

**La Mística de la acción de los primeros jesuitas en el Perú**

*Introducción a una historia de la espiritualidad colonial*

**Tesis que para optar el título de Magíster**

**Presenta:**

**Juan M. Dejo Bendezú, S.J.**

**Pontificia Universidad Católica del Perú**

**-Julio de 2008-**

## RESUMEN

La Compañía de Jesús arribó al Perú al mismo tiempo que lo haría Don Francisco de Toledo. Como él, los jesuitas también hicieron lo posible para justificar la conquista y colonización española, mediante su acción por "salvar las almas" en medio de una población indígena ajena a la noción de "revelación" cristiana. No obstante, no siguieron necesariamente los dictados del poder político. Cargados de bulas y beneficios de excepción, pudieron cumplir con lo que su conciencia les dictaba y realmente asumirse **como "instrumentos" de "salvación" de la población aborigen.**

Desde su llegada, debieron repensar los parámetros con los que venían de Europa y adecuar su propio instituto para una realidad tan diferente. Si bien la Compañía de Jesús había inaugurado un nuevo esquema de vida religiosa -inclinándose por la primacía de la **vita activa-**, los jesuitas no pensaron que la "misión" en el Perú les llevaría a reinventarla en nuevas dimensiones. Debieron entonces discernir cómo ser "regulares" -es decir, vivir bajo un conjunto de pautas de vida comunitaria y espiritual- al interior de una intensa actividad (más compleja aun por la labor de "in-culturación" que les significaba vivir en medio de una cultura tan distinta) que los podía "distraer" de su relación espiritual con lo divino.

Sin embargo, enfrentar este reto llevó a los jesuitas a establecer nuevas formas de práctica espiritual y de relacionarse con Dios que, inspiradas en la práctica espiritual de la tradición cristiana, tuvieron sin embargo un valor agregado en la cercana y comprometida relación que establecieron con los indígenas. En el proceso, ellos mismos irían desplegando nuevas formas de complementar la acción y la contemplación, poniendo así los cimientos de una auténtica mística en medio de la acción y sin dejar por ello de ser fieles al "carisma" de su fundador, San Ignacio de Loyola.

**La mística de la acción de los primeros jesuitas en el Perú**  
**(Introducción a una Historia de la espiritualidad colonial)**

**ÍNDICE**

Introducción.....	i	
<b>Capítulo 1: El carisma jesuita como renovación de la vida religiosa en el siglo XVI</b>		
1.1. El carisma jesuita <i>desde</i> la tradición cristiana.....	3	
1.1.1. Disponibilidad, Dinamicidad: <i>A-topía</i> .....	9	
1.1.2. "Pragmatismo" espiritual.....	11	
1. 2. Formas de la <i>acción</i> en la "misión" Jesuita.....	18	
1.2. I. Educación y Misiones.....	19	
1.2.2. El "modo de proceder".....	22	
1.2.3. Acción y Política en la espiritualidad jesuita.....	26	
<b>Capitulo 2: El proceso de adecuación del carisma jesuita en el Perú</b> .....		33
2.1. " <i>Estas no son Indias, sino Sevilla o Toledo</i> ": dialéctica de identidad y diferencia.....	35	
2.2. Los primeros rasgos de la diferencia: la relajada "naturaleza" de la tierra.....	40	
2.3. Buscando analogías: la misión a las Indias como retorno a los orígenes.....	43	
2.4. La dialéctica del carisma y los nuevos contextos.....	51	
2.4. I. Problemas de la adecuación: ¿desviación o adaptación de la normatividad?.....	51	
2.4.2. Hacia nuevas configuraciones del carisma de la misión. ....	66	
2.5. La adecuación del carisma por las doctrinas: metamorfosis y evolución de la misión .....	69	
2.5.1. La defensa de un "modo de proceder" .....	70	
2.5 .2. El conflicto con Toledo.....	74	
2.5 .3. De la resistencia a la apertura.....	79	
2.5.4. Adaptándose a las Doctrinas.....	87	
2.5.5. " <i>Occuparme todo en indio</i> ": la misión como prioridad apostólica.....	91	

<b>Capítulo 3: Ministerios y espacios mentales de la "acción apostólica" jesuita en el Perú del Siglo XVI.....</b>	<b>99</b>
3. 1. Imaginario y representaciones espirituales en el contexto jesuita peruano.....	99
3.1.1. La "Realidad" como conquista de <i>salvación</i> . .....	101
3.1.2. Discernimiento de espíritus y vocación.....	104
3.1.3. Entre lo maravilloso y lo sobrenatural.....	112
3.2. La puesta en forma del carisma: Ministerios propios de la Compañía en el Perú.....	118
3.3. Ministerios de la palabra y reflexividad: entre la inducción y la inclusión.....	124
3.3. 1. La confesión como ministerio de la palabra y afirmación de la reflexividad .....	130
3.3.2. El trabajo etnolingüístico.....	140
3.3.3. La inclusión indígena por la inducción a la "civilidad" de las elites: cofradías y colegios.....	146
<b>Capítulo 4: La praxis espiritual de la <i>mística de la acción</i> de los primeros jesuitas en el Perú .....</b>	<b>160</b>
4.1. Valores religiosos jesuitas.....	162
4. 1.1. La vida religiosa como búsqueda de la " perfección" .....	162
4. 1.2. La ascesis como medio para alcanzar la perfección.....	167
4. 1.3. Formas institucionales de la ascesis.....	179
4.2. Ritmo y prácticas espirituales.....	188
4.2. 1. Las fuentes.....	190
4.2. 2. ¿Qué oración es la más adecuada en/para la acción apostólica?.....	192
4.2.3. La tradición de los EE.....	204
4.3. Simbolización espiritual del trabajo en la misión a los indios.....	208
4.4. Por qué entender la misión jesuita como una "mística de la acción" .....	219
4.4. 1. Origen del estereotipo de la noción y práctica de la " mística".....	221
4.4.2. La "secularización" de la mística en el siglo XVI.....	225
4.4.3. La mística de la acción jesuita en el Perú del siglo XVI.....	232
<b>A manera de colofón.....</b>	<b>238</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>242</b>
<b>Archivos citados.....</b>	<b>247</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>247</b>

## INTRODUCCIÓN

Los estudios acerca de la labor de la Compañía de Jesús se han visto incrementados en los últimos años. El año 1991, en que la Orden celebraba 500 años del nacimiento de su fundador, San Ignacio de Loyola, se dio la ocasión de volver a colocar bajo la mira del interés académico un conjunto de temas que volvieron a ser fuente de estudio e interpretación. En los años recientes, en la historiografía mundial, latinoamericana y peruana, los estudios sobre temas relacionados con los jesuitas han sido el centro de congresos y publicaciones.

La peculiar manera en que San Ignacio pensó su instituto religioso, hizo que éste desarrollara vínculos con la producción intelectual y cultural, los contextos políticos, la producción económica y los diversos grupos sociales en cada país en el que estuvo presente. Como resultado de ello, no es difícil encontrar testimonios de la presencia jesuita en las distintas partes que conforman una sociedad determinada. Hablar de los jesuitas es en buena medida hablar de parte importante de la historia de muchos países del planeta.

El presente trabajo si bien se inscribe en esta tradición historiográfica por la cual los jesuitas siguen siendo fuente de interrogación, tiene además, una intención propedéutica. Pretendo hacer una introducción a un tipo de análisis que no es muy frecuente en la hermenéutica histórica de nuestra tradición, siguiendo las trazas de aquello que se suele llamar “historia de la espiritualidad”. Así, epistemológicamente, este trabajo supone dos

niveles de interpretación. El primero de ellos es el histórico. El segundo es el teológico-espiritual.

Partimos de la idea de que el término “espiritualidad” tiene en nuestros días un carácter polisémico que dificulta su comprensión. Desde mi perspectiva de interpretación, se trata de todo tipo de discurso y de práctica que intentan configurar una realidad “trascendente” a la sensible, material u objetiva en la que se desarrolla la existencia cotidiana. En ese sentido, la dimensión *religiosa* puede ser parte de la espiritualidad. La diferencia estriba en que mientras que la religión constituye las formas institucionalizadas por un determinado sistema cultural por las que los individuos son instruidos y conducidos hacia su conexión con las realidades trascendentes -lo que a su vez les permite preparar su “salvación”-, la espiritualidad concierne a la producción de los mismos fieles y por ende, no siempre coincide con los discursos y prácticas “oficiales”. En el reino de la espiritualidad el individuo está totalmente preocupado con la búsqueda de una realidad trascendente y en ese sentido, encamina toda su vida (o, al menos, grandes espacios de la misma) a entablar una relación esencial con dicha dimensión.

La espiritualidad es parte de la historia de la religión cristiana; muchas veces ha llegado a trascender las prácticas de la religión oficial de manera que las problemáticas que ha suscitado han llegado a rozar experiencias de índole universal. Esta es la razón por la que cuando se explora la cultura desde la óptica de la historia de la espiritualidad, muchas veces el historiador se sentirá confrontado con preguntas que tocan las fronteras de lo meramente histórico, siendo conducido a la antropología o la filosofía religiosa pues la

experiencia espiritual pareciera siempre remitirnos más allá de una vivencia localizada, trascendiendo las fronteras de la cultura en la cual pueda haber surgido originalmente.

Preguntarnos a quién corresponde la prioridad, si a la religiosidad o a la espiritualidad puede ser algo ocioso, ya que ambas dimensiones forman parte de un mismo movimiento por el que el ser humano se plantea la existencia de una trascendencia y hace suya la pasión por un encuentro de plenitud. Por ello la espiritualidad muchas veces coincide con el terreno de estudio de lo “místico”. El místico se ha visto bajo la sospecha de buscar caminos demasiado personales en pos de su encuentro con lo trascendente, con lo divino. En ocasiones el místico, sospechoso de “iluminismos” termina sus días en los márgenes de la religión oficial, y su nombre es desechado de la comunidad de creyentes.

En consecuencia, una “historia de la espiritualidad” debe tener en cuenta el alcance antropológico de la fenomenología de la religión. En ese sentido quien ejerce esta disciplina debe de alguna manera pre-suponer que el centro de atención de movimientos, personajes y corrientes de pensamiento es siempre aquello que entendemos como trascendencia, i.e, Dios. Los fenómenos que surgen al interior de las prácticas religiosas y que desarrollan algo así como “ramas” independientes y muchas veces lindando con la herejía, deben entenderse desde la perspectiva de una búsqueda incesante de lo divino realizada a través de los esfuerzos de una condición humana, limitada para tal empresa.

En el Perú, los estudios sobre la espiritualidad han sido hechos un tanto tangencialmente por los antropólogos. Al analizar movimientos religiosos contemporáneos, devociones

populares, religiosidad popular, etc., han detectado los cimientos de la construcción de una realidad que está basada en creencias, deseos, sueños, e idealizaciones sobre la realidad que no hacen sino dar cuenta del límite que existe en la condición humana para poder alcanzar la plenitud en la vida terrena, la de todos los días. Esa constatación de las limitaciones de la contingencia, se viven en muchas colectividades como idealizaciones y como la plataforma de una fe que escapa el ámbito de lo racional. Es entonces que echando mano a distintas tradiciones de los sistemas religiosos –ellos mismos impregnados de la sedimentación de prácticas no siempre oficiales y heredadas del pasado- los colectivos van produciendo nuevas alternativas de interpretación de lo sagrado y formulando nuevas tácticas, técnicas, alternativas para el hombre y la mujer del común.

Podemos por ello hablar de una “historia de la religión” tanto como de una “historia de la espiritualidad”. Ambas son nociones que se alimentan la una de la otra; ambas están destinadas a nutrirse en la medida en que demos un lugar a las prácticas y discursos que brotan de la fe del creyente y no necesariamente de las obligaciones dogmáticas de un discurso oficial. Las devociones, tratados de oración, hagiografías, narraciones de hechos sobrenaturales, y todo material que deje huella de la profunda fe del creyente es el material que nos ilustra esa “espiritualidad” que ha ido cobrando formas diversas en tiempos y espacios igualmente diferentes y que de modo variopinto dan cuenta del deseo humano por alcanzar la trascendencia.

Desde esta perspectiva, entiendo que en el siglo XVI, Ignacio de Loyola, un vasco de

origen noble, inició un itinerario particular en la historia del cristianismo y de la Iglesia católica. Ese itinerario terminaría por gestar una institución que con el transcurrir del tiempo sería una de las más grandes e influyentes en la historia del cristianismo. Pero si bien su *modo de proceder* forjó una peculiar manera de entender y propagar el mensaje cristiano, no puede desentenderse de una herencia religiosa y espiritual que le precede. En esa tradición se había pensado siempre la vida religiosa como el ejercicio prioritario de la *contemplación*. Pocos años después de fundada la Compañía de Jesús, el Vicario de la Orden, Jerónimo Nadal, acuñaría una suerte de definición de la espiritualidad propia de los jesuitas bajo el lema de “*contemplativos en la acción*”. Una nueva faceta aparecía así en la historia de la espiritualidad occidental.

Mi intención es presentar el modo en que esta “espiritualidad” –tensión de *contemplación* y *acción*- va tomando una forma definida en el territorio peruano colonial. Desde una perspectiva de larga duración me ha parecido imprescindible entender el modo específico del carisma jesuita al interior del desarrollo de la espiritualidad católica de occidente. Esto será analizado en el primer capítulo. Presentadas las variables más importantes de un necesario análisis interdisciplinario, podremos entender de manera más precisa el proceso de “adecuación” del “modo de proceder” jesuita a la realidad colonial del Perú del XVI. Esta será la materia a interpretar en el capítulo segundo. El capítulo tercero por ello, describe los diversos “ministerios” apostólicos que ejercieron los jesuitas en el Perú, tratando de ser fieles a su tradición misionera iniciada en Europa, aunque desarrollando nuevas y diversas formas en el Perú.

El capítulo cuarto es aquel en el que puedo al fin realizar la interpretación que ilumina el conjunto de esta tesis. La hipótesis central es que esa espiritualidad que el Padre Nadal había definido como “contemplativa en acción” cobra una forma nueva gracias al trabajo de las misiones en el Perú, que permiten a los jesuitas entablar contacto con una realidad humana distinta a la que ellos conocían. La naturaleza indígena les permite desarraigarse de sus patrones culturales mas no así de la fe que les habitaba, intentando trazar puentes para generar la “conversión” de los aborígenes. En ese proceso, los jesuitas fueron protagonistas de una experiencia espiritual en la que, por un lado, se enlazaban con las viejas tradiciones místicas del desasimiento por las que el individuo centraba toda su vida en la divinidad y, de otro lado, establecían nuevas pautas de hacer este camino, colocando a la acción apostólica como un espacio en el que también se genera la experiencia mística. Colocando al indio como “lugar teológico” la acción apostólica termina por ser el centro de al experiencia de encuentro con Dios, yendo más allá del paradigma de la contemplación monástica. Esto es lo que denomino “mística de la acción”.

Para realizar este trabajo me he servido de manera fundamental de la invaluable documentación recopilada en la colección llamada *Monumenta Peruana*<sup>1</sup>. Hasta la fecha una historia de los primeros jesuitas en el Perú sólo ha sido realizada por el recordado historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte. La historia de la Iglesia en el Perú le es especialmente deudora en lo que respecta a recopilación de información y establecimiento de las primeras referencias hechas interpretación. No obstante, la suya no

---

<sup>1</sup> Los documentos de la Compañía de Jesús se encuentran recopilados de acuerdo a las procedencias regionales de la organización. Así, todos los documentos que fueron emanados desde la *provincia* (nombre que reciben dichas jurisdicciones) del Perú, son recogidos en 8 volúmenes cuyas fechas van del año 1567 al año 1605. Constituyen la fuente más importante sobre la que sustentamos nuestro análisis.

fue necesariamente una labor propiamente interdisciplinaria y tampoco se le puede juzgar por haber escrito para una audiencia que él consideraba fundamentalmente católica, creyente, practicante y conocedora de su tradición. Mi intención es otra. Me interesa atraer la atención del público que se interese en conocer el engranaje de información por el cual un dato de la historia de jesuitas se encuentra conectado a otros aspectos que lo enlazan con la historia de la institución eclesial y sobre todo, con el movimiento de representaciones, conceptos, imágenes o ideologías que constituyen el complejo mundo de la Iglesia católica y de su espiritualidad. Esta tesis está pensada para difundir lo que en lenguaje teológico se conoce como “carisma” y en ese sentido, puede, como todo trabajo historiográfico, estar interferida por mi propia subjetividad, como creyente, historiador, teólogo y sacerdote jesuita.

No obstante he intentado basarme por ello de manera fundamental en el análisis exhaustivo de toda la documentación que existe respecto a la Compañía de Jesús recopilada en la colección *Monumenta Peruana* desde 1567 al año 1600. Las otras fuentes primarias, las he utilizado en función de la referencia primordial que ha significado para mi la documentación del *Monumenta*. Las escogí porque de las fuentes que existen son las que dan cuenta de los eventos ocurridos en el siglo XVI. Es el caso de los textos de la *Crónica Anónima*, la *Historia del Reino y Provincias del Perú*, de Anello Oliva o la crónica del joven misionero Jerónimo Pallas. Las tres adolecen quizá de la inherente subjetividad que nutre a los jesuitas “peruleros” por demostrar la legitimidad y justeza de su obra misionera en el Perú. Desde esta perspectiva, he creído entender en sus páginas cómo ya desde inicios del siglo XVII se había terminado por construir una

leyenda que seguiría siendo fructífera en los siglos siguientes. Para un análisis de las ideologías religiosas y de los patrones de representación del imaginario espiritual son por ello, de obligatoria revisión.

Queda aun mucho terreno por recorrer en este campo. En primer lugar creo que si mi interés es hacer una historia de la espiritualidad de los jesuitas en el Perú, es imprescindible seguir rastreando las fuentes manuscritas del XVII y XVIII esparcidas en distintas bibliotecas y archivos de diversos países. Labor inagotable como es de suponer. Pero también queda por hacer una revisión de las fuentes que fueron impresas desde el Perú o en el Perú, como las obras de Diego Alvarez de Paz, *De Vita spirituali, eiusque perfectione libri quinque*, publicada en 1607 o el Tratado *De inquisitione pacis, sive studio orationis Libri quinque*, de 1617; o realizar una lectura más exhaustiva y entrelíneas de los numerosos tratados de Gramática y lenguas nativas de Diego de Torres Bollo o Ludovico Bertonio, o también las obras ya conocidas de Pablo José de Arriaga. La revisión de textos va de la mano también con un análisis comparativo que podría hacerse entre los jesuitas de la misión peruana y aquellos que vivieron experiencias similares en otras regiones del mundo, en la misma época. Finalmente, sería de interés considerar el análisis comparativo entre los textos místicos de la época y las variables “místicas” que se operan en la misión peruana, algunas de las cuales han sido el objeto de la presente investigación.

Por último, es importante mencionar una idea que recorre este trabajo. No podremos nunca entender una política determinada, una ideología, una corriente estética o una

devoción sin conocer las raíces de las creencias que les dan fundamento a todas ellas. Mi intención ha sido presentar a los jesuitas como herederos de una misión y por ello de una tradición. Su puesta en acción en el Perú da testimonio de la universalidad propia a los proyectos que buscan trazar un sentido en la humanidad; un sentido a la vez humano y trascendente. En esa intersección ellos se pensaron; en ella se forjaron un destino y creyeron realizarlo. Las páginas de esta tesis intentan recorrer el modo cómo ellos creyeron forjar dicho destino en las “misiones” del Perú del siglo XVI.



## Capítulo 1

### El carisma jesuita como renovación de la vida religiosa en el siglo XVI

La historia de la espiritualidad cristiana se inicia desde el momento en que la prédica del Evangelio, emprendida por los apóstoles, y en particular, San Pablo, se propaga por el mundo en la época que hoy es referida como *Antigüedad tardía*. Desde sus inicios, las recién formadas “comunidades” de seguidores de Jesús, se revelan con específicas particularidades, sea en el modo de asimilar el mensaje transmitido (“*Revelación*”) o también en la manera de organizarse. Pablo de Tarso detectó por ejemplo de inmediato, desórdenes de carácter social y político al interior de dichas agrupaciones -algo que Jesús de Nazareth había siempre denunciado-: abusos de poder, sectarismos, conflictos por el liderazgo, amenazan con diluir la nueva fe en un movimiento más, sentenciado a la desunión y dispersión.

