulo catedral puso fin a esta política dejando aparecer las divergencias de opinión que la institución había suscitado entre el clero del arzobispado.<sup>162</sup>

La voluntad del arzobispo Gonzalo de Campo (1625-1626) de reanudar las visitas de idolatrías, no tuvo continuación debido a la corta duración de su encargo<sup>163</sup> mientras su sucesor, Hernando Arias de Ugarte (1630-1638) no compartía la opinión de su predecesor acerca de la eficacia de métodos tan represivos para la evangelización de los Indios.<sup>164</sup> Para el arzobispo siguiente, Pedro de Villagómez (1641-1671), reanudar con las visitas fue un medio de responder a las crecientes críticas que se hacían sentir en el virreinato por el estado de ignorancia de la fe católica en que se encontraban los Indios. El arzobispo impulsa de nuevo esta política en 1649, en su *Carta pastoral de exhortación acerca de las idolatrías de los Indios del arzobispado de Lima*, mas tropieza con algunas resistencias, especialmente por parte de la Compañía de Jesús, que, aunque había participado activamente a las campañas de los años de 1610 a 1620, brinda su colaboración con reticencia en la década de 1650, suscitando las quejas del arzobispo.

<sup>162</sup> García 1994: 39-40.

<sup>163</sup> García 1994: 40-45.

<sup>164</sup> García 1994: 45-48.

No es éste el lugar para dar cuenta de todas las razones, implicaciones y circunstancias del desarrollo de estas campañas que han inspirado numerosos estudios y dado origen a una amplia bibliografía desde la década de 1940 hasta nuestros días, con orientaciones historiográficas que no cesan de renovarse. R. Vargas Ugarte y L. Martín las han abordado desde el punto de vista de la historia de la Iglesia peruana y de la Compañía de Jesús desde una perspectiva esencialmente descriptiva.<sup>165</sup> El primero se inspira en la célebre obra del jesuita Pablo José de Arriaga<sup>166</sup> y en las cartas anuas de los años 1610, para enumerar las visitas en las que los jesuitas participan como auxiliares. El segundo las describe como un momento de "histeria religiosa" como un paréntesis "penoso" en la historia del colegio jesuítico de San Martín de Lima.<sup>167</sup> Se debe a P. Duviols la primera síntesis sobre la cuestión que explora los presupuestos teológicos y políticos de las campañas y su funcionamiento concreto.<sup>168</sup> Base y referencia de todo trabajo posterior, este estudio abrió un amplio campo historiográfico, por la riqueza de la documentación disponible en los archivos del arzobispado de Lima<sup>169</sup> donde se ha sido llevado a cabo un gran esfuerzo de publicación de documentos.<sup>170</sup> Paralelamente, se desarrollaban las investigaciones sobre las sociedades prehispánicas a partir de los documentos disponibles,<sup>171</sup> una abundante reflexión histórica sobre las vinculaciones entre la extirpación de idolatrías y la lucha contra la heterodoxia en Europa, en el marco de la reforma católica,<sup>172</sup> y una reflexión antropológica sobre los fundamentos intelectua-

<sup>165</sup> Vargas Ugarte' 1964, I: 295 y ss.; 1953; Martín 1968: 125 y ss.

<sup>166</sup> *Extirpacion de la idolatria del Piru. Dirigido al rey N.S. en su real consejo de Indias, En Lima, por Geronimo de Contreras Impresor de Libros. Con Licencia. Año de 1621*; Arriaga 1968.

<sup>167</sup> Martín 1968: 125.

<sup>168</sup> Duviols 1971.

<sup>169</sup> Sección "Idolatrías y Hechicerías" del Archivo Arzobispal de Lima (A.A.L.). Ver L. Gutiérrez Arbulú 1993: 89-136.

<sup>170</sup> Taylor 1987.

<sup>171</sup> Duviols 1973; 1976.