Pablo reaccionará mostrando que al interior de la unidad en las nuevas “asambleas” de fieles pueden darse distintas maneras de vivir la nueva fe sin que esta diversidad se oponga a la unidad que se aspira preservar. La incorporación de la diversidad en la unidad intenta animar la vida que ellos han entendido recibir en la *Revelación* y en consecuencia, conduce a evitar actitudes sectarias: en cada uno de ellos *vive Dios* aunque de distintas maneras. Es esto lo que se definirá bajo el término de *carisma*, que definirá

los distintos modos en que el *espíritu de Dios* actúa de una forma específica, en aquellos que han creído y siguen las enseñanzas de Cristo<sup>2</sup>.

Desde esta base conceptual la Historia de la Iglesia cristiana asumió a través del tiempo, la aparición de formas diversas de vivir la fe. Ello ha llevado a teólogos de la talla de Schillebeeckx a insistir en la necesidad de entender a la Iglesia como una institución *carismática* por esencia<sup>3</sup>. El presupuesto del que se parte es que la institución adolece de manera constante de falta de fidelidad (o al menos, peligra) a su espíritu originario. Este desbalance se verifica en los momentos en que la Iglesia asume sus crisis internas (institucionales) y busca nuevas formas de reinención. En la historia de la institución eclesial, ha habido muchos momentos en que este deterioro se hizo evidente. En medio de estas circunstancias nuevos *carismas* defienden de la amenaza de anquilosamiento o petrificación. Uno de estos movimientos históricos en la Iglesia católica, fue el impulsado por Ignacio de Loyola, quien al auto-interpretar su propia experiencia espiritual y darle forma institucional, no hizo sino seguir los mismos trazos que en el pasado recorrieran Pacomio, San Roberto de Molesmes, Bruno -el fundador de los Cartujos, San Francisco, Santo Domingo, y tantos otros hombres y mujeres que percibieron en ellos *un carisma* particular que les llevó a abrir nuevas compuertas al interior de la vieja Institución.

El *carisma ignaciano* recoge de la tradición a su vez dos raíces carismáticas que hasta el día de hoy se conciben en tensión: la contemplación y la acción. En esta parte de nuestro

---

<sup>2</sup> Los carismas iniciales indicados por Pablo son: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, dones de sanidades, operaciones de milagros, profecía, discreción de espíritus, géneros de lenguas, interpretación de lenguas, Apóstol; los Doce; Profeta; Maestro, Diácono, Diaconisas, Padre, Sirviente (*Hyperetes*), Vigilante (*Proistamenos*), Episkopos, Liturgo (Leitourgos)

<sup>3</sup> Edward Schillebeeckx, *Los Hombres, relato de Dios*. Salamanca, Sígueme, 1994. Véase también: Karl Rahner. "Lo carismático en la Iglesia", en: *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1968., Cap. 2 esp.: pp. 50-52.

análisis paso a reseñar lo propio del carisma ignaciano; ello nos será de suma utilidad al momento de aproximarnos más adelante al proceso por el que los jesuitas se insertan en la realidad peruana en el siglo XVI y ejecutan sus “ministerios”.

### **1.1. El carisma jesuita *desde la tradición cristiana***

La Compañía de Jesús fue fundada al finalizar la primera mitad del siglo XVI. La intención esencial de San Ignacio de Loyola, su fundador, era buscar en toda acción la Voluntad de Dios. Esta finalidad estaba estrechamente ligada a un carisma cuyo fin era expandir el “mensaje” de la *Revelación*, lo que conduciría a seguir un itinerario de desplazamientos, desde el momento en que Ignacio creyó que debía ir a Jerusalén, para cambiar años más tarde, a colocarse bajo la disposición del Papa en Roma. Más allá de cambios y reajustes en su proceso de afirmación institucional, lo que permanece en este carisma es aquello que San Ignacio vivió de modo extraordinario en su vida personal y que le lleva a dar forma en una institución corporativa que con el tiempo, entenderá que lo propio de su obrar es la *misión*.

No es fácil reproducir el asombro que ejercieron los jesuitas con su particular *modo de proceder* a mediados del siglo XVI. El historiador jesuita Philippe Lécrivain observa que la vida apostólica propia de la Compañía de Jesús, no tenía que ver con el modo que hasta entonces había sido característico de aquellos que seguían las órdenes de un obispo; pero tampoco se asemejaba a la forma en que la habían realizado algunos monjes o frailes de órdenes mendicantes en tiempos pasados.

“Ser ‘compañeros de Jesús’ era en aquel entonces –y debiera serlo aun- vivir de una manera específica las dos dimensiones del primer grupo de apóstoles: la comunión y la itinerancia. Es gracias a que son llamados a ser itinerantes que los

jesuitas no pueden confundirse con el clero secular y que son próximos de los frailes mendicantes. Pero es gracias a que tienen una manera propia de vivir la comunión que se distinguen de estos últimos. Dispersos por vocación en todas las fronteras –y a veces de una manera solitaria- los jesuitas no pueden vivir “sin la unión de ánimos” según el procedimiento conventual. Hacer cuerpo en la misión, para los compañeros de Jesús, significa compartir una misma experiencia espiritual en una red de relaciones intensas, entre ellos y con su superior”.<sup>4</sup>

Para entender el carisma jesuita (y por ende, lo que denominamos *espiritualidad jesuita*) es fundamental mostrar algunos de los rasgos centrales de índole “espiritual” que le dan su carácter específico y que se relacionan con la comunión e itinerancia que Lécivain observa como un modo de vivir. Estos rasgos son: la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* y el rol central de la *Indiferencia*; la Disponibilidad y dinamicidad a que la indiferencia prepara y por último, el carácter pragmático de las acciones y decisiones, en estrecha conexión con la práctica interiorizada en la vida cotidiana, del discernimiento.

### 1.1.1. “Ejercicios Espirituales” e *Indiferencia*.

La raíz del carisma jesuita se encuentra en el texto fundador de la Compañía de Jesús, los *Ejercicios Espirituales*. Este texto, escrito a partir de la experiencia vivida por Ignacio de Loyola, guarda analogías temáticas con textos de “edificación espiritual” que escribieron en su momento Bernardo de Claraval, el Maestro Eckhart, Juan de Ruysbroeck, Francisco de Osuna o García de Cisneros. Pero a su vez, tiene rasgos que lo diferencian de modo radical ya que por primera vez, en los *Ejercicios Espirituales* (en adelante EE) se establece un *método práctico* con instrucciones y pautas precisas y en concreto, con *ejercicios* a realizar.

---

<sup>4</sup> Philippe Lécivain. “Les héritiers d’Ignace dans l’Espagne du XVIe siècle”, *Christus*, n.202, 2004: 80-81.

El *Ejercitatorio* de Cisneros es quizá el libro más cercano a este tipo de “pragmática” que referimos; tiene un conjunto de indicaciones que tienen el tenor de recomendación, junto con una explicación de las tres vías por las cuales el ejercitante puede transitar, así como pequeñas oraciones a las que el ejercitante se le invita a repetir. En el caso de los EE de Ignacio de Loyola, se trata más bien de pautas colocadas en un itinerario que no se liga con las tres vías aunque podríamos pensar que las integra de modo implícito<sup>5</sup>. Aquí aparece la figura de un *director* o *acompañante* que supervisa el desenvolvimiento de los ejercicios realizados por el practicante. La novedad estriba en el carácter eminentemente práctico. Se sale de la esfera de un “libro devocional” como son todos los anteriores y estamos ante un texto que es un “manual” para el manejo y buen uso del espíritu. Este *uso* implica un “saber hacer” en sentido técnico que se va a desenvolver y apreciar mejor en la práctica misma de la vida cotidiana.

Los EE se vertebran en torno a un eje que es la cuestión de una *elección* (decisión) del sujeto que se somete a ellos. El acento se coloca en la experiencia de “encuentro” del individuo con la voluntad de Dios, de modo que puede ser capaz de encontrar la decisión o decisiones adecuadas para su vida. Es este el contexto en que desde otras canteras se buscan fundamentos para obtener certeza en la percepción de lo real. El caso más evidente es el del sistema cartesiano. Es interesante constatar cómo en tanto que las mentalidades se dirigen hacia la formulación de sistemas pragmáticos y cada vez más “secularizantes”, Ignacio, dentro del mismo contexto, concibe un sistema igualmente práctico pero a la vez radicalmente distinto de lo que el resto de pensadores hará; el suyo

---

<sup>5</sup> Aquí hago referencia a las tres vías del recorrido “místico”, tema que abordaremos al final de este trabajo. Se trata de las vías purgativa, iluminativa y unitiva, cuyo origen se remonta a la teología elaborada por Pseudo Dionisio Areopagita. Cfr. *infra*, capítulo 4.

es un “sistema” que invita al hombre a decidirse por una acción en el mundo gracias a una reflexión de orden trascendental que, lejos de buscar un “punto de apoyo” inteligible, busca un *estado* de *Indiferencia* ante la contingencia que le permita sentirse en libertad, lo cual le hace identificarse con la Voluntad de Dios para él<sup>6</sup>.

Una breve síntesis del sentido al que conducen los Ejercicios -entendida como una finalidad *existencial*- se encuentra al inicio de los mismos y constituye propiamente para muchos especialistas, un primer “ejercicio” a realizar. Me refiero al llamado *Principio y Fundamento*. Aquí encontramos por primera vez planteado el estado de *Indiferencia* que a mi parecer es una noción que pone en movimiento una antropología existencial. Para facilitar el breve análisis que sigue, transcribo la versión original del texto.

“(I) El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. (II) Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo

---

<sup>6</sup> En resumen, se trata de que en el medida que el ser humano pueda sentir que no hay nada que le determine a depender, y que ningún deseo podrá llegar a esclavizarlo, dicha actitud para un real goce en libertad de la existencia, es lo que se identifica como vivir unido a Dios, único “objeto” de Deseo que, paradójicamente, no anula su relación con la intramundinidad, sino que la libera de interferencias ego-céntricas. Ese estado de “libertad originaria” es lo que impele a los creyentes a comunicar esta libertad (que debe trascender además, el miedo a la muerte y a toda negatividad), que en la época que estudiamos, se trata de participar en la “misión” de la evangelización. Este es el esquema básico desde el que debemos comprender el sentido de la práctica a la que conducen los *Ejercicios Espirituales*. No niego sin embargo, que en su forma histórica, la práctica a la que aludo, estaba imbuida de creencias –como la condena eterna de todos aquellos que no recibían el mensaje; la absolutidad de los sacramentos y de la Iglesia; las jerarquías del ser que subyacían a las sociales, etc- que hacían de esta misma práctica una forma particular de “vida religiosa” que hoy nos resulta ajena.

lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.”<sup>7</sup>

El texto contiene fundamentalmente una manifestación de la “finalidad” de la existencia humana. No se define a ésta última; se la entiende como un “presupuesto” del cual prácticamente no hay nada que decir. No hay un sustantivo que se siga del verbo “ser” por el cual se inicia el Principio y Fundamento: “el hombre es...*creado para*”. Desde este Principio, se fundamenta la tonalidad dinámica de la espiritualidad de San Ignacio; el hombre es abordado desde su “existencia concreta”: desde su acción (“*para*”) y no desde una “esencia”. El hombre no “*es algo*” sino que “*es para*”. Cabe observar que lo primero que surge no es la acción puramente refleja, es decir, una actividad cuyo objeto sea el hombre en sí mismo: el *para* está en función de una acción *para* Dios (alabar, hacer reverencia, servir). Si toda acción se dirige hacia Dios, las entidades de la naturaleza están al servicio de dicho fin. Es el hombre quien *decide* qué uso hace de ellas, precisamente en función del fin antes señalado. Podemos decir en conclusión que esta primera parte del *Principio...* nos da una sintética “definición” de la naturaleza de la Creación, con el ser humano comandando dinámicamente el sistema creado.

La segunda parte del *Principio...* indica el tipo de *actitud* específica que podríamos entender como *trascendental* en cuanto es condición de posibilidad de la decisión correcta a emprender acciones que conduzcan al individuo al fin indicado en la primera parte. Dicha “actitud trascendental” es la *Indiferencia*. Ésta puede entenderse como una “puerta abierta” a toda experiencia desde la cual la vida es aceptada en su contingencia.

---

<sup>7</sup> San Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Existen muchas ediciones del mismo, nosotros nos basamos en aquella colocada en las *Obras completas*, Madrid, BAC 1992. He colocado los números en romano para diferenciar las dos partes que explico inmediatamente.

Al sujeto le tocará *discernir* si aquello a vivir forma parte del reino de su libre albedrío, o no. En última instancia, dicha puerta abierta que es la indiferencia hace que el sujeto sea capaz de asumir cualquier evento de la vida no como un absoluto, sino como *medio* para alcanzar el fin de alabar, hacer reverencia y servir a Dios.

Si explicamos la *indiferencia* como el eje del Principio y Fundamento es porque lo entendemos como la definición de un *modo de proceder* en la existencia, y no sólo como el inicio de los Ejercicios Espirituales. Decir *modo de proceder* es otra manera de hablar de una actitud determinada al emprender una acción (v. Infra). El hombre “se salva” en la medida en que ejerce adecuadamente la acción *final* de *alabar, hacer reverencia y servir* a Dios. Sin embargo, sólo puede lograrse esto último en la medida en que se haya adquirido previamente la “actitud trascendental” de la *indiferencia*. Al obtenerla, el sujeto acepta la contingencia, y por ello se hace capaz de estar más allá de ella. Así, el hombre amplía su horizonte existencial hacia algo más profundo que aquello que ‘aparece’ - *fenoméricamente*.

Entendida de esta manera, la Indiferencia nos revela un rostro “pragmático” de la vida activa de un creyente comprometido con la vivencia de su fe, pues intenta desasirse de todo afecto que no sea enfocado en la clave de la “salvación del alma” (propia o ajena). La vida se convierte de manera prioritaria, en un escenario de “ordenamiento” de los afectos para poder lograr el estado “indiferente”. En ese sentido ¿no estamos mediante esta noción, revelando una nueva manera de entender el proceso hacia el cual se dirige la ascesis / purgación en la tradición mística? Sólo entonces, el *ejercitante* puede preparar el

terreno para el encuentro con Dios, a través de umbrales que va cruzando con decisiones cada vez más centradas en la “salvación” de sí. La indiferencia, colocada sobre el frágil terreno de la fe<sup>8</sup> configura una nueva manera de vivir en apertura a la existencia, buscando sólo llevar a vivir la contingencia en clave de *alabar, reverenciar y servir* a la Divinidad.

### 1.2.2. Disponibilidad, Dinamicidad: *A-topía*.

Entendida la premisa anterior, de lograr un *estado indiferente* como actitud apriorística, se comprenderá mejor la idea de que los jesuitas debían estar dispuestos para movilizarse de un lado a otro para comunicar la centralidad de una existencia humana “anclada” en Dios. La idea de “salvación” es equivalente a la que apunta la finalidad del “Principio y Fundamento” indicada en el texto citado anteriormente. En la llamada “Fórmula” del Instituto aprobada por la cual el Papa Julio III y que confirma tanto la aprobación como los beneficios que otorgara en 1540 el Papa Paulo III a la Compañía de Jesús, se menciona que el fin de la misma es “la defensa y propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana”. Los dos “beneficiarios” son la *Gloria de Dios y el bien común*<sup>9</sup>. En el “Examen”, texto sintético que se da a aquellos que solicitan entrar en la Orden jesuita, se menciona que su fin es “no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos.”<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> A la vez que colocada sobre la fe, aumenta la intensidad de la misma, ya que la “marca” de Dios se hace más visible desde el momento en que el sujeto, previamente a su decisión, se encuentra como totalmente “incierto” de cuál camino tomar, al ser *realmente* indiferente. Al decir de Barthes, « plus le dilemme sera égal, plus sa clôture sera rigoureuse, et plus le *numen* divin sera clair. » Cf. Roland Barthes. *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil 1971, p. 77.

<sup>9</sup> Fórmula del Instituto en: San Ignacio de Loyola 1992: 455-456.

<sup>10</sup> *Op.Cit.* : 466.

El eje sobre el que se articula el *carisma* jesuita es pues, la propagación de la *Revelación* de Cristo. En el contexto de la lucha contra el protestantismo así como de la evangelización del territorio americano, la identificación con procesos similares vividos en los tiempos de la primitiva iglesia cristiana, avivarán la pasión por vivir radicalmente dicho carisma en contextos que revivan ese escenario<sup>11</sup>. Se entiende que con este carácter casi escatológico, los jesuitas vieran necesario asentar su organización bajo el principio de la “disponibilidad” y contar así con un cuadro de sujetos dispuestos a movilizarse de acuerdo a las necesidades y urgencias de la prédica y evangelización, ambas leídas como condiciones *sine qua non* de la “salvación” del alma. Consecuentemente, el jesuita debía asumirse en una tienda de campaña, con la idea de ir más allá de toda frontera, con la pasión que les llevaba a sentir que el mismo mundo les era pequeño y que no bastaba predicar en un solo “mundo”. Este espíritu queda bien representado en la frase colocada en el velamen de un galeón que ilustraba la crónica del jesuita portugués Vasconcellos: *Unus non sufficit orbis*, “Un solo mundo no es suficiente”. Esa certeza de que la única posibilidad de agilizar la salvación era desplazarse difundiendo el Evangelio, llevó a los jesuitas a asumirse en *atopías*, lejos de toda búsqueda de estabilidad. Reflejo de un espíritu místico que no fija su morada en nada que no sea Dios, los jesuitas hicieron del “no-lugar” la identidad propia de su carisma, afirmado precisamente en principios de “renuncia” a toda estabilidad petrificante: la pobreza, la obediencia y la castidad se entendían así desde un llamado a la dinamicidad necesaria para una acción más eficaz.

---

<sup>11</sup> José de Acosta utiliza las analogías con procesos de evangelización de la primitiva iglesia, para establecer paralelos con el contexto que le tocaba vivir. Cfr. *De procuranda Indorum Salute*, Lib. I, VIII; Lib. II, VIII; Lib. V, XVI-XXIV. *Vide infra*, cap. 2.2.

### 1.2.3. “Pragmatismo” espiritual.

Entendido que el carisma jesuita nace de una reflexión trascendental que se “verifica” en la actitud *indiferente*, se comprende que institucionalmente, esto termine por cobrar forma en un “cuerpo *apostólico*”<sup>12</sup>, es decir, dinámico, formado por individuos suficientemente flexibles como para adaptarse a situaciones diversas. Ello significa que el “silencio” de las celdas o la paz de los “coros” se ausentan en beneficio del desempeño apostólico mediante diversos “ministerios”. La práctica espiritual termina por ser experimentada de manera casi análoga a la que se vive en la vida laical. El espacio de la actividad concreta, de la misión, es decir, del contacto humano con aquellos a quienes los jesuitas dedican su labor (de manera especial en trabajos de formación, mediante prédicas, confesiones, enseñanza) será el espacio de vivencia espiritual. Esta manera de vivir la praxis espiritual colaboró en un imaginario que veía perder el monopolio que tenía la vida contemplativa como único acceso para la unión con Dios. Si hasta entonces la vida monástica o conventual aparecían como más propicias para el éxtasis místico que la vida “apostólica”, los jesuitas desplazarán el enfoque del sentido de lo místico hacia el ámbito de la acción apostólica, sin que los rasgos sensibles y extraordinarios de esta experiencia tomasen la delantera. La verdadera mayoría de los jesuitas, resumirían por eso su posición en base a tres puntos que sintetizan la práctica del mismo San Ignacio: “1. Estima profunda por los dones “muy santos” de Dios, pero estima que no al extremo de hacer de los estados místicos la condición necesaria de la perfección; 2. Gran reserva para hablar de ellos; 3. Temor de las ilusiones.”<sup>13</sup> Un “pragmatismo espiritual” se difunde a

<sup>12</sup> El término *apóstol* proviene del griego αποστολος: απο=lejos, στελλο= enviar; el que es enviado a largas distancias a proclamar el Evangelio.

<sup>13</sup> Joseph De Guibert. *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Roma, Institutum Historicum 1953, p. 561

partir de una nueva sensibilidad de vivir el encuentro con lo divino a partir de la búsqueda de su *Voluntad* que se presume, es participar de su misma acción “salvífica”.

Lo que define al carisma ignaciano y que conduce hacia una forma más “práctica” es la convicción de Ignacio de Loyola de que el mundo es el hábitat divino, y que por ende, es competencia del ser humano hacer de ese mundo algo digno de la *gloria de Dios*. Algo similar se había escuchado desde los tiempos de San Francisco o Santo Domingo. Ignacio no es pues original por lo que diga o por el contenido de fondo que transmita<sup>14</sup>, sino por el *sistema práctico* que crea para vivir en medio de la actividad mundana, una *relación* con Dios que busca mayor intimidad con él y que por ello, incorpora el esquema tripartita del proceso místico (purgativo, iluminativo, unitivo) aunque de otra manera, conduciendo al individuo a vivir ese proceso como una búsqueda de Dios en medio de la acción *intramundana*<sup>15</sup>. Este modo de vivir la relación con Dios supone la incorporación, en la práctica, del espíritu transmitido por los EE. De allí la importancia de las llamadas *Reglas* para el *discernimiento* –que forman parte de los mismos- y cuya función es “guiar” en la

<sup>14</sup> Podremos encontrar párrafos de asombrosa semejanza con algunos de Cisneros respecto a ciertos contenidos de la *Contemplación para alcanzar amor*, así como en las meditaciones sobre el pecado, el infierno; otras similitudes pueden hallarse con otros textos leídos en la época tales como el *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano, o de la *Imitatio Christi* de Tomas de Kempis. Uno de los primeros en haber hecho estudios comparativos de textos ha sido Alberto Codina en *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales*. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1926. Cf. también Manuel Ruiz Jurado. “Hacia las fuentes del fundamento de los Ejercicios” *Gregorianum* Vol. 58, Roma, 1977; pp. 727-756. T.W. O'Reilly, “The Exercises of Saint Ignatius Loyola and the *Exercitatorio de la vida espiritual*”, *Studia monastica* 16, 1974, 301-323; M. Besse. « Une question d'histoire littéraire au XVIe siècle: Exercice de Garcia de Cisneros et les Exercices de Saint Ignace », *Revue des questions historiques* 61, 1897, 22-51; P. de Leturia, « San Ignacio en Montserrat », *Manresa* 12, 1936, 153-167; A. Codina. « Sant Ignasi a Montserrat », *Archivum historicum S.I.* 7. 1938, 104-117 y 257-287; P. De Leturia, “¿Hizo San Ignacio en Montserrat o Manresa vida solitaria?”, *Estudios Ignacianos* 1 (Roma, 1957) pp. 113-176; M. Ruiz Jurado. “¿Influyó en San Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?” *Manresa*, 51 (1979). Pp. 65-75.

<sup>15</sup> Aquí hago un uso libre de un adjetivo que tiene raíces concretas en la filosofía heideggeriana (*Innerweltlichkeit*) y que alude al hecho del “Ser” cuya característica fundamental es su acción “concernida” con la realidad del mundo; conciencia de estar y actuar en dicho mundo (*Dasein*). Lo que quiero decir con “acción intramundana” es un tipo de acción que se concierne con el “mecanismo” interno de la realidad del mundo. Al menos, ese es el modo en que el creyente del XVI asume la acción salvífica: participar en el impulso de la realidad en su búsqueda de salvación, i.e., unión con Dios.

detección de estados subjetivos que el “ejercitante” debe tener en cuenta en su proceso de meditación y oración. El *discernimiento*, entendido como una reflexividad sobre la *racionalidad* de todas las acciones que el sujeto ha de emprender y/o decidir, se torna herramienta fundamental en la toma de decisiones y en la evaluación del desarrollo de las acciones. No sólo es importante al interior de la específica práctica de los Ejercicios Espirituales sino que llevado al escenario del combate espiritual que es la vida cotidiana, se asume como el utensilio espiritual de un modo de estar en la vida en el que toda decisión debe alinearse en clave de la llamada *Voluntad de Dios*. En la vida del jesuita la práctica del discernimiento, infunde toda *acción* (y decisión) de un élan espiritual. Se entiende entonces por qué la intensidad de la vida espiritual deseada por San Ignacio se vive en el escenario concreto de la *acción*. ¿Cómo hacer compatible una práctica tan ligada a la acción apostólica con la experiencia mística? El análisis “moderno” con el transcurso del tiempo, ha tendido a indentificar la mística con sus contenidos eventualmente “para-normales”: éxtasis, arrebatos, “arrobamientos”, ascesis radical, alienación de lo sensible, etc. Si para los mismos místicos estas experiencias debían ser tomadas con pinzas, debemos recurrir a una interpretación más “situada” de la tradición mística en el tiempo de su gestación, crecimiento, florecimiento y “cosecha”.<sup>16</sup> Ubicando el “fenómeno místico” en su propio contexto, veremos que siempre estuvo presente el lado “activo” de esta experiencia espiritual; por lo que creo que al entender esta tradición, debemos encontrar su originalidad no en sus aspectos “extra-ordinarios” sino en el énfasis puesto tanto en la búsqueda del *misterio* que es Dios como en el apasionamiento

---

<sup>16</sup>Tomo prestados los términos que utiliza el experto Bernard McGinn para titular su excelente colección en la que estudia el fenómeno de la mística en Occidente desde sus orígenes judeo-cristianos hasta la “cosecha” del siglo XIV. Cfr. B. McGinn. *The Origins of Mysticism*, NY. CrossRoad, 1991; *The Growth of Mysticism*. NY, Crossroad, 1994; *The Flowering of Mysticism*, NY, Crossroad 1998; *The Harvest of Mysticism*, NY, Crossroad, 2004.

por la *unión* con Él. Y ambas dinámicas pueden ser vividas en medio de la actividad intra-mundana. Sobre este punto retornaremos al final de nuestro recorrido.

Teniendo en cuenta este presupuesto, vuelvo a preguntar por las condiciones por las que podamos identificar este “pragmatismo jesuita” con *lo místico*. La respuesta nos viene desde el análisis hecho en la historia de la espiritualidad cristiana, en la que se ha venido hablando, desde inicios del siglo pasado, de una “mística ignaciana”. Ello conduce a Claude Flipo SJ. -director de la prestigiosa revista de espiritualidad francesa *Christus-*, a hablar de una mística propia de la Compañía de Jesús a la que denomina "mística de servicio" -para distinguirla de la mística "nupcial" o de la "especulativa"<sup>17</sup>. Para Flipo la clave de la “unión” con Dios y el modo en que éste se da en la espiritualidad ignaciana –y luego, jesuita- se encuentra en el acto de servir mismo. Para entenderlo, debo remitirme brevemente a su origen.

La noción de “servicio” en la espiritualidad de San Ignacio está ligada a una *experiencia* mística –i.e., de *unión* con Dios- que él refiere haber vivido en La Storta, camino a Roma. En ella, dice, “*fue puesto con el Hijo*”. A esta experiencia el P. Laínez, su confidente, le agrega matices no descritos en su Autobiografía: a Ignacio le pareció ver a Cristo con la cruz y, cerca de Él, a Dios-Padre, quien le decía, “*Quiero que lo tomes a tu servicio*”, en tanto que Jesús le decía “*Quiero que nos sirvas*”. El "servicio" y no la modalidad psicológica de la “visión” sería así lo propio de la experiencia espiritual (mística) de San

---

<sup>17</sup> En el texto del *Examen General* y las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, la expresión “servicio de Dios” aparece más de 140 veces; “servicio y alabanza de Dios”, 28 veces. Cfr. Joseph de Guibert, *Ob.cit.*, p. 70. No por esto pienso que debamos relegar a estas místicas de unión o transformación de concretos vínculos con acciones de servicio; eso sería contradecir lo que he argumentado líneas atrás respecto del estereotipo generado sobre la mística en sí misma.

Ignacio.<sup>18</sup> Como Flipo, pienso que hablar de una “mística de servicio” es colocar la acción como el fin a la vez que pienso que también implica un *lugar teológico* en el que es posible darse el encuentro con Dios (que, fiel a la tradición mística es un encuentro cognitivo y afectivo a la vez), por lo que el servicio o la acción es *a la vez*, espacio de unión y transformación. En consecuencia, no creo que debamos pensar la acción como algo “opuesto” a la contemplación *unitiva*. Ambas, podrían pensarse en todo caso, como dinámicas en perpetua tensión; sólo podremos ver de qué modos la acción se trastoca en un lugar teológico en medio de la “misión”<sup>19</sup>.

Si la acción -en clave de *servicio*- es también susceptible de generar una *experiencia* mística -es decir, de *unión* con Dios- para los jesuitas, esto puede suceder en correlación con aquello que denomino su “pragmatismo” espiritual, en el que el discernimiento es una herramienta fundamental. Esta reflexividad frente al actuar y al decidir se van a aplicar desde el inicio en lo que podríamos llamar “principios institucionales” que luego, cobrarán forma en los rasgos esenciales de lo que entendemos como el “carisma jesuita”. Por ejemplo, a San Ignacio le interesa ante todo un cuerpo apostólico que busque impulsar los afectos de todos los humanos en dirección a hacer la voluntad de Dios; para ello, es indispensable una corporación bien organizada y en la que exista un “principio organizador” de la unidad. De allí surge el peso que dio el santo a la “Santa

---

<sup>18</sup> Claude Flipo. "Une mystique de service" en: *Christus*, n. 202, 2004: pp. 5-8; también: Charles-André Bernard. *Le Dieu des mystiques*. Vol. 3. Paris, Cerf, 2000, p. 230. Bernard observa con perspicacia que incluso las experiencias de unión que comunica el *Diario Espiritual* de San Ignacio están en relación con el origen de dicho diario: un discernimiento en vistas de una acción concreta: la decisión de si las iglesias jesuitas debían o no tener rentas.

<sup>19</sup> *Vide infra*, capítulo 4.

Sede”,<sup>20</sup> relacionada a su vez con un cuarto voto (que se suma a los tres que ya ostentaban por tradición las órdenes religiosas), el de *obediencia incondicional* al Papa.

Otro principio institucional que refleja este pragmatismo espiritual –entendido en la clave de una “mística de la acción”- es el de fundar la práctica de vida comunitaria fuera del esquema hasta entonces conocido, es decir, *sin coro*<sup>21</sup>, algo que fue tan difícil de entender en aquel entonces, que pocos años luego de fundada la Compañía, los Papas Paulo IV y Sixto V trataron de imponerles de nuevo el coro. No se comprendía el sentido de estar *disponibles* para cualquier eventualidad apostólica, por el dinamismo al que invitaba, y porque a su vez, no se concebía una vida religiosa vivida fuera del escenario monástico.

Este carácter pragmático de la espiritualidad no siempre se vivió de manera natural, sin embargo. En ocasiones fue fuente de debate; el más notorio en la historia de la espiritualidad jesuita es el que involucra la práctica misma de la oración. El siglo XVI se caracterizó, como hemos visto, por la difusión de un conjunto de prácticas espirituales que, llamadas hoy “místicas”, pretendían colocar al alcance de todos, la posibilidad de alcanzar la “perfección” cristiana. Unos, mediante métodos de oración, otros mediante la concreta *imitatio Christi* que en algunos casos llegaba a excesos ascéticos. En ese

---

<sup>20</sup> Para Ignacio de Loyola el principio de autoridad es fundamental debido a lo que significa como integrador y organizador, como *juez de controversias*, que dirime y da un fundamento final a diversas tendencias que amenazarían con la dispersión y división. La opinión generalizada luego de la Reforma era que los reformistas se habían multiplicado en un sinnúmero de sectas debido a la ausencia de este principio regulador, unificador. Identificados todos ellos como asociados con el pecado de soberbia, al no reconocer más que la propia opinión, como el único juicio de valor sobre las cosas: *ubi haeresis ibi supervia. Ubi supervia ibi dissensio*. Becanus, citado por Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought*. Cambridge University Press, 2004. p. 72.

<sup>21</sup> El *coro* constituye el espacio de la práctica litúrgica común de los monjes; iniciada en los monasterios benedictinos, implica la reunión en varias ocasiones del día para *rezar los oficios*, es decir, orar de acuerdo a cánones establecidos por la tradición. Junto con las comidas y trabajos comunitarios de distinta índole, caracterizaban el estilo *comunitario* de la vida religiosa. Los jesuitas rompen con esa tradición, pues La práctica del coro, así como el modo de vida conventual dificultan una movilidad necesaria para responder las urgencias de una labor apostólica vivida a la medida de la excitación causada por la voluntad de “salvar las almas”.

contexto, la desviación que significa el *iluminismo*, se alimenta en parte de búsquedas legítimas de alcanzar una “plenitud” en medio de la vida terrena. Sin embargo, esta contigüidad con otros movimientos espirituales, no le hizo mucho favor a los jesuitas, ya que muchas veces se confundieron algunas corrientes de opinión jesuita respecto de la oración, como sospechosas de esa heterodoxia espiritual<sup>22</sup>.

Por todos lados, en la historia de la organización jesuita, aparece este rasgo pragmático de su carisma. Pero debemos tener cuidado en entender este “pragmatismo” como un mero actuar dirigido hacia la consecución de objetivos funcionales. Se trata por el contrario, de preservar el espíritu original de San Ignacio por el cual toda acción debe ser pensada y ejecutada en función de aquello que los jesuitas consideran, es realizar la Voluntad de Dios y por lo tanto, de la misión que se han trazado de “salvar las almas”. Al explorar el terreno apostólico del Perú, los recién llegados jesuitas, vivirán este principio –y en tensión- al momento de tener que decidir, si era o no factible aceptar parroquias -algo que a todas luces, les hacía romper con esa movilidad fundamental de su carisma-. Veremos de manera análoga este mismo espíritu actuar en las “políticas de evangelización” que preconizan el estudio de lenguas aborígenes, o hasta incluso, en la celebración de la eucaristía en espacios no tradicionales<sup>23</sup>. Todo ello forma parte de un conjunto de *modos de proceder* que atestiguan un razonamiento siempre *situado* y adaptado –discernido- a

<sup>22</sup> En el capítulo 4 abordamos el tema de las prácticas religiosas.

<sup>23</sup> En un conflicto ocurrido en el establecimiento de los jesuitas en Arequipa en 1578, se menciona en un documento que los jesuitas, una vez fallecido un benefactor, procediendo a ocupar la casa que les había sido dada, celebraron misa "en parte no decente, sin licencia de Su Magestad no de Su Señoría Ilustrísima, e avían consagrado Sacramento y le tenían puesto (...)" A esta acusación, responde el P. Antonio López, arguyendo que no va contra provisiones reales, ya que la celebración de la misa, la pueden hacer gracias a los privilegios de la Bula de Gregorio XIII *Salvatoris Domini Nostri*, del 30 de octubre de 1576. El caso de las numerosas excepciones y beneficios son un detalle más de este modo pragmático de operar para lograr ser eficaz en sus tareas espirituales: *Autos de secuestro de la Casa de Arequipa*, 14 de agosto de 1578, en: *Monumenta Peruana*, vol. II: 384.

diversas condiciones, bajo la bandera de una eficacia, que debe ser entendida ante todo, como espiritual.

## **1.2. Formas de la acción en la “misión” jesuita**

Inmediatamente después de fundada la Compañía, Ignacio de Loyola envió miembros de su organización para luchar contra el deterioro de la formación de los creyentes y contener el avance del protestantismo, al que además, intentará hacer frente mediante la participación activa de jesuitas como Salmerón y Laínez -del primer grupo de *compañeros* con el que fundó la Orden- en el Concilio de Trento. Si entendemos que la primera “puesta en forma” del carisma jesuita, es la disponibilidad para ir a misiones que la Iglesia considere importantes para colaborar en la *salvación*, repararemos en la amplitud a que este carisma estaría destinado. Es natural pensar que el destino de la ulterior Compañía será determinado por las decisiones institucionales que se tomaron desde sus primeros años de existencia. La mayor parte de estas medidas fueron dirigiéndose a la labor que hoy llamaríamos de “Formación” cristiana. Poco a poco se irían perfilando en dos grandes áreas, la educativa y la misional. Pero si bien éstas eran las “formas” específicas de la labor realizada por los jesuitas, otros elementos que irán amoldando lo propiamente jesuítico en el mundo moderno son esenciales para entender el proceso histórico que ellos echaron a andar; por un lado un peculiar “modo de proceder” y de otro lado, la interacción con la dimensión política, pues era natural que una orden religiosa con una notoria actividad “intramundana” debía -en tiempos en que lo religioso era axial en el ordenamiento del mundo-, colisionar tarde o temprano, con el ámbito político.

### 1.3.1. Educación y Misiones.

Dos coyunturas históricas terminaron de afinar el perfil de las acciones tomadas por la nueva institución. El primero, es el contexto de la Reforma, al que he aludido indirectamente más arriba. El segundo es la expansión europea por el mundo en el contexto de exploración y colonización del siglo XVI y que trae como consecuencia el contacto con culturas desconocidas hasta entonces. En el caso que nos ocupa ambas coyunturas cobran un matiz especial debido a que los primeros años de la Compañía fueron marcados por la cultura hispánica, en la que además, se unieron la política contrarreformista a la conquista y colonización del territorio americano. Estos dos procesos históricamente paralelos influyen decididamente en el curso que tomará la Orden jesuita en el siglo XVI. El trabajo inicial, definido como dije líneas atrás, como “*la defensa y propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana*” fue completándose en función de las necesidades de la coyuntura eclesial de entonces: el contexto reformista y la expansión evangelizadora en el mundo. A esto se agrega la peculiar experiencia de San Ignacio de Loyola, quien en su proceso espiritual llegó a la conclusión de que en tiempos de confusión doctrinal, y para evitar acusaciones de *iluminismo*, era indispensable contar con una sólida formación académica-intelectual para poder defender y divulgar adecuadamente la doctrina cristiana.

El resultado fue un *cuero apostólico* que privilegió de modo similar a como los dominicos lo hicieron tres siglos atrás, el estudio y trabajo intelectual, pensado como medios eficaces para irradiar de manera más convincente y segura el mensaje cristiano. Haciendo realidad el espíritu pragmático inherente a su carisma, los jesuitas

interiorizaron el trabajo educativo como fundamental, a la par que realizaban las *misiones* que los caracterizaron e hicieron célebres en territorio europeo. Los primeros modelos de estas *misiones itinerantes o esporádicas* se hicieron en Sevilla, desde donde se partía hacia nueve poblados de los alrededores con el mismo esquema de trabajo misional que aplicarán años más tarde en el Perú, alojándose en hospitales -cuando los había, predicando en las mañanas, y en las tardes emprendiendo el trabajo de catequesis con los niños, así como mediante la fundación de cofradías. Roma y Loreto fueron otros centros desde los que se partía en “misiones” a los poblados rurales. Los estudiantes jesuitas del Colegio Romano, por ejemplo, eran los encargados de llevarlas a cabo.<sup>24</sup> Por este motivo la “acción jesuita”, es decir, la forma concreta en que el carisma cobra forma en la institución es a través de una diversidad de “ministerios”<sup>25</sup>. El *ministerio sacerdotal*, que se vive a través de la administración de los sacramentos, se verá ampliado por su carácter *apostólico*, asumido desde muy temprano mediante la prédica en sus misiones temporales, y se verá incrementados y enriquecido con la aceptación de colegios que crecieron de manera geométrica en menos de un siglo<sup>26</sup>.

La idea de una “misión” jesuita irá cobrando forma más definida a la medida de la acelerada expansión de la nueva orden por el Nuevo Mundo. Impulsados por el espíritu misionero *strictu sensu* de San Francisco Xavier, muchos jóvenes buscaban ir a las Indias

---

<sup>24</sup> John O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, pp. 126-127.

<sup>25</sup> “Ministerio” es el término propio del análisis eclesial en la teología que designa en principio el rol que se deriva del oficio sacramental, al que se accede por el sacramento del orden. A su vez, el *ministerio sacerdotal*, implica *ministerios* sacramentales o apostólicos, v.gr., la confesión o eucaristía y la prédica, respectivamente, entre otros.