<sup>172</sup> Duviols 1967b; 1972; Sánchez 1991; Silverblatt 1982; Gareis 1989.

les del análisis de las "religiones amerindias" y de la "conquista espiritual" de las poblaciones del Nuevo Mundo a lo largo de todo el periodo colonial en el Perú como en México.<sup>173</sup> Los trabajos más recientes siguen dos orientaciones fundamentales: una etnohistórica con estudios sobre las modalidades de la evolución de las religiones indígenas al contacto con el catolicismo, fundados en el análisis de los documentos originales de los procesos de extirpación;<sup>174</sup> la otra se orienta especialmente hacia una historia política, social y económica de la evangelización.<sup>175</sup>

Criticando el encarnizamiento de P. Duviols en comparar las campañas con la Inquisición, A. Acosta opina que es preciso entender el fenómeno de la extirpación de idolatrías desde un punto de vista interno a la historia colonial y prefiere hacer hincapie en la doctrina como lugar de definición de los canales de explotación de los indios alrededor de los cuales se cristalizan las codicias. Las campañas de extirpación del siglo XVII constituyen, desde este punto de vista, un momento importante de la lucha entre el clero seglar y regular para el control de las doctrinas del arzobispado de Lima.<sup>176</sup>

Las investigaciones sobre las campañas de idolatrías insisten en el interés de los protagonistas, insistiendo en el hecho que la idolatría no fue descubierta en 1609. Para Henrique Urbano "la «extirpación de idolatrías» es la expresión consagrada de un momento histórico en que las prácticas pastorales del arzobispado de Lima designan a todas las formas evangelizadoras de las poblaciones indígenas del virreinato",<sup>177</sup> porque "el catolicismo nació en los Andes en lucha abierta contra la idolatría, y desde que el primer español, seglar o religioso, puso pie en tierra americana no ha hecho otra cosa, hablando de la dimensión religio-

<sup>173</sup> Bernard-Gruzinski 1991; MacCormack 1988.

<sup>174</sup> Mills 1994; Griffiths 1995.

<sup>175</sup> Acosta 1987; Ramos-Urbano 1993; García 1994, 1996.

<sup>176</sup> Acosta 1987: 174. Idea que no comparte J.C. García (García 1994: 24).

<sup>177</sup> Urbano 1993: 8.

sa, que extirpar idolatrías".<sup>178</sup> Por consiguiente, esta continuidad implica que otros factores deben contribuir a explicar la violencia y la dimensión institucional de las campañas de extirpación del siglo XVII. I. Gareis argumenta en este sentido cuando indica la necesidad de investigaciones más profundas partiendo de varios puntos de vista sobre los orígenes de las campañas al comienzo del siglo XVII, como complemento a la argumentación propuesta por A. Acosta.<sup>179</sup>

Estos análisis abren perspectivas para una investigación histórica concentrada principalmente en las motivaciones políticas y sociales de los responsables de estas campañas. Considerarlas como expresión abiertamente represiva de la imposición del catolicismo a las poblaciones indígenas del Perú significa, por un lado, no perder de vista la dimensión política de la evangelización por cuanto ésta representa una forma de dominación. Por otro lado, significa pensar la extirpación como el fruto de motivaciones no sólo religiosas por parte de los visitantes, miembros del clero seglar, y protagonistas de estrategias de promoción personal, cuyas relaciones con la extirpación los investigadores peruanos intentan aclarar.<sup>180</sup> Remontando al siglo XVI, G. Ramos ha hecho hincapié en las necesarias precauciones metodológicas frente a los documentos, en un estudio minucioso de los escritos posteriores a Cristóbal de Albórniz, considerado el primer extirpador oficial de idolatrías en los años 1570-1580. Concluye que la existencia del Taqui Onqoy se estructuró progresivamente mientras aumentaban las ambiciones de Cristóbal de Albórniz, quien introdujo *a posteriori* el tema de la posesión diabólica para justificar su propia carrera en el marco de las instituciones coloniales. Esta orientación, de igual manera, impulsó G. Ramos a declarar la semejanza entre esta persecución y las que desencadenó el Santo Oficio contra los hechiceros.<sup>181</sup> Además J.C. García, publicando los textos de los procesos de ex-

<sup>178</sup> *Idem.*

<sup>179</sup> Gareis 1990: 625.