<sup>26</sup> Desde el primer colegio jesuita abierto en Mesina en 1548 hasta la muerte de Ignacio en 1556, se fundaron 33 colegios. En 1581 se incrementaron hasta 150. Cuando la *Ratio Studiorum* fue publicada en 1599 ya había 245. En 1626 el número creció hasta 441 colegios en Europa, sin contar los que ya para entonces florecían en la América colonial, India y Filipinas.

deseosos del mismo impulso que guió a San Ignacio y sus primeros compañeros de aventura al fundar la Orden en 1539 luego de hacer votos en Montmartre, París. Esta pasión por ir a tierras lejanas había impregnado la memoria de los misioneros jesuitas peruanos hasta fines del siglo XVI. En la Provincia peruana en el año 1594, el Padre Diego de Samaniego recordaba haber oído del Padre Juan de Atienza antes de morir la memoria de su viejo deseo: su vocación había nacido cuando, siendo rector del colegio de Valladolid, le aconteció que

“estando un día en oración, sintió sobre sus hombros un indio que se apesgaba (agobiaba) y cargaba mucho, como de nuestro Padre Francisco Xavier también se cuenta, y le decía: Ven, ayúdame, ven, ayúdame; y de allí salió con propósito de decillo al Padre que he dicho (el Provincial de Castilla) y le embió al Pirú”<sup>27</sup>

En el imaginario de los jóvenes que se sentían atraídos por la nueva y dinámica (moderna?) Orden, la figura del *desplazamiento* territorial y la “movilidad” y virtual itinerancia, se encontraba en las antípodas de lo que hasta entonces había sido por lo general la vida religiosa (monástica y conventual) jugando una poderosa atracción. Esta combinación de *formación humana* y talante *misional* se sitúa como fundamento concreto de una vida religiosa en la que sus miembros son educados rigurosamente y con espíritu de “misión”. Lo peculiar es que esto que constituye el perfil institucional jesuita, será a su vez comunicado en la labor apostólica, pues la formación humana -o *humanista*, que habían recibido era a la vez, la plataforma de sus proyectos educativos, mientras que el espíritu misionero por el cual ellos se asumían “desterritorializados” tanto en el sentido topográfico como en el sentido espiritual, era en buena cuenta lo mismo a lo que invitaban mediante la práctica de los EE. En ellos los fieles descubrían la necesaria

---

<sup>27</sup> Carta Anua del P. P. José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: 445-446.

dependencia de Dios y de la búsqueda de su Voluntad hasta alcanzar ese mismo estado *indiferente* que, a ellos mismos, los jesuitas, les había conducido a su vocación religiosa.

El desarrollo de la labor apostólica de los jesuitas cobra nuevos matices a la medida de sus avances por el mundo. No siempre estuvo del todo claro qué debían hacer allí donde las estructuras de apoyo culturales eran diametralmente opuestas a las europeas. En el caso del Perú, por ejemplo, hubo un período de acomodo de lo que ellos entendían por “educación” hasta terminar de forjar lo que serían las llamadas *misiones*, síntesis del espíritu formador humanista y del afán misionero-evangelizador. Al momento de abrir nuevas fronteras, los jesuitas debían preguntarse por las nuevas formas probables de sus trabajos y obras concretas. En cada nuevo tramo estaban invitados a discernir si aquello que Dios esperaba de ellos, en ese territorio y tiempo particular, estaba o no en relación con su “modo de proceder”.

### **1.3.2. El “modo de proceder”**

Si hablamos de obras educativas o de misiones apostólicas que reflejan un carácter propio de los jesuitas ello nos debe remitir siempre a las raíces de lo que ellos consideraron su “espíritu originario” basado en la experiencia de aquellos que en la tradición jesuita son denominados como *los primeros compañeros*. Al inicio de su existencia institucional, la organización se estructura en base a la difusión del trabajo educativo-formativo básicamente, en los colegios. Paralelamente, el “envío” de jesuitas hacia las cuatro direcciones del mundo, va configurando el rol central de la idea de “misión”. Pero al interior de este carácter organizativo de la labor propiamente institucional, se encuentra

lo que San Ignacio denomina *nuestro modo de proceder* y que da cuenta del tipo específico de actuar que compete al jesuita. Otro elemento para destacar la importancia que en el imaginario jesuita tiene el aspecto de la acción hasta en el mínimo detalle.

Pedro Arrupe, General de la Orden de 1965 a 1983, menciona dos expresiones que surgen desde los inicios en la Compañía, y que reflejan este espíritu, a mi juicio, atento a la especificidad de una acción en consonancia con el *carisma* en el cual se origina. La primera de ellas es *forma vivendi*, esto es, “el modo de vida”, citada ya en la fórmula de Profesión de San Ignacio y sus compañeros y que data del 22 de abril de 1541. La segunda tendrá más continuidad y éxito hasta el día de hoy; Ignacio le da vida por primera vez cuando al escribir a su sobrino Beltrán sobre la aprobación oral de la Fórmula del Instituto (*v.supra*) en 1539, le menciona que el Papa Paulo III “ha aprobado todo *nuestro modo de proceder*”<sup>28</sup>. Posteriormente la frase será usada por los demás compañeros en distintas ocasiones. Ambas expresiones, dice Arrupe, equivalen a *Instituto*, hasta prevalecer en el texto de las *Constituciones* de la Orden e incluyendo “elementos pertenecientes no sólo a la identidad, sino a las *actitudes que de ella se derivan*” (el subrayado es mío).<sup>29</sup>

El “modo de proceder” jesuita puede entenderse así como la concreción del espíritu que comunica o que hace vivir el trabajo espiritual realizado en los *Ejercicios Espirituales*. Es el cuidado del ser propio de cada uno de los jesuitas y que tiende a ayudar a los sujetos y al cuerpo que cada uno de ellos conforma, a poder vivir de manera coherente su carisma

<sup>28</sup> Pedro Arrupe, S.J.. “El modo nuestro de proceder”, Conferencia del 18 de enero de 1979 en: *La identidad del Jesuita en nuestros tiempos*. Santander, Sal Térrea, 1981, p. 51.

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 52.

particular. Así, en las *Constituciones* San Ignacio utiliza esta expresión para hablar de la disposición a “discurrir por unas partes y otras del mundo”; también para alertar sobre el ingreso de personas que sean difíciles, inútiles o incapaces de obedecer; o también para advertir sobre la necesidad de mantener la firmeza de los votos que se hacen (con el fin igualmente pragmático de poder estar siempre libres para la movilización). Arrupe también menciona que algunos rasgos no tan trascendentales son tomados en cuenta por el fundador de la Orden, tales como el modo en que se da los Ejercicios o el modo de comportarse así como las reacciones que se pueda tener en distintas ocasiones.

El cuidado de las formas institucionales, tanto religiosas o espirituales como operativas y funcionales, debe siempre responder al élan vital que surge en la experiencia espiritual que San Ignacio considera estar a la base de la Orden por él fundada.

En esta clara síntesis entre espíritu y acción, entre contenido y forma, no se trata meramente de una cuestión de coherencia, aunque ello aparezca como lo más evidente. Se trata también de un equilibrio en el cual es susceptible de darse una operación propiamente divina. Este equilibrio me hace pensar en aquel espacio que el Maestro Eckhart denominaba *grunt*, fondo del alma en que se daba el encuentro con Dios. Para él era indispensable que el individuo se “despojara” de ideas, imágenes, deseos que obstaculizaran dicho encuentro. En ese constante *desapego* se daba la condición de posibilidad de la unión con Dios. En San Ignacio, lo hemos visto, lo más cercano a esta noción es la de *Indiferencia* ante todos los bienes y contingencias de la existencia. Pero ¿dónde se vivía de modo concreto dicha indiferencia? En el espacio de la vida activa. Y ese espacio de vida activa se vive bajo una “regulación” que toma forma definida en

aquel *modo nuestro de proceder* que conceptualiza San Ignacio. ¿No es posible entonces pensar que el cuidado que tiene para el santo esta definición de un modo determinado de actuar, refleja una clara conciencia de que una fidelidad al *modo de proceder* es condición de posibilidad de la unión con Dios?

Si el *Ejercitatorio* de Cisneros o la *Imitatio Christi* son pautas de oración y consejos para que el creyente pueda ir por la “senda espiritual”, no es descabellado pensar que Ignacio, con sus regulaciones de distinta índole, siempre pensara que ellas serían medio (análogo a las oraciones y preceptivas de orden religioso) para el encuentro íntimo con la Divinidad. El respeto a la normatividad y al discernimiento mismo que el individuo ha realizado en el contexto espiritual de su oración, son entonces fundamentales para la coherencia de esta nueva forma de acercarse a lo divino. ¿Cómo procesar esto en medio de una actividad que se veía comprometida con la defensa de situaciones injustas, o la apertura de horizontes más allá de fronteras definidas por la política? El “modo de proceder” jesuita conlleva una fidelidad al espíritu original pero a la vez, a la audacia de ese mismo espíritu para el cual *un mundo no le es suficiente*. En esa “avidez espiritual” los jesuitas se vieron involucrados en situaciones complejas en las que su talante pragmático en pos de la eficacia pastoral deseada, se entrecruzó con las esferas de lo que hoy llamamos “político”. Al estereotipo de iluminismo del XVI se sumaría otro, el de la “politización” de la Compañía de Jesús.

### **1.3.3. Acción y Política en la *espiritualidad* jesuita.**

El siglo XVI es una época en la que la línea que dividía lo político de lo religioso no estaba aun del todo delimitada. Lo que hoy podríamos denominar *políticas religiosas* -

sobre todo aquellas decididas en el territorio español-, tenían una clara incidencia en el mundo propiamente *civil*. Desde que España tuvo la primacía en la exploración y ocupación del territorio americano, la teoría escolástica fue el soporte argumentativo de decisiones y directivas políticas. Por ende, al fundar una orden religiosa en el siglo XVI y en España no se podía evitar que algunas de sus *políticas internas* llegarían tarde o temprano a tener intersecciones con el espacio de la *política pública* del Estado español, - entonces en gestación y expansión.

La historia de los jesuitas está impregnada de este sabor y sinsabor de interconexión con el ámbito de lo político. Y como dije anteriormente, ello se debe en gran medida al carácter propio de lo que se plantea en su *misión*. Si la leemos desde la perspectiva de interpretación contemporánea, nos sonará ajena: *salvar las almas*; y sin embargo, se trata de parte del sentido común de aquella época. Como lo mencioné al inicio de este capítulo, todos creían en la posibilidad de una *condena eterna*. El temor a esta condena les llevaba a creer en la esperanza de una “salvación”. ¿Cómo este telón de fondo “ideológico” puede conectarse con la esfera política? De hecho toda la edad media estaba impregnada del vínculo entre religión y política, pudiendo entenderse la historia de la Iglesia católica como el proceso de gestación de una sociedad en la que las claves de la “salvación” estén no sólo claras para todos, sino impuestas, pase lo que pase. En el proceso, se generaron distorsiones y desviaciones debido a que la interconexión entre las esferas religiosa y política implicó a su vez la intersección de intereses de poder de los ámbitos secular y eclesial.

El término *político* comenzó a usarse en el siglo XV refiriéndose a materias propias de lo secular y de sus representantes. La resistencia comenzó a darse por parte de católicos reformistas por el peligro que suponía escindir lo político de la moral (supervisada hasta entonces por la Iglesia). La diferenciación entre Iglesia y Estado iría de la mano de este deslinde<sup>30</sup>. Pese a defender la incumbencia de temas religioso-morales en el ámbito político, los jesuitas advirtieron desde sus inicios el peligro que suponía entrometerse en demasía en los ámbitos del poder político. Las *Constituciones* de la Compañía de Jesús prohíben claramente esta intromisión, inspirada en la segunda carta a Timoteo (cap.2, vers. 4) y refrendada por las *Decretales* de Gregorio IX. A esto debe agregarse las constantes advertencias de los Generales de la Orden, como Acquaviva (1581-1615), en momentos en que aun el término *política* no era de uso corriente. El decreto de la V Congregación General de los jesuitas declaraba que nadie tenía que ver en temas seculares de los príncipes, “*que pertenecen a la razón de estado*”. A ello se seguirían instrucciones para confesores de Príncipes (1602)<sup>31</sup>. No obstante, debemos tener en cuenta que en ese tiempo de transición no todos tenían claro las sutiles diferencias entre lo religioso y lo político. En un mundo aun no totalmente secularizado, era natural que se les confundiera. El campo para nutrir estas confusiones no fue sólo la Europa de la contrarreforma, sino que la *nueva* realidad americana dio nuevos cauces para que el campo de la acción misionera de los jesuitas rozara las jurisdicciones de la política en sentido hoy estricto.

---

<sup>30</sup> Harro Höpfl, *op.cit.*, pp. 54ss.

<sup>31</sup> *Ibíd.*

Al llegar los españoles al territorio americano se habían planteado diversos debates que tendrían notorio protagonismo en la Metrópoli. Por un lado, la discusión sobre la jurisdicción, la potestad, lo que le está o no está permitido a un monarca, etc. en relación concreta con los *títulos* de propiedad sobre el territorio “conquistado”. De otro lado, el debate sobre la *naturaleza* de los indígenas americanos. Al comienzo de esta coyuntura histórica, la Corona recurrió al Papa como *auctoritas*, como quien tenía la primacía sobre cualquier ambigüedad de la *ratio*. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo, el recurso a la autoridad del Papa como legalmente responsable de una decisión jurisdiccional acarreó conflictos de la racionalidad de la ley misma. De hecho su decisión en el caso concreto de los llamados *justos títulos* no podía ampararse en la ley natural. Es en este vacío crítico que se instaura una larga discusión teórica en torno a la “legitimidad”, es decir, a la potestad legal de la corona española, sobre los territorios “nuevos” y sus habitantes<sup>32</sup>.

Ello explica por ejemplo cómo durante el período inmediatamente posterior al descubrimiento se suceden una serie de explicaciones argumentativas que dan cuenta de la legitimidad de la Corona en poseer y dominar las *Indias*, desde la epistemología teológica. Con antecedentes en la propia historia hispánica, los argumentos de los *justos títulos* tenían como precedente el estado de sitio en el que se encontraba España antes de la expulsión definitiva de los “infieles” de su territorio. Las argumentaciones teológicas, apuntaban a satanizar o anular al *otro* para asentar la justeza de la ocupación y dominio españoles. La Conquista como empresa salvífica se une a la idea de operación-castigo, debido a la “infidelidad” o las violaciones de lo que hoy llamamos derechos humanos, que cometerían los señores indígenas. La justificación política de la conquista generó en

---

<sup>32</sup> Anthony Pagden. *El imperialismo español y la imaginación política*. Barcelona, Planeta, 1991: p. 32ss.

el marco del pensamiento ibérico, un conjunto de argumentaciones que amparadas en el bagaje teológico, pretendían zanjar de manera dogmática -absoluta y definitiva por lo tanto- el estatuto ontológico de la naturaleza de los indios así como la moralidad del dominio sobre ellos.<sup>33</sup> Las discusiones se fueron sucediendo a lo largo de la primera mitad del siglo XVI. Los argumentos fueron extendiéndose desde el dogmatismo teológico hacia una discusión ética que llegó a su madurez con los planteamientos de Francisco de Vitoria en una serie de lecciones dadas en Valladolid partir del año 1538<sup>34</sup>.

La primera y segunda generación de jesuitas estuvieron obviamente influidos por Vitoria a través de la formación teológica recibida en la escuela de Salamanca, lugar en el que muchos hijos de San Ignacio harían sus estudios. La línea inaugurada por Vitoria fue seguida por Melchor Cano, Domingo y Pedro Soto, quienes a su vez la transmitieron a Maldonado, Toledo, Suárez. William Bangert, S.J.<sup>35</sup> les da a aquellos dominicos tanta importancia en la formación de los jesuitas del siglo XVI como las *Constituciones* mismas redactadas por el santo de Loyola.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Los indios serán comparados con animales por Andrea de Cesalpino, Paracelso, Cardano o hasta Giordano Bruno, quienes postulan la generación espontánea de los indígenas americanos –al no poderlos situar en la progenie de los primeros “padres”- llegando a equipararlos a reptiles e insectos: Anthony Pagden, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*. Madrid, 1982. El modelo es asimilado incluso por los jesuitas. José de Acosta argumenta –defendiendo los abismos culturales que encuentra entre el mundo indígena y el europeo- la animalidad de los indios: “El indio es irracional, es, en fin, animal”, dirá en el Lib I, VII de su *Procuranda de Indorum Salute*. p. 141.

<sup>34</sup> La opinión de los especialistas en este tema, coincide en mostrar a Vitoria como el padre de toda la renovación escolástica de la segunda mitad del XVI, proceso en el que debemos resaltar el rol de dominicos y jesuitas. Cfr. J.L. Abellán *Historia crítica del pensamiento español, la edad de oro (siglo XVI)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

<sup>35</sup> William V. Bangert, S.J. *Historia de la Compañía de Jesús*. Santander, Sal Terrae, 1981, pp. 151-152.

<sup>36</sup> Con José Luis Abellán pensamos que las nutrientes de renovación escolástica son por un lado los movimientos del pensamiento y por el otro, la dinamización de la realidad social a causa de América. Estas dos dinámicas fueron la ocasión de una revolución del pensamiento, muy a la manera que hemos descrito párrafos más arriba, en la que España fue “descentrada” de su movimiento interno, para ser “expulsada” por la fuerza de la realidad allende el mar, en búsqueda de explicaciones. Su camino pues fue otro que el de seguir la línea de continuidad a la que el las contradicciones del ejercicio lógico condujeron al hartazgo del discurso teológico y a la “modernidad” de Bacon y Descartes. Los españoles en cambio *rehicieron sus*

El *nuevo mundo* dinamizó así los estudios que se hacían en las universidades españolas, al punto que en lugar de descartarse la escolástica, ella fue reinventada mediante nuevas formas a través de los acontecimientos de época, siendo finalmente llevada por nuevos cauces. A esto debe sumarse el factor religioso: al no haber acontecimientos políticos que en lugar de cuestionar defendieran la *autorictas*, la *ratio* fue repensada para reforzarla junto a otros elementos de juicio que, en lugar de desestimarla, la hicieran nuevamente no sólo comprensible, sino legítima y hasta *racional*. La escolástica tardía o segunda escolástica o escolástica española fue una nueva forma de hacer que las argumentaciones filosófico-teológicas hiciesen más sólidos los vínculos con la resentida *autorictas*, de la Iglesia histórica y del papado. Se comprende que el vínculo entre política y religión, mientras que en el resto de Europa anunciaba una ineludible separación, en España se vio reforzado.

No quiero reducir el universo intelectual de los jesuitas a la mera conexión entre discurso teológico y lo que hoy llamamos político, aun y cuando hasta ahora haya colocado el acento en esta estratégica combinación. Pero es bien cierto también que el mundo académico del que parte Ignacio de Loyola fue un mundo en el que la teoría teológica marcaba la pauta del modo en que se conocía, se podía y se debía conocer la realidad. Las esferas epistemológica, analítica-especulativa y preceptiva tenían una fuente común en el discurso teológico y éste, a su vez, en el que hoy llamaríamos propiamente hablando, *espiritual*. No en vano, los temas metafísicos podían vincularse con los morales, tal y

---

*paradigmas* de comprensión desde la misma tradición. Cfr. José Luis Abellán, *op.cit.*: pp. 527 y ss. Me refiero en primer lugar, al humanismo de influencia erasmiana y reformulado por Cisneros y sus reformas universitarias en Alcalá –amén de Salamanca– y, en segundo lugar, al “descubrimiento de América” y la reflexión inherente en la llamada *polémica de los Justos títulos* y al debate sobre la naturaleza de los “indios”.

como sucedía en Santo Tomás. El modelo escolástico fue tomado por los jesuitas del santo dominico, y su vinculación con la escuela salmantina hizo que aquellos que allí estudiaron o enseñaron, se impregnaran de una lectura personal del fundador de la Orden de los predicadores. El *carisma* jesuita fue así nutriéndose a lo largo del siglo XVI de estas variables del pensamiento de la época<sup>37</sup>.