<sup>180</sup> Guibovich Pérez 1993; García 1993.

<sup>181</sup> Ramos 1993.



tirpación de la región de Cajatambo, conservados en el Archivo Arzobispal de Lima, permite dar un paso adelante en la investigación de los factores sociales y políticos en el ámbito local que pudieron desencadenar verdaderas epidemias de demandas entre las comunidades alcanzadas por las visitas de extirpación.<sup>182</sup>

A la luz de estas orientaciones metodológicas, parece fructuoso considerar la Compañía de Jesús como uno de los protagonistas, entre otros, de esta "lucha abierta" contra la idolatría, a escala tanto colectiva como individual. Según P. Duviols, "a partir de 1609, la Compañía inspira sin duda la campaña de extirpación y toma abiertamente parte a las actividades preliminares", llegando "hasta el punto de dirigir y controlar oficialmente la extirpación alrededor de 1620".<sup>183</sup> Desde una perspectiva más amplia, sobre el papel de los jesuitas en la evangelización, C. Bernard y S. Gruzinski, consideran que "a la Compañía de Jesús pertenece la responsabilidad de llevar a cabo con ahínco y determinación una lucha sin merced en contra de todas las formas que podía asumir la idolatría".<sup>184</sup> Insistiendo en la influencia de la Reforma Católica en las campañas de extirpación, éstas forman parte, de acuerdo a A. Sánchez, de las tareas normales de los jesuitas, en cuanto punta de lanza de la imposición del orden tridentino en la América.<sup>185</sup>

Estas observaciones son confirmadas, en parte, por la abundancia de referencias a las idolatrías como por su relativa frecuencia en los extractos de cartas que aquí se publican, porque cubren casi todo el periodo de la presencia de la Compañía en el Perú. En efecto, el interés de los jesuitas hacia los ritos y las costumbres de los pueblos cuya evangelización estaba a su cargo no parece depender directamente de las políticas llevadas a cabo por las autoridades eclesiásticas en la materia. Con el auxilio de las otras fuentes disponibles y por medio de una lectura atenta de estos extractos es posible individuar los momentos

<sup>182</sup> García 1994.

<sup>183</sup> Duviols 1971: 181; 1972 *La lutte*.

<sup>184</sup> Bernard-Gruzinski 1988: 172; 1992: 13.

<sup>185</sup> Sánchez 1991: VII.

fuertes de la participación de los jesuitas en dichas campañas y, por consiguiente, medir el impacto del contexto represivo de las visitas en los testimonios recogidos por los misioneros de la Compañía. Un solo ejemplo: las cartas anuas concuerdan globalmente acerca de las campañas de extirpación de las idolatrías con lo que conocemos por las fuentes externas, especialmente los libros de Visitas y los procesos contra los Indios.<sup>186</sup> Sin embargo, la comparación resulta a veces sorprendente. En la carta anua de 1660-1661 y en una parte de la de 1662,<sup>187</sup> en el capítulo de las misiones llevadas a cabo partiendo del colegio de Lima (ff. 66v-72v) el itinerario que describe el provincial y el nombre de los pueblos recorridos por los misioneros corresponden en gran parte a los de los pueblos mencionados en los procesos contra las idolatrías<sup>188</sup> llevados a cabo entre 1656 y 1662 por el visitador Bernardo de Noboa, entre otros, en la provincia de Huaylas y de Cajatambo, al Norte y al centro del Perú. A pesar de esto, los misioneros no mencionan la presencia del visitador de idolatrías. Al describir su llegada al pueblo de Chilcas, el redactor de la carta recuerda el tiempo de las primeras campañas de extirpación en las cuales los jesuitas habían participado (en la década de 1610) y prosigue: "aquí pues llegaron de nuevo nuestros misio/neros y predicando a los indios les dixerón que no venían como los de aquel / tiempo con visitadores sino solo a buscar el bien de sus almas sin rigores de / justicia humana".<sup>189</sup> Esta declaración parece confirmar las quejas de Pedro de Villagómez frente a las reticencias de los jesuitas en participar en las campañas. Sin embargo, fechas y lugares extrañamente coinciden con las peregrinaciones del visitador Bernardo de Noboa. En su relación al rey, hecha el 24 noviembre 1664,<sup>190</sup>

<sup>186</sup> Documentación conservada en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL).

<sup>187</sup> ARSI. Perú 16, "Anuas de 1660-1661 / y parte de 1662" (sin fecha ni firma), ff. 61-95.

<sup>188</sup> Un catálogo y una descripción de esta documentación conservada en los AAL es disponible en el artículo de L. Gutiérrez, op. cit.

<sup>189</sup> ARSI. Perú 16: "Anuas de 1660-1661 / y parte de 1662" (sin data ni firma), ff. 69v-70.

<sup>190</sup> Publicado por Duviols 1986: 423-435.

éste cuenta que ha visitado algunas aldeas en la región de Cajatambo en compañía de los Padres jesuitas Pedro de la Concha y Thomas Romero quienes, según él, lo acompañaban desde 1656.<sup>191</sup> Nos contentamos con subrayar esta contradicción. No informando el general en Roma acerca de la colaboración con las autoridades eclesiásticas, el redactor de la carta anua (es decir el misionero o el provincial que ha presidido a la elaboración del documento) pone indudablemente de manifiesto una contradicción interna a la Compañía, la misma que haría falta documentar ulteriormente. El hecho demuestra, al mismo tiempo, que los documentos referentes a la idolatría de las poblaciones indígenas del Perú, redactados por los Padres de la Compañía de Jesús, deben ser manejados con suma prudencia por lo que afirman y también por lo que no dicen.

### Conclusión

En el marco de este ensayo hubiera resultado imposible franquear el límite de las grandes líneas de la política misionera de la provincia peruana de la Compañía. La aclaración, parcial pero sugestiva, que hemos podido brindar acerca de las contradicciones internas a la orden por lo que a misiones se refiere, en términos de política general como de las motivaciones personales de sus miembros es suficiente para que se entienda que los textos que aquí se publican deben ser tratados con prudencia. En un contexto en que la misión no representa siempre la unanimidad entre los jesuitas del Perú, donde ésta debe ser defendida por sus protagonistas como la realización de la vocación de la orden frente a los que, siempre más numerosos, prefieren la comodidad de los colegios y sus tareas de enseñanzas, los textos redactados en el transcurso de estas peregrinaciones, aunque reflejan ciertamente una realidad, son también una justificación de la misión rural y un llamado a las vocaciones europeas.

La función edificante y la dimensión literaria de estos textos comparados con otros documentos presentes en los archivos y

<sup>191</sup> Duviols 1986: 423.

también su coincidencia global con los momentos fuertes de las campañas de extirpación en el Perú confirman esta hipótesis.