Captar en toda su amplitud el carisma, sólo puede lograrse mediante una meticulosa observación de acciones y operaciones del “cuerpo” institucional y de las “misiones” concretas, así como de aquello que hemos presentado como *modo de proceder*. El impacto logrado en el campo académico e intelectual no hace sino dar cuenta de ese impulso que significó para la Orden los inicios históricos de su “misión”: evangelizar el mundo y hacer frente al peligro reformista. Cuando todo esto se hace dinámica institucional y cruza fronteras de lo religioso para entrar en lo político, entendemos que la intención de reforzar la autoridad papal o de encauzar la educación de las élites o la intervención en esferas de políticas de Estado, responden al mismo espíritu pragmático en el que se funda dicho carisma.

Lo que sucedió en territorio americano generaría un efecto novedoso en la auto-percepción de los jesuitas a nivel mundial. La misma idea de *misión* y los modos en que ésta fue planteada en un inicio, debieron si no replantearse, sí renovarse y ampliarse al calor de debates surgidos desde la misma *praxis americana*. Bajo nuestros lentes

---

<sup>37</sup> Temas de jurisprudencia, metafísica y gnoseología así como moral fueron los ejes fundamentales de la formación y de la producción académica de la época y en particular, para gloria de los hijos de Ignacio. Una ligera revisión a la última versión de la *Ratio Studiorum* nos lleva por el camino de la estructura intelectual de los jesuitas.

modernos, los jesuitas del siglo XVI tuvieron una marcada participación política -al igual que el resto de órdenes religiosas y el clero secular. Este *modo de proceder* en concreto responde a una vinculación del Estado español con la Iglesia, como protector y auspiciador de empresas evangelizadoras. Los documentos atestiguan un incesante intercambio epistolar entre el “muy cristiano rey” español así como otras autoridades peninsulares y los Superiores jesuitas, administrando ambos dos, el escenario de ocupación de los imaginarios religiosos y espirituales del *nuevo mundo*.

Por su parte, el accionar jesuita en territorio americano sorprendió en más de una ocasión a la organización central de los jesuitas -la llamada *curia*- asentada desde tiempos de Ignacio, en Roma. El *nuevo mundo* no hizo otra cosa que colocar sobre el tapete la centralidad de la evangelización y cómo ésta debía ser pensada para pobladores de otra realidad cultural; la marginación de la que habían sido objeto desde los inicios del proceso de ocupación de los territorios, la falta de una organización estructurada en la institución eclesial local; los excesos cometidos por los colonos, etc., todo ello dio forma a un modo de *acción* que terminaría reforzando en los jesuitas el vínculo que ya existía en su formación como tales, entre la vivencia espiritual y la *praxis*. La centralidad de los indígenas en los planes de evangelización así como el desarrollo de nuevas técnicas que bien pueden denominarse *políticas culturales* con una intención misional, hacen vivir al jesuita “perulero” una particular espiritualidad que sin duda, colaborará en la gestación de formas de espiritualidad criolla y mestiza que tendrán una historia ulterior -y aun por explorar- en el proceso de la colonización en el Perú.

## Capítulo 2

### El proceso de adecuación del carisma jesuita en el Perú

Cuando el tercer Superior General de los jesuitas, Francisco de Borja, decide emprender la labor de enviar jesuitas al Perú, posiblemente en su imaginario como en el del resto de sus *compañeros*, existía la proyección sobre esta empresa, como si se tratase de una *evangelización* similar a la que había inaugurado la era cristiana. El proyecto ignaciano, pasaba así a ser una realidad cada vez más universal y concreta, efectuando aquello que se buscaba despertar en el *Principio y Fundamento* de los EE: una acción en pos de la salvación de las ánimas (la propia y las ajenas). Con esa certeza, el barco que conducía a los primeros jesuitas enviados al territorio peruano desplegó sus velas hacia las “Indias” el 2 de noviembre de 1567.

Algunos años antes, aun estando San Ignacio con vida, se había aprobado que dos *operarios* –el término lo acuña San Ignacio en sus *Constituciones*- fuesen enviados, desde Sevilla al Perú. Para esos momentos, el cupo de religiosos estaba completo al momento de la partida del Virrey Marqués de Cañete, por lo que los Padres Gaspar de Acevedo y Marco Antonio Fontova debieron quedarse en el puerto y sin poder partir.

Tiempo después se presentó una nueva ocasión con la partida del Conde de Nieva. Esta expedición también se frustró<sup>38</sup>.

Posteriormente, y esta vez bajo el generalato de Francisco de Borja y ante el insistente pedido del Rey Felipe II, se decidió enviar dos sujetos de cada una de las Provincias de España: Jerónimo Ruiz del Portillo, Luis López, Antonio Alvarez, Diego de Bracamonte y Miguel de Fuentes y los hermanos García, Pedro Lobet y Luis de Medina. Embarcándose el 2 de noviembre, llegaron a Panamá en Enero de 1568, y al Callao el 28 de marzo de 1568.<sup>39</sup>

Desde entonces y hasta finales del siglo XVI los jesuitas llegarían a fundar trece lugares de trabajo, entre colegios, residencias y *doctrinas*. En 1569 -es decir un año luego de su llegada al Perú-, su número se incrementó a 30; en 1584, aumentó a 132; diez años después el número era de 232 y al iniciar el siglo XVII el total de jesuitas sumaba 279. Si bien es cierto que un buen número provenía de Europa (España o Italia) lo cierto es que las vocaciones surgidas en territorio peruano se hicieron presente desde su arribo mismo a nuestras costas.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Desde un inicio el Superior General destina al Perú personal calificado; así, en esta expedición frustrada había señalado para partir al Dr. Rodríguez, rector del colegio de Valladolid, y al P. Ruiz del Portillo, Rector de la Casa de Probación de Simancas. Éste último terminaría por cumplir la empresa al año siguiente, siendo además el primer Superior *Provincial* del Perú.

<sup>39</sup> “Eran en todo seis, pues el P. Alvarez quedó enfermo en Panamá y el H. Medina para asistirle, viniendo a reemplazar a éste un carpintero portugués llamado Alonso Pérez, que pidió ser admitido en la Compañía y sirvió en ella loablemente por mucho tiempo”, dice Vargas Ugarte rememorando este primer grupo de jesuitas *indianos*. Rubén Vargas Ugarte. *Los jesuitas del Perú, 1568-1767*. Lima, 1941.

<sup>40</sup> R. Vargas Ugarte, *op.cit.* pp.16-17.

### 2.1. “*Estas no son Indias, sino Sevilla o Toledo*”: de la identidad a la diferencia.

Es probable que la misma impresión que desde su aparición despertaron los jesuitas en Europa se reprodujese en el territorio peruano entre la población española o criolla. El recuerdo de este impacto había quedado profundamente enraizado en la tradición oral. Anello Oliva, jesuita de origen italiano, dedica una de las partes de su *Historia del Reino y Provincias del Perú* a relatar la presencia jesuita en el Perú basándose en las historias que él había escuchado de los Padres con los que vivió en sus años de estudiante y de joven sacerdote. Recuerda al primer Provincial, el P. Jerónimo Ruiz de Portillo, como alguien que junto a los primeros jesuitas, habría realizado una labor que a sus ojos era impresionante. Conversiones y cambios en la conducta de muchos criollos o españoles afincados en Lima, van de la mano con prédicas y sermones que conmueven poderosamente a una variopinta audiencia. Algo implícito en estos relatos es sin embargo, lo más notorio: la memoria conserva la imagen de una Lima hundida en el vicio, el desorden y la corrupción de las costumbres. La labor de los jesuitas, habría entonces desmontado “la viçiosa selva de peccados y abrir en ella para el Señor el camino...” mediante dos estrategias: la prédica y la insistente recomendación de la oración.

"los Padres salían como buenos mercaderes a las calles y plaças a buscar algún ocasión con que travajan plática con la gente, para venir a pocos lançes a través destes, y aún a veçes yvan a sus propias casas a buscarlos con lo qual les ganavan las voluntades, y venían a tener façil entrada y mano con ellos".<sup>41</sup>

La llegada de los jesuitas al Perú supone un intercambio de miradas que conduce a una paulatino “giro” de los mecanismos de pre-comprensión de cada una de las partes implicadas. Por el lado de los misioneros, irrumpe una realidad escindida: habiendo

---

<sup>41</sup> Anello Oliva, S.J. *Historia del Reino y Provincias del Perú*. Lima, PUC, 1998 [1631], pp. 217-219.

llegado al territorio peruano a ganar las “nuevas almas” de los indígenas, se encuentran con que también había cristianos (diríamos “viejos cristianos”) que requerían dirección espiritual. Por su parte, la mirada de los españoles y sus descendientes afincados en el Perú, se fija en una *orden* religiosa que les llama la atención por su dedicada entrega a la labor apostólica; su sorpresa no es gratuita, ya que hasta esas fechas, los testimonios de españoles y criollos en la segunda mitad del siglo XVI muestran una percepción poco auspiciosa sobre el clero. Rápidamente los jesuitas hicieron suyo este prejuicio. El Padre Luis López, en carta enviada poco más de un año después de la ocupación en su nueva misión, le escribía al General Borja que los clérigos sólo venían a enriquecerse y que la conversión de la población aborigen no era para nada de su interés; “grangerías, malos tratamientos, robos y adulterios, son los modos de convertirlos, y con açote en la mano, como a malhechores.”<sup>42</sup> Pero las miradas no sólo se intercambiaron entre españoles, criollos y misioneros. La realidad se encontraba escindida en la percepción de los misioneros, pues el “otro” espacio era ocupado por los naturales de la tierra; y era a éstos que en principio, habían sido enviados a *evangelizar*. Pero no lo hicieron de manera inmediata: el contacto en los primeros años fue paulatino y fue cobrando forma en la medida en que los jesuitas iban adaptando su modo de proceder<sup>43</sup>, tratando de ser fieles a

---

<sup>42</sup> Carta del P. Luis López al P. Fco. de Borja, 29 de diciembre de 1569, MP I, p. 328. No son pocos los testimonios de la historia de este período que nos ayudan a confirmar la inoperatividad del clero en muchos lugares del territorio colonial y la consecuente antipatía que se habían ganado para esos momentos. Los dominicos no habían hecho una buena administración en las doctrinas de la región de Chucuito, motivo por el cual, se solicitaría luego a los jesuitas que se encargaran de algunas de ellas, cosa que al final terminarán de hacer en las famosas reducciones de Juli. En la Visita de Garcí Diez de San Miguel puede notarse las constantes quejas de las autoridades indígenas de la región contra los curas doctrineros; de igual manera puede citarse el estereotipo negativo generado por la mayor parte del clero en la crónica de Guamán Poma de Ayala.

<sup>43</sup> San Ignacio da vida a la expresión “modo de proceder” por primera vez cuando, al escribir a su sobrino Beltrán sobre la aprobación oral de la Fórmula del Instituto (*v. supra*) en 1539, le menciona que el Papa Paulo III “ha aprobado todo *nuestro modo de proceder*”<sup>43</sup>. Posteriormente la frase será usada por los demás compañeros en distintas ocasiones. Ambas expresiones, dice Arrupe, equivalen a *Instituto*, hasta prevalecer

sus principios pero a la vez, adecuándolo o mejor dicho, leyéndolo bajo el enfoque de una nueva realidad que se presentaba ante ellos de manera tan diversa como inédita.

En la teología pastoral se viene hablando desde años más o menos recientes del fenómeno que implica la adaptación del Evangelio cristiano a las diversas realidades culturales. La supuesta “universalidad” de dicha “revelación” se encuentra con la dificultad de patrones de orden cultural que es difícil muchas veces de hacer compatible con los preceptos evangélicos. Ese proceso de adecuación de una verdad entendida como universal a las diversas realidades culturales de la humanidad se entiende como *inculturación*. Esto es precisamente lo que podremos observar a lo largo de los testimonios de los jesuitas. Veremos a continuación que en el caso de los jesuitas llegados en el siglo XVI al Perú, no sólo fue una dificultad el encuentro con los “naturales” de las culturas de los andes o de otras regiones de la recientemente “descubierta” América. También hubo ajustes que hacer en la percepción de la realidad humana y espiritual en aquellas ciudades que los jesuitas encontraron al llegar y que los asombraron al punto de llegar a decir que “no son Indias sino Sevilla o Toledo”<sup>44</sup>. En ellas se produjo el encuentro con una realidad *colonizada* y que como tal, no suponía sin embargo un calco idéntico de la realidad metropolitana.

Desde un principio, los jesuitas debieron reflexionar sobre cuáles debían ser las formas concretas en que la “acción” apostólica debía emplazarse. Ilusionados por salvar nuevas y numerosas almas para el celeste reino eterno, se encontraron de pronto en esas “Sevillas y

---

en el texto de las *Constituciones* de la Orden e incluyendo “elementos pertenecientes no sólo a la identidad, sino a las *actitudes que de ella se derivan*” (el subrayado es mío). Pedro Arrupe, S.J., *op.cit.*, p. 52.

<sup>44</sup> Carta del P. Diego de Bracamonte al p. Fco. de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, MP I, p. 320.

Toledos” con pobladores *semejantes* a ellos, pero que irían descubriendo, no eran *exactamente* similares; no obstante, percibieron al mismo tiempo que necesitaban ayuda espiritual. Algunos entablaron desde un principio buenas relaciones con las autoridades locales; por eso mismo quizá, tendieron a dejarse llevar por las impresiones que tenían dichas autoridades sobre el joven virreinato. Llegarían a pensar, como el Oidor Gregorio Gonzalez de Cuenca, que la gente era “suelta y belicosa y amiga de la libertad”, amantes del desorden y los vicios, acostumbrados a la laxitud y la molicie, como hijos de conquistadores que como se suele decir de los hijos de clases acomodadas hasta el día de hoy, “lo tuvieron todo fácil”<sup>45</sup>. Gente como este Oidor buscaba, al parecer, que los españoles americanos intentasen enderezar su vida y costumbres y de ser posible, incentivar su dedicación a la conversión de los indios. La labor de los jesuitas por eso sorprendió a más de uno, cuando muchos de aquellos criollos que llevaban una vida “desordenada” según los parámetros de la observancia religiosa, de pronto terminaban dirigiéndose a los hospitales para ayudar a los indios enfermos<sup>46</sup>.

Ya ubicados en la ciudad de Lima y favorecidos por las autoridades y la población, los jesuitas comenzaron a esclarecer el panorama de ese “nuevo mundo” cuya primera impresión fue la de no ser tan diferente de aquel del cual ellos procedían. Dos frentes aparecían ante ellos como poblaciones a las que debía dirigirse su misión. Los hispano-criollos, en las ciudades por un lado y por el otro, los pobladores aborígenes que aunque tuviesen contacto con las ciudades -incluso habitando al interior de ellas- vivían fundamentalmente en espacios rurales. Podemos imaginar que los primeros jesuitas

---

<sup>45</sup> Carta del Dr. González Cuenca al P. Fco. de Borja, 1 de abril de 1569, MP I, p. 295.

<sup>46</sup> Carta *Annua*, del P. Diego de Bracamonte a los Padres de la Provincia peruana, Lima, 21 de enero de 1569, MP I: p. 273

llegados a Lima estuviesen ávidos de dirigirse a estos últimos debido a que era justamente éste el objetivo de su venida a estas tierras. No obstante, la exclamación del Padre Diego de Bracamonte acerca de las ciudades peruanas como nuevas Sevilla o Toledo, corrobora no sólo la sorpresa que debieron sentir, sino la dificultad que se avecinaba ante ellos respecto de qué era entonces, lo que debían hacer.

De hecho, no se quedaron con los brazos cruzados, sino que aplicaron exactamente el mismo plan de acción que ya se hacía en Europa en las llamadas *misiones rurales*, de carácter temporal o esporádico y que partían de “centros” residenciales donde los jesuitas laboraban, como colegios o residencias. Estas “misiones” consistían en esparcirse de dos en dos para repartirse tareas que iban desde la prédica, la catequesis a niños, así como asistir a los curas locales en sus tareas sacramentales, concretamente, en la confesión, de la cual hicieron los jesuitas casi una especialización de su carisma. Los jesuitas se auto-percibían bajo este esquema, como colaboradores de las iglesias locales, como apoyo y soporte en la tarea que ya efectuaban los sacerdotes de parroquias (“curas”), éstos últimos, sin mayor preparación como la que ellos sí había recibido por sus largos años de estudio. En medio de la atmósfera contrarreformista, la colaboración de los jesuitas era ampliamente bienvenida<sup>47</sup>.

Este fue el modelo que los jesuitas aplicaron en algunas zonas del Perú. Pero en medio de la aplicación de dicho modelo comenzarían a aparecer, como puntas de iceberg, algunas

---

<sup>47</sup> El Padre Hernando de Aguilera, refiere cómo en la región a la que se atendía pastoralmente en Santiago de Chile, la ayuda de los jesuitas a los curas locales no sólo les edifica y consuela “porque les aligeramos la carga” sino porque –agrega- “se la llevamos toda”. Carta Annuaria del P. Pablo J. de Arriaga, Lima, 24 de agosto de 1597, MP VI: p. 325.

situaciones que no eran del todo claras debido a que simplemente, no existían precedentes en la experiencia europea. Al menos no de la manera en que comenzaban a darse en el Perú; su observación del territorio les fue haciendo cada vez más conscientes de esa *otredad*: por un lado a medida que iban avanzando en su exploración del territorio andino se encontraron con que la población aborigen era más numerosa; de otro lado, la población de origen africano y que servía como esclava en la ciudad, les chocaba por el servilismo al que ellos no estaban acostumbrados; a esto debe agregarse que fueron percibiendo que las “Sevillas y Toledos” de las Indias no eran tan semejantes a sus modelos originales; casi desde el inicio comenzarán a rechazar las costumbres “desordenadas” de los descendientes de los conquistadores.

## **2.2. Los primeros rasgos de la diferencia: la relajada “naturaleza” de la tierra.**

Por más que algunos testimonios, como el de Oliva, recuerden cómo muchos criollos se habían convertido impactados por las prédicas del Padre Ruiz de Portillo, lo cierto es que también abundan testimonios opuestos. Con el transcurrir de algunos años la animadversión aumentó al punto que la desconfianza hacia criollos y mestizos colocó obstáculos a la admisión de criollos y mestizos en la Orden<sup>48</sup>. El Padre Luis López, agudo crítico –y quien luego por eso mismo se ganaría problemas tanto dentro de la institución jesuita como ante el Estado español-, decía que los españoles que llegaban al Perú eran ociosos y noveleros, así como abusivos e injustos con los nativos<sup>49</sup>. La imagen

<sup>48</sup> Bernard Lavallé ha hecho un seguimiento de este tema para el siglo XVI: “La admisión de americanos en la Compañía de Jesús : el caso de la provincia peruana en el siglo XVI” en: *Histórica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. 9, no. 2, 1985.

<sup>49</sup> Carta del P. Luis López al P. Fco. de Borja, 29 de diciembre de 1569, MP I, p. 326. Luis López llegó en la primera expedición y tuvo un desempeño interesante; fundó el colegio del Cuzco y en adelante tendría una participación crítica en la Provincia, enunciando fuertes juicios al poder virreinal. Terminaría sus días expulsado en Trigueros, luego de haber sido juzgado en la Inquisición. Algunos lo han ligado con una

de una tierra “relajada” y proclive por lo tanto a los vicios se difundió hasta llegar a oídos del Padre General. En consecuencia, fueron apareciendo opiniones oficiales en las que se manifestaba una clara resistencia de las autoridades jesuitas a aceptar vocaciones locales o nativas. Por ejemplo, en 1583, el General Aquaviva diría que siendo la tierra tan libre y relajada, producía sujetos de carácter similar y que por eso, había que tener mucho cuidado en recibir vocaciones del lugar<sup>50</sup>. Los mismos responsables de la Provincia jesuita en el Perú, cierto tiempo después ratificarían esta opinión, cuando en una carta enviada al Padre General Aquaviva, y al evaluar las razones por las cuales pedían que se separase el noviciado del escolasticado, le decían que uno de los motivos era por ser los nacidos en tierras peruanas “poco profundos, no ahondadores de cosas ni amigos de cavar en espíritu” así como amantes de “curiosidades y novedades y cosas exteriores, someros y superficiales”. Si se quería tener una vida espiritual profunda y lograr avanzar en el estado religioso, obviamente no existían las condiciones *naturales* para ello.<sup>51</sup>

No sólo se trataba de un talante propio de la cultura gestada en el Perú de los primeros años de la Colonia, sino que algunos jesuitas perciben que esta forma de ser terminaba por influir en los mismos jesuitas y su propia organización. Según Fernando de Egaña, S.J., uno de los temas fundamentales que se trató en la Congregación Provincial del año

---

supuesta elaboración de la *Nueva Corónica...* de Guamán Poma; tesis hasta el momento, desestimada por los estudiosos más serios. No obstante, no deja de ser interesante encontrar similitudes ideológicas entre el P. López y las posiciones políticas que están detrás del manuscrito de Guamán Poma. Un estudio aunque insuficiente e inexacto es el de Paulina Numhause Bar-Magen, “El Silencio protagonista. Luis López y sus discípulos; antecedentes y misterios de una Crónica jesuita: Nueva Corónica y Buen Gobierno” *En: El Silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el virreinato del Perú. 1567-1667*. Quito, ABYA-YALA, 2004, pp. 95-113.

<sup>50</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Baltasar Piñas, Roma 21 de noviembre de 1583, MP III: 285-286.

<sup>51</sup> Carta de la Provincia del Perú al P. Gral. C. Aquaviva, agosto de 1588, MP IV: 403. Unos años después, el mismo General mantiene su opinión, al decir que no conviene que se reciban criollos en la Compañía porque “es recibo que de ordinario no sale bien, por ser los naturales no tan sólidos ni serios, como es necesario para que las virtudes hechen en ellos raíces hondas.” Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Gonzalo de Avila, abril de 1591, MP IV: 761.

1594 fue el debilitamiento del “espíritu religioso”. Si bien no se indica que ello tenga inmediata relación con la relajación “propia” de la tierra, lo cierto es que se solicita que se envíe personal mejor formado de la Metrópoli, siendo que ya para entonces una abrumadora mayoría de los jesuitas provenían de Europa -mayoritariamente de España. En realidad la proporción de jesuitas nacidos en territorio americano siempre fue inferior al 20% del total de jesuitas en la provincia peruana en el siglo XVI. En 1572 sólo 8 jesuitas son nacidos en el Perú, de un total de 43, constituyendo el 18.6%. En 1595, el número aumenta a 34 de un total de 242, habiendo descendido la proporción, a un 14%.<sup>52</sup>

Al ya extendido estereotipo de una tierra relajada se suma el de que los jesuitas venidos de España pueden fácilmente caer “contagiados” de esta complacencia y molicie. El Padre Juan de Atienza, , aunque recién llegado de la metrópoli, hace suyo de inmediato este estereotipo. Considera necesario que de Europa manden a sujetos “de veras religiosos y seguidores de nuestro Instituto”, ya que cuando no se hace así -escribe al General Aquaviva- “la libertad y regalo de los venidos de allá se les pega mucho” al punto de que cualquier observación regular no se asume como implícita a la observancia religiosa, sino al carácter o modo de aquellos que las formulan.<sup>53</sup> De modo reiterativo, las autoridades jesuitas en el Perú, solicitarán el envío de “hombres más de virtud que de letras, más de humildad y mortificación que de ciencia y púlpito...”<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Considérese que en ese entonces el Virreinato del Perú era prácticamente todo el territorio sudamericano, exceptuando las tierras del Portugal (Brasil), por lo que los 34 individuos indicados en el catálogo de 1595, de donde extraemos las cifras mencionadas, provienen de Panamá, Chile, Quito y La Paz, además de Lima, Chachapoyas o Cuzco. De otro lado, es probable que la suma sea imprecisa, debido a errores sea de transcripción o de desconocimiento por parte de quien redactó dicho catálogo. Así, en el documento se consigna al Padre Martín Pizarro como oriundo de Nápoles, siendo así que era nacido en Lima. Catálogo de jesuitas de 1595, en MP V: pp. 752-783. También: Catálogo de jesuitas de 1572, en: MP I: 510-515.

<sup>53</sup> Carta del P. Juan de Atienza al P. C. Aquaviva, Lima 9 de abril de 1585, MP III: 583.

<sup>54</sup> Actas de la Quinta Congregación Provincial del Perú, en: MP V: p. 603. La recomendación concreta es que de nada vale que se envíen sujetos académicamente bien dotados, pero carentes de humildad; el espíritu peruano –se sobreentiende- proclive a actitudes irregulares, hace más fácil que este tipo de conductas

Sellada la imagen del Perú como una tierra de virtual inclinación a la vida regalada y a la relajación de las costumbres, el trabajo espiritual de los jesuitas se limitará en las ciudades a cumplir con “poner orden” allí donde ellos veían que no existía. La labor pastoral en las ciudades consistirá en diversos tipos de ministerios, que examinaremos en nuestro próximo capítulo; en todos ellos un común denominador es la formación humana y de aquello que hoy llamaríamos, en “valores”. La formación de cofradías, procesiones, sermones, catequesis de niños y “gente ruda” seguirán los patrones de las metrópolis europeas. Y aunque el terreno no deja de ser interesante para ir explorando el modo en que los jesuitas pudieron influir en formas específicas de devociones que pueden dar pie a una “espiritualidad criolla”, lo cierto es que sólo entenderemos ésta última en la medida en que podamos ver el espíritu mismo del carisma jesuita adaptándose a una nueva realidad como la peruana aborígen. ¿Cómo es que el imaginario cristiano de los jesuitas llegados al Perú iba cobrando nuevas formas? Para responder a esta pregunta es indispensable ir al terreno del mundo nativo en el que se dio lugar a una espiritualidad propia de una “mística de servicio”<sup>55</sup>. Pero para llegar a ello debemos remontarnos un poco al imaginario sobre el cual se asienta esta “acción” evangelizadora.

### **2.3. Buscando analogías: la misión a las Indias como retorno a los orígenes.**

Hacia 1620, un joven jesuita, Jerónimo Pallas, escribe un detallado relato de su viaje a la misión del Perú. Recorre los distintos espacios que debía en aquel entonces hacer todo

---

pervada la vida religiosa. Tanta insistencia de enviar sujetos “bien formados espiritualmente” se puede deber en resumidas cuentas a dos causas. La primera es que no se quiere dejar desprovista la Metrópoli de sus mejores sujetos; la segunda que se desconfía de aquellos que son naturales del Perú, por los motivos señalados. Ambas causas pueden a la vez, además, coincidir.

<sup>55</sup> La noción de una “mística de servicio” ha sido acuñada por Claude Flipo en la presentación del número *hors de série* de la Revista *Christus*, Mai 2004, n.202.

aquel que iba destinado a tierras americanas. La crónica de Pallas<sup>56</sup> refleja un imaginario a inicios del siglo XVII en el que parece claro ya para todos que la “misión” a las Indias era una forma espiritual quizá más cerca del ideal cristiano original que aquella que se reproducía en los conventos y en la vida contemplativa. Sin ser tan explícito en esta calificación, Pallas concluye su relato hablando de las bondades de la vida misionera en tierras lejanas para avalar una búsqueda espiritual cada vez más legitimada en la “acción”. Ciertamente la crónica de Pallas está escrita en los momentos mismos en que casi ha concluido su recorrido hacia el Perú. Impregnada por lo tanto, de la imagen del “ideal misionero”, presupone que *toda* la vida religiosa en el Perú sería la de aquellos misioneros que le precedían y a quienes dedica el final de su historia. Esta idealización está elaborada bajo el modelo de la *devotio moderna*, en la que la identificación con Jesucristo pasa por reproducir en uno mismo, de modo devocional y hasta ritual, el sufrimiento que Jesús había vivido en su pasión con la finalidad de poder alcanzar la “perfección”.<sup>57</sup> Este tipo de espiritualidad se vivió en las celdas primero, después en la práctica secular y luego, fue tomando forma en otro tipo de actividades apostólicas, de las cuales, la *misión* aparecía –de modo ideal, repito- como el modelo por excelencia a seguir. Pallas representa esta corriente de jóvenes religiosos jesuitas entusiasmados por este ideal que también el mismo Ignacio había plasmado en los EE, en donde en una

<sup>56</sup> Recientemente publicada por Consejo Superior de Investigaciones científicas de Madrid: Jerónimo Pallas. *Mission a las Indias*. De Roma a Lima: La "Misión a las Indias", 1619 (Razón y visión de una peregrinación sin retorno); 2006 [1621].

<sup>57</sup> Desde el siglo XIII y XIV la importancia del aspecto físico en la espiritualidad centrada en Cristo desembocaría en un interés cada vez mayor en su “imitación”. Ya a fines del siglo XII, la *imitatio* fue saliendo de su inicial significado de meditación afectiva sobre la vida de Jesús. Bernard de Clairvaux afirmaba que nos identificamos con Cristo llevando la compasión que sentimos por su humanidad sufriente hacia la del prójimo. Aparte de los estigmas de San Francisco o de la beguina Marie de Oignies, casos más extremos comienzan a extenderse como el de Elizabeth de Spalbeck, quien repetía en ella misma toda la pasión de Cristo; poco a poco las prácticas que inducían al sufrimiento se hicieron más y más populares. Ignacio de Loyola además había sido poderosamente in fluido en esta corriente mediante la lectura de Tomás de Kempis: Caroline Walker Bynum. *Holy Feast and Holy Fast*. California, University of California Press, 1987., p. 255-256.

buena parte de las pautas a realizar en la oración se invita al *ejercitante* a una intensa identificación con Cristo sufriente.

Este “retorno” a la raíz misma del espíritu cristiano en la persona concreta de Cristo, llevó a que la espiritualidad de fines de la edad media, simbolizara las primeras comunidades de carácter apostólico como un paradigma más de “perfección” cristiana. En ese contexto, la “aparición” de un “nuevo mundo” significó colocar en perspectiva el proceso de colonización de América como un proceso similar al de la primera evangelización. Esa es la lectura que hace José de Acosta por ejemplo, del proceso que a él le toca vivir en el Perú. Sus modelos son las empresas misioneras vividas en Europa durante los distintos procesos de “misión” ocurridos a lo largo de la edad media. Cuando las historias que ha oído le recuerdan los ejemplos leídos en autores como Beda o San Gregorio Magno y cuándo son situaciones simplemente semejantes y paralelas, es algo que quedará siempre como interrogante.<sup>58</sup>

No se trata sólo de una “fusión de horizontes” la hermenéutica de Acosta o la de sus compañeros; es probable que esta misma identificación ayudase a precisar aun más el carácter apostólico propio del carisma jesuita. John O’Malley considera que la línea en la cual debe trazarse la “genealogía” de la orden jesuita, debe remontarse a San Pablo y no a

---

<sup>58</sup> Así por ejemplo la historia de un hombre que, aparentemente fallecido, vuelve a la vida (o reacciona) a los tres días después que su mujer aguardara un tiempo para que alguien le ayudara a enterrarlo. Al hacerse consciente de nuevo, habla de espacios hasta entonces desconocidos por él y que identifica como aquellos que los sacerdotes le habrían contado acerca de la “vida futura”. Acosta refiere entonces el ejemplo de Agustín y de una historia similar de un tal Curma, o del relato de Beda sobre Steelsio (cfr. Beda, *Historia Eclesiástica*, cit.por Acosta, José de *De Procuranda...Lib 1984 (1577)V*, 12 Lib I, VI, pp.135-136.

los monjes<sup>59</sup>. En este imaginario que fusiona la evangelización del territorio americano y la de los primeros tiempos, apoya la autopercepción de los jesuitas, quienes se consideran seguidores de los apóstoles, por su carácter divulgador y "misionero"<sup>60</sup>. Charles-André Bernard recuerda por eso al del Padre Lallemant (1610-1649):

"Hemos sucedido al ministerio de los Apóstoles, no en aquello que es de dignidad y autoridad, que ante Dios es lo menos considerable, sino en aquello que es verdaderamente grande, es decir, el trabajo por la salvación de las almas y por la propagación del Reino de Dios. Nuestra entrega es aquella de los Apóstoles. *Nos autem orationi et ministerio verbi instantes erimus*. Nos daremos enteramente a la oración y al ministerio de la palabra. Las funciones de los Apóstoles nos son dadas; la gloria de Dios está entre nuestras manos: que hay de más importante?"<sup>61</sup>

El patrón apostólico definiría con el transcurrir del tiempo, lo propiamente jesuita y ayudaría a afinar esa *disponibilidad y dinamicidad* a la que hemos hecho referencia en el capítulo anterior. Acosta recuerda esa trashumancia de los primeros apóstoles, yendo de pueblo en pueblo que aun siendo "paganos", se consideraban igualmente "civilizados"; concluye que no siendo éste el caso en las Indias, sería una temeridad y estupidez pretender hacerlo exactamente de la misma manera como lo hacían los apóstoles como si las Indias fuesen una realidad similar. La probable identidad se perfila analizando a su vez su diferencia específica, siendo la conclusión que si bien es importante que los misioneros sigan el *plan de los Apóstoles* y que "vayan los predicadores a los gentiles, confiados en la gracia de Dios, y prediquen el Evangelio sin ir acompañados de ningún aparato militar" de otro lado, –diferencia específica- allí donde no ha sido predicado el

<sup>59</sup> John O'Malley, S.J. "One Priesthood: Two traditions". En: Paul Hennessy (ed). *A Concert of Charisms. Ordained Ministry in Religious Life*. New Jersey, Paulist Press, 1997: pp.9-24.

<sup>60</sup> El modelo con el que se llegan a identificar en la memoria histórica es el mismo Cristo: "como lo hacía el Hijo de Dios q. Al punto q. Llegaua a qualq.r lugar, luego predicaua su sagrada doctrina...": Francisco Mateos (ed.). *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica Anónima...*Madrid. Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1954, T. I: p. 134. (En adelante: *Crónica Anónima*). Más adelante recuerda el trabajo de los misioneros Barzana y Añasco análogo al de Pablo y Timoteo: *Ibid*: p. 229.

<sup>61</sup> Charles-André Bernard, *op.cit.*: p. 330

Evangelio, se les permita ir “con tropas y protección de soldados para defender sus vidas”.<sup>62</sup> Estas Sevillas y Toledos estaban a fin de cuentas en las *Indias*, no en la Europa “civilizada”.

Pero hay algo más detrás de esta “fusión de horizontes” históricos. En la afirmación de esta identificación analógica, se legitima una vez más una idea de “misión” que, siendo comparable a la de los primeros tiempos cristianos, se valida de manera ejemplar para asentar el derecho de una identidad religiosa (carisma) claramente diferenciada de otras. Defender la raíz apostólica de su *modo de proceder* es para estos primeros jesuitas peruanos, defender su derecho a evangelizar de una manera particular y no en aquella forma que las autoridades político-eclesiásticas querían imponerles.

José de Acosta escribe en los momentos en que la Corona, representada por el Virrey Toledo, exigía a los jesuitas, de manera cada vez más acentuada, que se encargasen de “doctrinas”, es decir, de parroquias. Los jesuitas se resistieron en los primeros años a aceptar parroquias porque contradecía esa “movilidad” constitutiva de su carisma. El estar “fijos” en un solo lugar y con un solo tipo de “público” atentaba contra la dinamicidad y *atopía* que para ellos, era lo propio. En este contexto en que lo que se pretende defender es un determinado *modo de proceder*, el Padre Acosta ahonda más el argumento histórico por el que presenta ya en tiempos remotos de la era cristiana, un carisma similar al jesuita. Recurriendo en algunos casos a diversas fuentes de la *auctoritas* eclesial respalda de modo escolástico la *ratio* de sus argumentaciones.

---

<sup>62</sup> Acosta, *Op.Cit* vol. I: Lib. II, VIII, 1-3; 303-311

“Si nuestra contribución a la salvación de los indios es quizá menor en lo que toca a regentar parroquias de indios, la utilidad de las misiones puede ser, sin duda, una amplia compensación. Entiendo por "misiones" esas salidas y giras que se emprenden pueblo tras pueblo para predicar la palabra de Dios. Su práctica y su buena fama es mucho mayor y está más extendida de lo que cree la gente. Ya en la primitiva Iglesia, tan floreciente, se puede ver una doble clase de servidores del Evangelio (unos encargados de poblaciones fijas y otros) que iban visitando las diversas comunidades cuando era más oportuno y así lo exigían las necesidades de los hermanos en la fe. Se paraban allí según convenía, ayudaban a los pastores de cada sitio, fortalecían a los débiles respaldaban a los fuertes y promovían los asuntos de Cristo por todos los medios”.<sup>63</sup>

De este modo Acosta a la vez que define su carisma desde la propia realidad que le toca vivir en suelo americano, lo legitima elaborando su “genealogía institucional” . Con ello no hace sino dejar en claro la posición oficial ya establecida en ese momento por medio de las congregaciones provinciales, así como por la política de evangelización que la Compañía posee, basada en la fórmula de su Instituto y de sus Constituciones, por la cual se declara que no es propio de su carisma la labor parroquial. El concepto por el que se lo define es el de *misión*. En resumidas cuentas, Acosta hace esta elaborada argumentación para definir al carisma de los jesuitas como la *misión*: “La Compañía de Jesús ha sido fundada básicamente para servir a la Iglesia de Dios yendo a misiones por las diversas zonas de todo el orbe.” A la base de esta delimitación conceptual nos encontramos con esa disponibilidad y movilidad que son propias de una labor apostólica y por ello, de *misión*. Creo que esta asociación de ideas (misión de la iglesia primitiva = misión jesuita contemporánea) fue favorecida por el contexto vivido en territorio peruano y que además, jugaría un rol importante en la auto-percepción jesuita. Con esta fundamentación, Acosta es fiel al espíritu original de los EE en los que la humanidad se encuentra “salvada” por

---

<sup>63</sup> *De Procuranda....*Lib. V, XXI, vol: 2331-335. Sin embargo, mientras que para el primer caso cita la autoridad de cartas paulinas, en el segundo no hay referencia concreta.

una acción concreta que siendo imprecisa, por universal, es a la vez muy concreta, por el fin que persigue:

"Así pues, esta mínima Compañía no se apropia ni asume nada nuevo o excesivo si, reconociendo su vocación, quiere servir a todos en Cristo; y no estando ceñida a ningún lugar ni persona en particular, a todos abarca con sus trabajos."<sup>64</sup>

El recurso a la historia del cristianismo, y en concreto, a sus orígenes, da cuenta de un deseo y de una proyección. Deseo de repetir los gestos magníficos y sobrenaturales que infundían de sentido la vida religiosa de aquel entonces, en donde milagros, conversiones apasionadas, entregas y sacrificios parecían ser signos de una vida ideal y que sólo podría volver a darse si condiciones históricas y similares se presentaban de nuevo. En el lenguaje espiritual de aquel entonces se trataba del deseo de *santidad*. En él se encuentran muchas –sino todas– las vocaciones de jesuitas de entonces: la misión era el medio por el cual ellos podían unirse a Dios. Deseo de Dios, en el que la “mística” sólo podría vivirse de darse condiciones privilegiadas para la experiencia de unión y transformación; siendo el servicio un canal además de un *lugar teológico*. Pero también este retorno a los orígenes manifiesta la proyección de una nueva forma de ubicarse en el terreno del trabajo pastoral, de la misión. El retorno a los orígenes habla de una nueva forma de proyectar sobre el presente una “edad áurea” en la que se pretende colocar en forma de *utopía* un modelo que no encuentra parangón en la realidad presente. Los jesuitas no pensaron en utopías, muy probablemente, sino hasta que se encontraron en terrenos en donde esa posibilidad podía darse. Hasta antes de llegar a América, ellos pensaban en salvar las almas, no en construir espacios de socialización que implicaran la organización de la sociedad civil. Eso, en Europa, era tarea de los nacientes Estados. En cambio, el

---

<sup>64</sup> *De Procuranda...* V, XXI, 5; vol. 2: 335

encuentro con una realidad *semejante y diferente* les hizo caer en la cuenta de que probablemente había que re-pensar algunos ejes de su carisma para situarlos en contexto. Ello significaría que otros niveles de “apostolicidad” aparecían en el frente de su idea de misión. El encuentro con los indios, su marginalidad, el abuso que éstos sufrían por parte de las autoridades y de los colonizadores les hizo necesariamente replantear o proyectar nuevos *modos de proceder*, a la vez fieles a su carisma, pero igualmente novedosos en cuanto a su formulación. Ya a fines del siglo XVI se revelarían los frutos de esta “proyección” hacia los orígenes de la evangelización: en medio de la misión en regiones de habla guaraní, en territorio paraguayo, el P. Marciel de Lorenzana compara el tiempo de la primera cristianización, en que según él, los apóstoles eran acompañados de milagros y hechos portentosos que facilitaban la evangelización. En cambio, dice, la nueva cristianización que ellos lideran es más valiosa, pues constatan que “esta pobre gente” (los indios) no ven sino guerras, esclavitud, “malos ejemplos, y extraordinariamente malos, y en los predicadores muchas veces notables escándalos, y en lo que son de buena vida no portentosos milagros y *con todo esto acuden a Dios*”<sup>65</sup>. Si había entonces que comparar, había un valor agregado en el trabajo al lado de los indígenas, el cual les iría confirmando de a pocos que los giros que habían tenido que dar en la contextualización de su trabajo misionero, habían sido convenientes. Pero para ello debieron previamente atravesar todo un proceso de tensión entre su carisma y los variados contextos en que se vivía la misión en el Perú.