## **Referencias históricas**

### **1. Lista de los Arzobispos que se sucedieron en Lima en el periodo al cual se refieren los documentos**

Fray Jerónimo de Loaiza: 1543-1575

Diego Gómez de la Madrid / Madriz: 1577-1578

Toribio de Mogrovejo: 1579-1606

Bartolomé Lobo Guerrero: 1608-1622

Gonzalo de Campo: 1625-1626

Hernando Arias de Ugarte: 1630-1638

Pedro de Villagómez: 1641-1671

Fray Juan de Almoguera: 1673-1676

Melchor de Liñán y Cisneros: 1677-1708

Antonio de Soloaga: 1713-1722

Fray Diego Morcillo Rubio de Auñón: 1723-1730

Antonio Escandón: 1732-1739

José Antonio Gutiérrez de Zeballos: 1740-1745

Agustín Rodríguez Delgado: 1746-1746

Pedro Antonio de Barroeta: 1751-1758

### **2. Lista de los Padres Generales de la Compañía de Jesús en el periodo al cual se refieren los documentos**

3. Francisco de Borja: 1565-1572

4. Everardo Mercuriano: 1573-1580

5. Claudio Aquaviva: 1581-1615

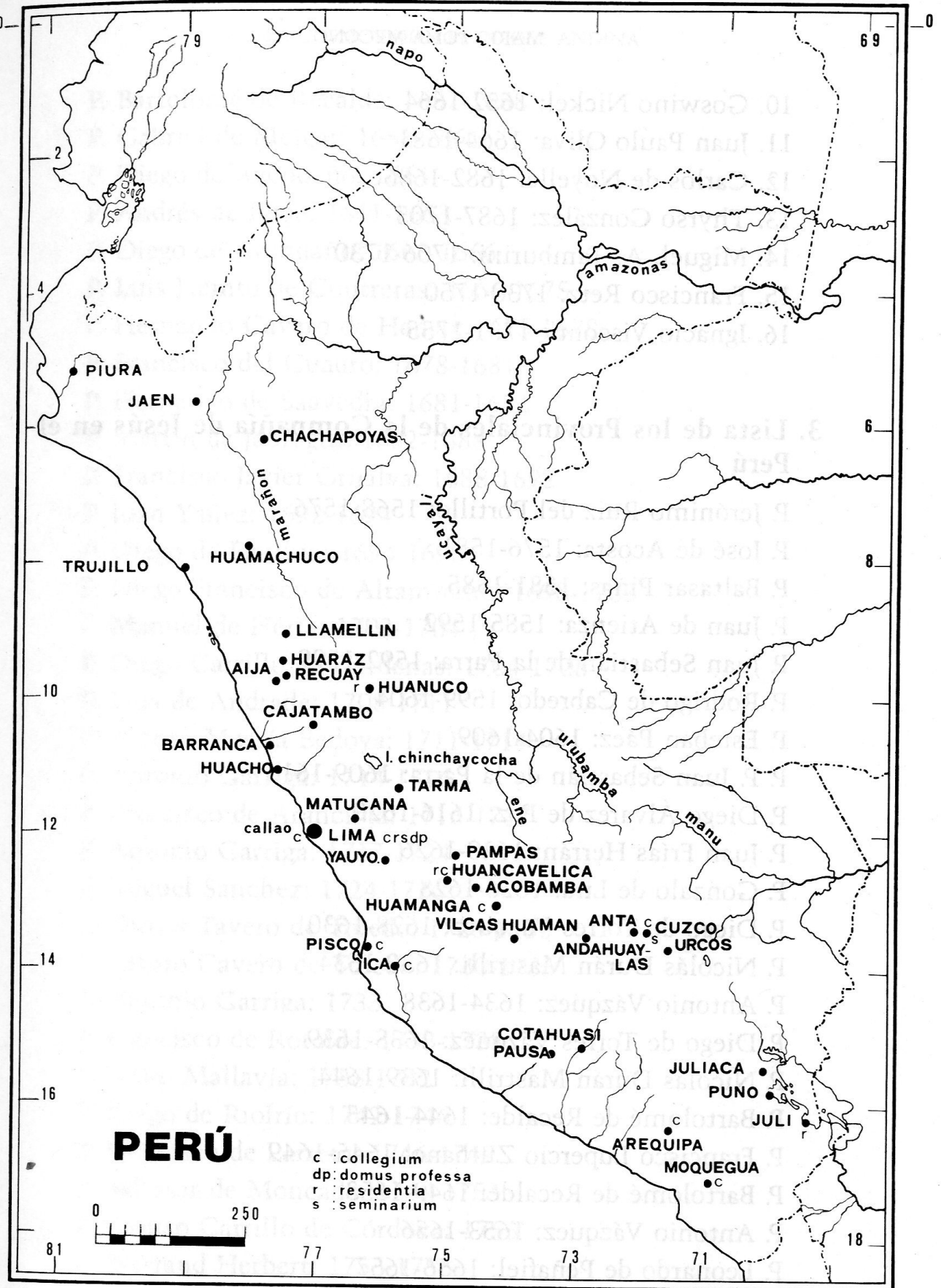
6. Mutio Vitelleschi: 1615-1645

7. Vicente Carrafa: 1646-1649

8. Francisco Piccolomini: 1649-1651

9. Alejandro Gottifredi: 1652-1652





PRESENCIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS  
EN EL PERÚ (MAPA SIMPLIFICADO)

10. Goswino Nickel: 1652-1664
11. Juan Paulo Oliva: 1664-1681
12. Carlos de Noyelle: 1682-1686
13. Thyrso González: 1687-1705
14. Miguel. A. Tamburini: 1706-1730
15. Francisco Retz: 1730-1750
16. Ignacio Visconti: 1751-1755

### 3. Lista de los Provinciales de la Compañía de Jesús en el Perú

- P. Jerónimo Ruiz del Portillo: 1568-1576  
P. José de Acosta: 1576-1581  
P. Baltasar Piñas: 1581-1585  
P. Juan de Atienza: 1585-1592  
P. Juan Sebastián de la Parra: 1592-1599  
P. Rodrigo de Cabredo: 1599-1604  
P. Esteban Páez: 1604-1609  
P. P. Juan Sebastián de la Parra: 1609-1616  
P. Diego Álvarez de Paz: 1616-1620  
P. Juan Frías Herrán: 1620-1626  
P. Gonzalo de Lira: 1626-1628  
P. Diego de Torres Vázquez: 1628-1630  
P. Nicolás Durán Mastrilli: 1630-1634  
P. Antonio Vázquez: 1634-1638  
P. Diego de Torres Vázquez: 1638-1639  
P. Nicolas Durán Mastrilli: 1639-1644  
P. Bartolomé de Recalde: 1644-1645  
P. Francisco Lupercio Zurbano: 1645-1649  
P. Bartolomé de Recalde: 1649-1653  
P. Antonio Vázquez: 1653-1656  
P. Leonardo de Peñafiel: 1656-1657

LA COSMOVISIÓN RELIGIOSA ANDINA

- P. Bartolomé de Recalde: 1657-1658  
P. Gabriel de Melgar: 1658-1661  
P. Diego de Avendaño: 1661  
P. Andrés de Rada: 1661-1663  
P. Diego de Avendaño: 1663-1666  
P. Luis Jacinto de Contreras: 1666-1675  
P. Hernando Caverro de Henao: 1675-1678  
P. Francisco del Cuadro: 1678-1681  
P. Hernando de Saavedra: 1681-1682  
P. Martín de Jáuregui: 1682-1688  
P. Francisco Javier Grijalva: 1688-1692  
P. Juan Yáñez: 1692-1694  
P. Diego de Eguiluz: 1694-1698  
P. Diego Francisco de Altamirano: 1698-1703  
P. Manuel de Herla: 1703-1704  
P. Diego Carrillo de Cárdenas: 1704-1708  
P. Luis de Andrade: 1708-1711  
P. Alonso Messía Bedoya: 1711-1714  
P. Antonio Garriga: 1714-1716  
P. Francisco de Arancibia: 1716-1717  
P. Antonio Garriga: 1717-1724  
P. Miguel Sánchez: 1724-1726  
P. Tomás Taverro de Toledo: 1726-1730  
P. Álvaro Caverro de Toledo: 1730-1733  
P. Antonio Garriga: 1733  
P. Francisco de Rotalde: 1733-1738  
P. Pedro Mallavía: 1738-1742  
P. Diego de Riofrío: 1742-1746  
P. Francisco de Larreta: 1746-1749  
P. Baltasar de Moncada: 1749-1753  
P. Alonso Carrillo de Córdoba: 1753  
P. Bertrand Herbert: 1753-1756

- P. Jaime Pérez: 1756-1759
- P. Pascual Ponce de León: 1759-1764
- P. Antonio Claramunt: 1764-1767
- P. José Pérez de Vargas: 1767-1770
- P. Miguel de Eizaguirre: 1770