---

<sup>65</sup> Citado en la carta annua del P. Pablo J. de Arriaga, Lima, 24 de agosto de 1597, MP VI: 399. Nótese que el “valor agregado” se halla en el aspecto de que la evangelización jesuita implica además, una lucha contra situaciones de injusticia instauradas por los conquistadores y los malos doctrineros en su paso previo por la región.

## 2.4. La dialéctica del carisma y los nuevos contextos.

Más arriba hemos dicho que la Provincia jesuita peruana fue objeto de un conjunto de estereotipos que respondieron con toda probabilidad, a prejuicios venidos de la dificultad de entender la *diferencia*. Ello daría pie a conflictos internos, la mayoría de ellos referidos a discrepancias respecto de cuál debía ser la dedicación concreta y el modo que debía actuarse en el Perú. Pasaremos a ver primero el panorama organizativo y el modo de proceder que en el Perú se fue estableciendo para clarificar luego el debate que surge por una opción de trabajo más decidida con la población aborígen y cómo esto influyó en el modo en que se percibe el carisma de la *misión*.

### 2.4.1. Problemas de la adecuación: ¿desviación o adaptación de la normatividad?

Como dije al principio de este capítulo, uno de los primeros intercambios de mirada en la alteridad que se produce entre el jesuita venido de España y el territorio *criollo* es que éste último se encuentra en desventaja respecto del modelo metropolitano. Una vida “regalada” que se atribuye a las facilidades que se instauraron en tiempos de la conquista entre aquellos que se aprovecharon de la situación, daba sus frutos en una sociedad acostumbrada al despilfarro, los fastos, y excesos. Desde que se apaciguaron los enfrentamientos protagonizados por los primeros conquistadores, se fue estableciendo una corte virreinal caracterizada por el boato, el fasto ceremonial y una burocracia paniaguada hacia la que aspiraban los demás sectores acomodados, pertenecer<sup>66</sup>. Se entiende entonces que la mayoría de los testimonios recuerden la llegada de los jesuitas como poniendo orden en las costumbres y emocionando hasta las lágrimas de compunción a la población descubierta en sus vicios y sintiéndose llamada al

<sup>66</sup> Una excelente introducción para el estudio del fenómeno cortesano en la colonia es el de Eduardo Torres Arancivia: *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*, Lima, PUC, 2006, cap. 2.

arrepentimiento. Pero también dije que esta atmósfera colonial terminaría por ocasionar entre los mismos jesuitas llegados la relajación de sus hábitos y la laxitud en sus regulaciones. Si esto no fue cierto, esas eran al menos las acusaciones ¿Cómo poder estar seguros de que aquello que los jesuitas hispanos observan en la recientemente asentada organización jesuita del Perú se trata realmente de una “relajación” o “laxitud”? ¿Cuál es el horizonte de comprensión y de interpretación del que nacen los presupuestos que avalen la pertinencia de estos juicios? La respuesta es obvia: la matriz axiológica no es simplemente conceptual o “trascendental” sino que ella misma está entrelazada con su configuración en Europa. Dicho de otro modo, los “valores cristianos” no se entienden únicamente desde su matriz ideal sino que están además, encarnadas en una historia, la de la espiritualidad y vida religiosa “occidental” y por ende, desde la valoración moral de los jesuitas españoles no se puede entender que eventualmente lo que sucede en los jesuitas peruanos responde a un proceso de “adaptación” de dicha matriz ideal a una nueva configuración cultural. Pero entonces ¿cómo saber a ciencia cierta que cuando se habla de “relajación” de la regulación europea se está aludiendo a un quiebre de dichos principios o de un nuevo “reajuste” de los mismos? Esta pregunta sigue siendo vital para toda construcción teórica y práctica de aquello que en la teología pastoral se entiende como *inculturación*, -a la que he hecho mención en el capítulo anterior.

También desde el análisis histórico me parece necesario traer a colación esta evaluación porque lo que está en juego es la comprensión de una nueva manera de procesar las creencias y la vida religiosa *desde* otra realidad, distinta a la europea. Desafortunadamente, los documentos no llegan a hacernos deducir de qué se trata con

exactitud, aunque sí podremos proponer que algo que sucede en el siglo XVI, en el contexto de la Compañía de Jesús en el Perú, es una *adecuación* de la espiritualidad ignaciana y jesuita en una praxis que desafía la absoluta identidad con la matriz original y que sin embargo, en la diferencia encuentra un sustento más para afirmarse en sus principios espirituales originarios. Esta es otra manera de aludir al discurso cristiano que desde tiempos de San Pablo, refiere un Evangelio que por ser de contenido universal puede por ello mismo conciliarse con la diversidad. Esta confluencia implicará un proceso no exento de dificultades, ya que por más que suene ideal para una efectiva alteridad (San Ignacio dice al final de sus EE que “el amor es comunicación de ambas partes”) lo cierto es que en el escenario concreto de la historia, es muy difícil salir de los presupuestos en los que cada identidad ha sido forjada. Muchos de los jesuitas estuvieron obligados a hacer este recorrido -reflexivo, práctico, espiritual. Sus propias fuentes lo preconizan: la *indiferencia*, y su inherente atopía les invitaba a salir de todo pre-juicio petrificador. No todos vivieron ese proceso de modos similares: para unos fue una tarea relativamente más sencilla, para otros, implicaba demasiadas cosas que dejar. Para muchos de éstos la joven provincia peruana, debía que seguir a pie juntillas la *forma* ideal, que se entendía, era la europea.

El modelo de vida religiosa de la Metrópoli, para ser más precisos, de Roma, era aquel al que se recurría como ejemplo cada vez que los jesuitas recién llegados de España se daban con la sorpresa de ver *modos de proceder* que, según ellos en Roma, escandalizarían y no se entenderían como propiamente jesuíticos. Así lo da a entender el P. Atienza quien menciona la probidad de un grupo de estudiantes jesuitas venidos del

Colegio Romano, “bien criados a la buena leche de la Compañía, donde con tanta puridad se observa la disciplina de nuestro Instituto” y que son signo de aquello que aspira que los jesuitas en el Perú lleguen a ser.<sup>67</sup> El Padre Luis López a menos dos años de la llegada de los jesuitas le escribe al P. General Francisco de Borja clamando por el envío de sacerdotes que sean enviados sobre todo de Italia, para “que nos enseñen y sustenten en tierra tan peligrosa y apartada de V.P. que es nuestra cabeça”. Tres características espera además de ellos: salud y letras y “rigor de espíritu con afabilidad”.<sup>68</sup> Constatamos un temor: el de la lejanía con la Metrópoli, que distancia la efectividad de las directivas y de la “dirección espiritual” que se supone, es privilegio y deber del Superior General. El Padre Visitador Juan de la Plaza<sup>69</sup> constata en su larga Visita a la Provincia peruana en 1576, que una de las políticas internas más importantes que hay que seguir es la de colocar superiores que sean “de mucho celo en la religión” y sobre todo, que cuiden de la buena ejecución de las regulaciones del Instituto. Porque, “como la tierra está tan remota, no se imaginan acá los hombres como súbditos, ni como quien tiene Superior en la tierra”.<sup>70</sup> Este peso dado al superior se debe en parte al modo en que se organiza la institución: la relativa libertad que supone la vida apostólica –si se la compara con una mayor regulación de la vida conventual- requiere de una auto-disciplina que sólo se asienta para el jesuita, en un continuo examen de conciencia así como en la oración. Pero si la misma vida apostólica, como veremos, es el espacio de la misma relación con lo divino, las dificultades para poder constatar el cumplimiento de la vocación pueden ser

---

<sup>67</sup> Carta del P. Juan de Atienza al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 7 de agosto de 1585, MP III: 682

<sup>68</sup> Carta hecha en Lima, del 21 de enero de 1570, MP I: 363-364

<sup>69</sup> La Visita del Padre Juan de la Plaza duró un total de 4 años, hasta fines de 1579 para luego partir con el mismo oficio a la Provincia de México. Una de las políticas más importantes fue nombrar Provincial al P. José de Acosta en lugar del P. Jerónimo Ruiz de Portillo: *Crónica Anónima*, T.I: p. 17.

<sup>70</sup> Informe del Visitador Juan de la Plaza, Cuzco 12 de diciembre de 1576, MP II: 172.

mayores, a causa de las exigencias de una vida móvil y muchas amenazada de no ser sometida a regularidades observables. Por ello el superior es quien debe velar por cada uno de sus súbditos y su celo debe ir a la par que una perspicacia y sutileza para ayudar a cada uno de ellos. Los jesuitas en el Perú, sin embargo, quizá agobiados por múltiples tareas, podían llegar a descuidar esta delicada labor; esto puede entenderse en las palabras del Padre Diego Martínez quien refiriéndose a la *doctrina* de Juli concluye:

“El Padre provincial gobierna con mucho consuelo y el espíritu del Señor mora en él; asienta la Provincia al modo despaña, quita a los que nos hazían daño a todo y por los quales nos an venido muchos males y trabajos; confío de la bondad de Dios nuestro Señor que, prosiguiendo como va, a de ser de gran gloria del Señor y bien de la Compañía y de los próximos su gobierno (se refiere al P. Baltasar Piñas).”<sup>71</sup>

El modelo ideal pues, sigue siendo el español.

Veinte años después de establecidos los jesuitas la impresión que se tiene en Roma es que algunos superiores en el Perú se encuentran fuera de la normatividad tradicional de la Compañía, ocupándose más de los oficios administrativos que del cuidado del espíritu de sus súbditos. Ya existían precedentes desde los primeros años, cuando el primer Provincial, Jerónimo Ruiz de Portillo, se había involucrado tanto en oficios que no eran los usuales <sup>72</sup>y con el Provincial Piñas, a quien se acusaba de involucrarse mucho en asuntos comerciales. El Padre General se queja de que algunos superiores –en concreto, el Padre Antonio Martínez, Superior de Potosí, “son tan exteriores y dados a la grangería temporal, y no a la espiritual de los súbditos, que no conviene ocuparlos en gobierno”<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Carta del P. Diego Martínez al P. Gil González Dávila, Juli 24 de diciembre de 1581, MP III: 101-102.

<sup>72</sup> Carta del P. Diego de Bracamonte al P. Gral. Francisco de Borja, Lima 8 de setiembre de 1569, MP I: 318-321.

<sup>73</sup> Este mismo Padre sin embargo, lamenta el modo en que se va llevando la misión de Santa Fe de Bogotá con tres sujetos de “tan pocas prendas”, según refiere el P. Martínez. Cuesta trabajo ver que este mismo sacerdote, acusado de falta de *discernimiento* en su cargo de Superior de Potosí, llegue a denunciar que en la misión de Santa Fé se haya gastado 4,400 pesos “en una casa habiendo pedido de manera pública

A estas quejas se suman otras que el General ha ido acumulando y con ello, incrementando el estereotipo ya ganado en estas tierras, de que muchos se toman libertades, de acción y de palabra, cometiendo faltas contra el discernimiento<sup>74</sup>. En el mismo documento, menciona que todo ello obedece a “la libertad de la tierra” y concluye consternado por ver cómo “se han criado en esa Provincia espíritus propietarios, regalados y de amistades peligrosas.”<sup>75</sup>

Volvemos pues a la pregunta formulada: ¿se trata de inadecuación con los principios que guían el *modo de proceder* o es que se trata por el contrario, de modos de hacerse a una realidad que era aunque similar a primera vista, muy diferente del modelo metropolitano? Puede especularse que cuando Portillo es acusado por el Padre Bracamonte de involucrarse demasiado en oficios administrativos -se refiere en concreto, a la construcción de la casa y del templo, en que él mismo ha emprendido el oficio de albañil

---

limosna”, habiendo aun quedado con deudas por una serie de gastos imprudentes (iglesia, 4 campanas, 7 ornamentos, alhajas, etc) mientras que la atención a lo espiritual estaba descuidada: Carta del P. Antonio Martínez al P. Gral. C. Aquaviva, Santa Fé de Bogota, 24 de abril de 1591, MP IV: 696.

<sup>74</sup> En un documento del General Mercuriano se encuentra el listado de “prohibiciones” que dan cuenta del estado de alerta en que se hallaba Roma respecto a la nueva provincia jesuita: “De las processiones se excusen; y quando no puedan, o no convenga excusarse, lleva dispensación para ir, mas sin sobre pellizes. No se metan en cosas de gobierno, ni en visitar o acompañar visitadores, eclesiásticos o seculares, cotentándose de exercitar los ministerios propios de nuestro Instituto. No conviene encargarse la Compañía de officio de albacea, ni de hazer por su mano restituciones de otros; mas convernía procurar de introducir alguna confradía de personas pías y de confiança, la qual pudiese tomar el cargo destas entre otras obras. El canto que las Constituciones permiten, y por las causas que allí se señalan, no se les vieda usarle, con parescer del Visitador. No se visiten mugeres, ni se les escriba cafrtas no nescasarias, ni se resciban dellas; mas a juicio del Superior y consultores, se podrá dispensar en esto quando pareciere necessario.”: Instrucción del P. General Everardo Mercuriano al P. Juan de la Plaza, Roma, junio de 1573, MP I: 537. En 1596 las cosas no han cambiado mucho: el General sigue insistiendo que los jesuitas peruanos no cometan excesos en las liturgias, con un boato y fasto que va en contra de la vida religiosa y modesta: Carta del P. General Aquaviva al P. Visitador, roma, octubre de 1596, MP VI: p. 227.

<sup>75</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Juan de Atienza, Roma (?) 18 de abril de 1588, MP IV: 309-312. Un par de años antes llega a quejarse el mismo General de otros “malos hábitos” como que los jesuitas viajan a caballo o peor aun llevan a “un indio a caballo para servirse de él en el viaje o que les lleve el ganado si lo tienen”. ¿Excesos o adaptaciones? Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Juan de Atienza, Roma 27 de enero de 1586, MP IV: 9

(en otra carta cifrada se habla de él en estos términos<sup>76</sup>) o cuando se menciona la aparentemente excesiva preocupación de involucrarse en “negocios” por parte del Padre Piñas, estamos ante decisiones que tienen que ver con un conjunto de otras variables que hay que tener en cuenta: las rentas en el caso del momento en que Portillo decide emprender la construcción de la Iglesia, probablemente no son suficientes para emprender fácilmente una obra de construcción. Para entonces los albañiles eran contratistas que recurrían a la mano de obra no calificada. Según refiere James Lockhart era la persona que contrataba quien se encargaba de proporcionar la mano de obra, que por lo general provenían de las encomiendas que se tenían a cargo<sup>77</sup>. En esos momentos, los jesuitas no tenían (ni llegarían a tener al menos a la manera de los encomenderos) indios a su disposición; esto aunado a los costos por lo general incrementados de aquellos tiempos, hizo difícil a estos primeros jesuitas abordar con facilidad una empresa semejante. Resulta por eso más interesante que el mismo Provincial tomara en sus propias manos el oficio de constructor y con espíritu pragmático, llevara a cabo la dirección de sus propios súbditos a realizar un trabajo de construcción. Esto sin embargo, no pudo ser bien visto por todos aquellos que se preguntaban si ello calzaba o no en el *modo de proceder* jesuita<sup>78</sup>. En el caso del Provincial Piñas, éste intentó criar en Juli hatos de ganado para solventar los gastos de los colegios de Arequipa y La Paz, habida cuenta de que se encontraba en medio de ambas regiones. La opinión de jesuitas como

---

<sup>76</sup> Carta del P. Juan de Zúñiga al P. Gral. Francisco de Borja, Lima 31 de diciembre de 1572, MP I: 504-509.

<sup>77</sup> James Lockhart. *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. México, Fondo de cultura económica, 1982. p. 139.

<sup>78</sup> No obstante los efectos de esta novedad en la conducta de un Provincial se recuerdan en la *Crónica Anónima* como beneficiosos para la feligresía, al constatar la humildad con que actuaba el Superior de los jesuitas. Alaba además, la cercanía de mercaderes y negociantes con los primeros jesuitas a quienes acudían a consultar “sus contratos y grangerías”; algo que claramente no fue entendido del mismo modo en Roma. *Crónica Anónima*, T. I: pp. 26-28.

Atienza era de que negocios de este tipo no eran bien vistos, ya que los indios ya tenían una imagen desprestigiada de este tipo de tratos que los anteriores doctrineros habían realizado no precisamente a favor de los indios<sup>79</sup>.

En ambos casos, se trata de una adecuación a un nuevo contexto en que la circulación de bienes y el tipo de subsistencia no era exactamente el mismo que en el modelo metropolitano. No obstante, la reacción es por lo general, desfavorable. ¿Cuál es el límite del pragmatismo al que hemos hecho alusión en el capítulo anterior? ¿Cuáles son los principios que pueden ser aludidos, dentro de la tradición espiritual jesuita, que avalan estos nuevos modos de proceder? Ciertamente contamos con más quejas y acusaciones de las aparentes desviaciones de la regulación y normatividad tradicional venida de Europa. Pero tampoco faltan algunos testimonios que ilustren el proceso de adaptación que se vive en territorio americano dándonos la fundamentación para deducir un proceso de adecuación a la nueva realidad.

Uno de estos casos es el del modo de celebrar la liturgia. En la Metrópoli, no era costumbre de los jesuitas participar en las procesiones; sin embargo los Padres reunidos en la consulta del Provincial argumentan que no se podían excusar tan fácilmente de participar en la procesión del Corpus Christi, ya que, por un lado edificaba el espíritu de los indios, de otro lado se suplía así la carencia de clérigos y por último porque “los Prelados y Iglesias cathedrales combidarnos para ello, y estar ya esto muy usado en esta Provincia”. Por esta misma causa, agrega, no podrían excusarse los jesuitas de ir a las procesiones que se hacen por causas del Reino o del Rey, aunque les resulta más claro el

---

<sup>79</sup> Carta del P. Juan de Atienza al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 9 de abril de 1585, MP III: 590-591

no tener por qué participar en enterramientos, a excepción de algunos con quienes la Compañía tenga gratitud por algunos motivos. Es muy factible que participar en estos eventos podría tener que ver con una “pompa” o figuración social que los jesuitas querían evitar.<sup>80</sup> No tardaría en llegar a oídos de Roma la noticia de la participación de jesuitas en actos litúrgicos como los citados y otros más menudos -aunque significativos para la mentalidad religiosa y simbólica de la época-, lo cual dio a pensar que no sólo se entraba peligrosamente a ganar un espacio social de prestigio en la sociedad colonial sino que además se interfería en actividades que no eran competencia de religiosos, sino de clérigos. También era el caso por ejemplo, de la bendición de ornamentos, facultad que aunque concedida a los jesuitas por los beneficios que gozaban, no era bien visto practicar. El Padre Juan Sebastián de la Parra sin embargo, pedirá al General esa concesión debido a la larga vacancia de las sedes episcopales, que quedaban acéfalas entre la muerte del titular y la llegada del sucesor.<sup>81</sup>

Una serie de acomodos al nuevo contexto fueron dándose en la Provincia peruana en la medida de su expansión. El temor de la Metrópoli era que el “contagio” con la disipada vida criolla, hubiese llegado a contaminar la vida regular que profesaban los jesuitas. En varias ocasiones la pobreza por ejemplo, es un tema que requiere atención, por lo que se deduce que las sospechas también habían llegado a los valores religiosos fundamentales, sin pensarse que de alguna forma, ellos debían igualmente ser pensados de acuerdo a los nuevos contextos culturales. A este respecto la normatividad propia de la Institución no era de otro lado, suficientemente precisa. Ante una nueva solicitud de la Provincia

---

<sup>80</sup> Informe del P. Visitador Juan de la Plaza, MP II, Lima, 25 de abril de 1579: 660

<sup>81</sup> Carta del P. Juan Sebastián al P. General Aquaviva, MP V: 714

peruana de mayor claridad en relación a los límites de los cuales no debiera salirse para entender la pobreza, el General responde:

"Aunque diversas veces se nos ha pedido declaración en esta materia de la pobreza, lo hemos dilatado, pareciéndonos que en cosa de tanto momento y tocante a la pobreza, tan encomendada de Nuestro Padre de santa memoria, devía bastar encomendarla seriamente, como muchas veces lo hemos hecho. Pero, viendo que todavía se nos pregunta y que nos avisan que se va entrando harta anchura en este particular, lo hemos hecho estudiar a nuestros doctores, cuyo parecer es que la cantidad que bastaría para hacer un peccado mortal contra el séptimo precepto si se hurtase, esa mesma apropiada o enajenada por uno de los Nuestros sin licencia de su Superior, bastará para hacer el mesmo pecado contra el voto de la pobreza, y esta opinión ordenamos que se tenga..."<sup>82</sup>.

Desde la perspectiva europea se veía con ojos más prudentes el manejo del dinero: allí se vivía al interior de una sociedad generalizadamente creyente y con una circulación monetaria más compleja. En contraste, la nueva sociedad criolla, vivía al interior de un bienestar económico inusual y se podía permitir una serie de gastos que no tenían mayor sentido en la Metrópoli, debido a que el flujo monetario se restringía para una población proporcionalmente menor en relación al monto de dinero que circulaba. Era lógico temer que los gastos que se realizaban en la provincia peruana (como el relicario de plata por el cual se acusó de exceso al P. Antonio Martínez) podían colaborar en el prejuicio de que se caería tarde o temprano bajo la influencia de una sociedad disoluta, con tendencia a excesos y despilfarros. En el territorio peruano, sin embargo, la misión de los jesuitas, como veremos con mayor detenimiento luego, tuvo un marcado énfasis en las misiones esporádicas que se realizaban desde las residencias o colegios que administraban. Ellas fueron dándoles la conciencia de una cada vez mayor urgencia apostólica y que indiscutiblemente requería una administración eficiente además del recurso de benefactores, si querían sostenerse adecuadamente a mediano y largo plazo. El dinero

<sup>82</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva a la Provincia del Perú, abril de 1591, MP IV: 786.

pudo así tener un mejor destino que la simple circulación en función de mercaderías superfluas o inútiles para el contexto. Hacia 1586 los jesuitas ya habían recibido una serie de fundaciones que les permitirían llevar adelante los colegios de Lima, Cuzco, Arequipa, La Paz y Potosí. Igualmente han aceptado el importante legado de Juan de Ribas<sup>83</sup>, que permitió funcionar al colegio de La Paz, mientras que el de Potosí sería ayudado por los recursos dados por las tierras de los *visis*, concedidas a los jesuitas<sup>84</sup>. Este ritmo de circulación de bienes administrados por los misioneros del Perú no fue entendido en Europa –al menos en los primeros años– como parte de un plan estratégico global, sino como la inclinación hacia una vida sospechosamente acomodada, error en el que habían caído otras órdenes religiosas antes de la llegada de los jesuitas. El mismo Rey Felipe II manifestaría su preocupación, diciendo haber sido informado

“que las Ordenes y en especial la de la Compañía de Jesús van adquiriendo muchas heredades y casas, y combernía poner remedio en ello, porque yendo adelante en lo que an començado, vernán a tener lo más de las heredades y casas o censos sobre ello, de que se seguirían incombinientes...” pidiendo para ello informes.<sup>85</sup>

Algunos otros testimonios nos dan cuenta de que es en los espacios en los que se desarrolla la “misión”, como Juli, en que la administración no da cuenta de un despilfarro o situación acomodaticia, sino todo lo contrario: desde el inicio de esta doctrina, lo que tenemos entre manos es la dificultad económica que supone llevarla siguiendo los principios de pobreza jesuita. De acuerdo a éstos, las residencias no pueden tener otra renta que la que sus habitantes puedan conseguir (a modo de limosnas). En medio de la población aborígen, pobre a su vez, los jesuitas debían encargarse de proveer a los indios

<sup>83</sup> Cfr. MP II: documentos # 75, 76, 78.

<sup>84</sup> Cfr. MP IV: documento # 29.

<sup>85</sup> Carta del Rey Felipe II a Hernando de Portugal, Virrey, Madrid 17 de marzo de 1587, MP IV: 187.

más necesitados de ayuda económica. En 1581 los misioneros solo perciben la renta del sínodo (correspondiente a 4 salarios de 800 pesos cada uno) que normalmente correspondería a 4 personas a lo largo del año siendo que la comunidad de jesuitas para esas fechas en Juli era de 17 individuos aproximadamente. Obviamente el dinero sí era un problema, más aún si los jesuitas de Juli se hallaban en una región en la que no podían recurrir a limosnas de ninguna índole. Para ahondar esta dificultad, existía la regulación por la cual los jesuitas no podían recibir estipendios por los sacramentos (algo que sí sucede con los clérigos, ya que de ello subsistían) por lo que aquello que recibían por parte de los indios en la celebración de sus misas, debía darse a los clérigos. Ante esta situación, el mismo Padre Diego Martínez se opone a esa política porque dice, al ver los indios “que no dezimos las missas sino que lo damos a otros sacerdotes, cesarán en gran parte la costumbre loable y necesaria de la memoria de sus diffuntos y acudir a Dios nuestro Señor en sus necesidades”. Propuso entonces Martínez que los jesuitas pudiesen recibir ese dinero no para uso propio sino para repartirlas a los mismos indios, y “dezirlas las Missas de limosna”. Agrega algo más interesante aun y que revela el carácter práctico de la mentalidad jesuita: “y si su Paternidad descargase a los de la doctrina de algunas Missas, como la que se dize cada semana por la intención de su Paternidad y otras desta manera, se cunpliría con las demás obligaciones y con las del pueblo y la comarca.”<sup>86</sup>

Hay que cotejar pues, aquellos testimonios que hablan de probables excesos, con otros que como éste, nos transmiten más bien un estricto seguimiento de los principios que guiaban la institución. Mi impresión es que la dificultad de comunicación de aquellos tiempos colaboró en que muchas de las directivas o decisiones acerca de las *políticas* de organización interna así como de evangelización misma, debían ser tomadas antes de que

---

<sup>86</sup> Carta del P. Diego Martínez al P. Gil González Dávila, Juli 24 de diciembre de 1581, MP III: 99-100

se esperara su estudio y aprobación por parte de la curia generalicia de Roma. En ese lapso se iban forjando nuevos modos de proceder que descontextualizados, no se entenderían desde los patrones tradicionales de interpretación institucional o espiritual.

Otro aspecto en el que el levantamiento o la relativización de las formas usuales de la vida religiosa, amenazan el seguimiento fiel de la observancia –según creería un observador europeo recién llegado- es en el ámbito específicamente espiritual. Desde una fecha relativamente temprana como 1576 el Visitador La Plaza había detectado que los seglares podían entrar en las casas a las recámaras con una facilidad que era impensable en Europa. Igualmente, habían personas invitadas que llegaban a compartir la mesa con los religiosos y, según el mismo La Plaza, “con poca edificación”. Las visitas de mujeres a las casas también eran frecuentes y todo parece indicar la debilidad de gobierno de los Superiores para frenarlas. Según el Visitador, los jesuitas pasan el día en asuntos externos de la casa sin ser supervisados por el *síndico* respecto de su oración o examen de conciencia diario ni la hora a la que se iban a dormir.<sup>87</sup> En 1591 el mismo Padre General había respondido al Padre Provincial, a la sazón, Juan Sebastián de la Parra, hablando de un “enfriamiento” de las prácticas espirituales entre los jesuitas peruanos<sup>88</sup>. El asunto no se remedió ya que en 1594, la Provincia peruana envió un Memorial al General, donde se menciona con preocupación que se constata una “casi común tibieza y remisión que se va introduciendo así en la mortificación y penitencias como en la oración y meditación y

---

<sup>87</sup> Informe del Visitador Juan de la Plaza, Cuzco 12 de diciembre de 1576, MP II: 146

<sup>88</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Juan Sebastián de la Parra, abril de 1591, MP IV: 789-790. Quizá por ello la Congregación Provincial de 1588, había solicitado aumentar en una hora adicional el tiempo obligado de oración.

demás ejercicios espirituales, y porque este daño es casi común y de que se pueden temer otros muchos, como ya se va experimentando...”.

En general el *estilo* de los jesuitas peruanos da qué pensar; el trato con las mujeres, y la confesión con mujeres, debe hacerse con varones mayores de 35 años; hasta fines de siglo se sigue insistiendo en que no debe haber demasiada intromisión de los seglares en las casas de los jesuitas. El General es de la opinión que esta falta de moderación es la ocasión de poca solidez en la virtud ocasionando espíritus susceptibles de caer en tentaciones. Con mayor razón, si en estas tierras se presentan, cree él, ocasiones de peligro para los misioneros, como el que los indios “ansí hombres como mugeres, (anden) desnudos” considera más necesario se envíen a las misiones sujetos *sólidos*<sup>89</sup>. La falta de moderación de los jesuitas en el Perú siguen siendo continuamente. En 1596 el Padre General se pronuncia en contra de la frecuentación a celebraciones en monasterios de monjas y se muestra igualmente contrario a las célebres presentaciones teatrales desplegadas por los estudiantes ante el público más notable de la ciudad. Llama pues la atención que las mismas denuncias sean hechas en un período continuo que va desde los inicios de la presencia jesuita hasta fines del siglo XVI.<sup>90</sup> A sabiendas de que el voto de obediencia es central entre los jesuitas, y que las autoridades principales, especialmente los Superiores Provinciales, la mayoría de ellos, sino todos, gozaron de la confianza del Padre General, ¿cómo entendemos, por ejemplo, que el trato cercano, casi íntimo con laicos –seglares-, o religiosas no puede ser una nueva manera de percibir el trato

<sup>89</sup> Otras anomalías –según la perspectiva metropolitana- son imputadas como que en las recreaciones, los juegos son desmedidos, al igual que las ordenaciones, que suelen ser muy aparatosas, (con despliegue de tapices, música, adornos). En general, se denuncia la aparente falta de prudencia y moderación. Memorial de la Provincia del Perú al P. Gral. Aquaviva, Arequipa, 13 de setiembre de 1594, MP V: 612-620.

<sup>90</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Juan Sebastián, 8 de abril de 1596, MP VI: pp. 86-87.

pastoral? o ¿cómo juzgar una aparente “tibieza” en la “mortificación” mientras la mayor parte de jesuitas participa en constantes misiones temporales diseminados en casi todo el territorio del Perú? ¿se trata de una opinión general, o más bien del temor de una inconmensurabilidad de la comprensión de aquello que se va desplegando en la práctica espiritual e institucional de los jesuitas del Perú y que ocasiona, de manera casi defensiva, una reacción que busca en el recurso a la “autoridad” de los principios calcados de la Metrópoli, un modo de definir algo que no puede entenderse del todo? Dicho de otro modo ¿estamos acaso ante un nuevo modo de proceder que implica prácticas pastorales y espirituales que implican una novedad o, al menos, un desplazamiento respecto de los moldes originales?

Pienso que el énfasis colocado en los ministerios apostólicos, en el trabajo activo en cofradías, en la organización de las misiones temporales/rurales o en el mismo tiempo que se invierte en estudios de las lenguas aborígenes, como veremos luego, pudieron tomar el espacio que usualmente se destinaba en la Metrópoli a una vida religiosa *strictu sensu*. En el territorio peruano, la intensidad de las urgencias apostólicas y el contacto más cercano con los seculares hizo aparecer a los jesuitas como siempre tentados de salirse de las vías regulares de la vida consagrada. Ello no quita que sin embargo, fuese esto en efecto la constante “tentación” de los jesuitas peruanos; el que la *vita activa* terminase por absorber el ejercicio mismo de la contemplación. Pero también es cierto que el “modus operandi” de esta *vita activa* estaría cada vez más ligado al del escenario de las misiones. Es quizá al interior de estos espacios que debemos buscar las maneras alternativas de vivir la vida religiosa. Los jesuitas de aquel entonces quizá no estaban totalmente claros de cómo hacerlo; es un esfuerzo de interpretación el que tendremos que

hacer para imaginar de qué manera ellos pudieron vivir una vía mística en medio de su acción y servicio a la población indígena.

#### **2.4.2. Hacia nuevas configuraciones del carisma de la misión.**

Según el jesuita Fernando de Egaña, los primeros problemas planteados en los primeros veinte años de la ocupación jesuita del territorio peruano son: 1. la aceptación de doctrinas-parroquias, 2. el acomodamiento de los jesuitas y su trabajo pastoral en las lenguas nativas y 3. la definición de las residencias tanto en medios urbanos como en las misiones temporales.<sup>91</sup> En opinión de Egaña, los temas gravitantes en este proceso de adecuación están en relación, todos ellos, al trabajo con la población aborígen. Dedicarse por entero a la “salvación de las almas” significaba para estos primeros jesuitas en el Perú consagrarse a convertir a los indígenas mediante un conjunto de prácticas organizadas que hiciesen realmente efectiva esta labor. Si lo que encontraron a su paso fueron “Sevillas o Toledos” y se dedicaron también a colaborar en la salvación y mejoría de vida espiritual de las poblaciones criollas y urbanas, fue siempre con la perspectiva de inculcar en ellas la necesidad imperiosa de convertir a la población nativa así como de instaurar la justicia y equidad en la conciencia de las autoridades hispano-peruanas. Si bien la “misión” encomendada a los jesuitas era convertir almas esta idea llegaría a adquirir en América latina nuevos matices que no fueron pensados en su origen. Las misiones jesuitas originalmente eran el “envío” de un contingente de “operarios” de la Compañía de Jesús obedeciendo a las necesidades del Papa romano. En el contexto de crisis de la unidad católica, el “envío” debía hacerse a regiones donde se habían presentado dificultades en el mantenimiento de dicha unidad o lugares en los que aun no se había

---

<sup>91</sup> Introducción de Fernando de Egaña, MP V: 14.

difundido el cristianismo.<sup>92</sup> Lo que no imaginaron los jesuitas fue que el encuentro con culturas que estaban fuera de los patrones de civilización occidental amoldaría una nueva manera de concebir su idea de “misión”.

El modelo original de misión venido de Europa se fundaba en el llamado *cuarto voto* que consistía en una especial obediencia al Papa *en relación a sus misiones*. Este es el punto de partida del concepto de “misión” de los jesuitas. El término “*Misiones*” alude en principio a desplazamientos de índole proselitista, por todo el mundo. Así como los monjes debían tener un voto de estabilidad en sus respectivos monasterios, los jesuitas con el cuarto voto, hacían institucional su carisma de movilidad e itinerancia. Las *misiones* no tenían necesariamente un esquema definido, sino que era simple y llanamente, el trabajo de divulgar el Evangelio en tantas formas como fuese posible según las necesidades de las regiones, personas o momentos determinados. Las primeras misiones que realizaron los jesuitas en el Perú, fueron similares a las que en Europa se hacían desde un centro de operaciones -un colegio o una residencia-, hacia el campo<sup>93</sup>.

Las “misiones” jesuitas en Europa eran incursiones protagonizadas en medio de las urbes y desde ellas, hacia el campo; mediante la prédica y la catequesis difundían la fe de modos más ortodoxos, para evitar que se expandiesen confusiones que amenazaran con

<sup>92</sup> Siguiendo políticas misioneras similares a las emprendidas en el pasado desde los tiempos de San Pablo y pasando por monjes irlandeses o benedictinos enviados desde el imperio carolingio a las fronteras de Europa actual, el avance de la “misión” fue el mismo que el de la “civilización” occidental. Cuando hubo llegado el mundo moderno, Europa siguió expandiéndose junto con su sistema de creencias religioso.

<sup>93</sup> Sobre este punto hemos hablado brevemente en el capítulo 1, *v. supra*, pp. 40-41. Una muestra del modo de proceder europeo aplicado en el Perú se encuentra de manera profusa en la documentación jesuita, *v.gr.* Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, 15 de febrero de 1577, MP II: pp. 222. Cabe mencionar que si bien la primerísima Compañía no imaginó residencias fijas, con el tiempo los jesuitas se dieron cuenta de que podía haber ventajas con estar en un lugar por un período más o menos extendido, siempre y cuando se mantuviese el “principio” de movilidad. Es ese el origen de las “casas profesas”: *cfr.* John O'Malley. *The First Jesuits*: p. 15.

derivar en interpretaciones heterodoxas. En el transcurso de su evolución organizativa, los jesuitas, a solicitud de personajes importantes allegados a ellos, habían fundado un conjunto de colegios en diferentes regiones de Europa, en los que, donde además de cuidar su formación académica les servían como “centros de operaciones” -como el Colegio Romano- para las incursiones que hacían continuamente en los alrededores o en territorios aun más alejados. ¿Cómo conciliar este modelo en un territorio cultural y socialmente ajeno a la “cristiandad” europea? ¿Cómo podía incursionarse en el espacio rural y en los poblados indígenas sin el soporte de un lugar estable desde el cual operar? El único modelo previo en Europa eran los colegios y es por eso que se tendió también en el Perú a crearlos, intentando repetir el modelo misionero al que estaban habituados. Sin embargo, la configuración territorial de los Andes fue una de las primeras barreras a la organización misional ya que hacía que las incursiones durasen más de la cuenta. Una prolongación mayor a la acostumbrada, hizo a José de Acosta temer por la estabilidad y coherencia que una organización religiosa debía tener -aun en circunstancias inéditas como las que iban apareciendo en el nuevo mundo. Una solución al problema fue proponer el establecimiento de *residencias* entre los indígenas, aunque esto último equivalía a aceptar *parroquias*, cosa que atentaba contra el “carisma” jesuita. Egaña tiene razón pues, al observar que esta última disyuntiva sería algo central en el desarrollo de los primeros años de la Compañía de Jesús en el Perú. En buena cuenta la preocupación que subyace es en torno a la eficiencia de poder lograr la finalidad deseada que es pensado desde la mentalidad espiritual de la época: “salvar almas”. Por este motivo todo el proceso de adecuación será en la práctica protagonizado por la evolución misma de la idea de misión y su adaptación concreta a formas de organización que irán

de la mano con la exploración del territorio, la paulatina afirmación de su diferencia y los diversos intentos de inculturación.

## **2.5. La adecuación del carisma por las doctrinas: metamorfosis y evolución de la misión.**

Los primeros jesuitas peruanos se vieron enfrentados al dilema de cómo salvar la mayor cantidad de almas de la manera más eficiente. Frente a una tendencia inicial que ligada al paradigma de San Francisco Xavier preconizaba la cantidad sobre la calidad,—se dice que había paralizado su brazo al haberlo alzado innumerables veces para bautizar—, la relación comenzó a modificarse en las políticas de la evangelización jesuita aplicadas en el Perú. La nueva directriz se percibe desde marzo de 1567, cuando el General Francisco de Borja escribe al P. Jerónimo Ruiz de Portillo, quien comanda la primera expedición de jesuitas al Perú y será su primer provincial, que “no se bauticen más de los que se puedan sostener en la fe”<sup>94</sup>. Con este giro en la concepción del trabajo de la misión se entiende que el segundo provincial del Perú, José de Acosta, se inclinara a reforzar los colegios, con la intención de asentar la calidad de las misiones que luego, se haría visible en sus resultados. Un excelente etnólogo como Acosta, pensaba que el trabajo jesuita en el Perú sería más eficaz mediante la fundación y el trabajo en colegios así como en la producción intelectual. Pero vale aclarar que este interés no implicaba colocar el trabajo con la población nativa en un lugar secundario, sino antes bien, aumentar su eficiencia mediante una adecuada organización apostólica en correlación con los colegios.

---

<sup>94</sup> Carta del P. General Fco. de Borja al P. Jerónimo Ruiz de Portillo, marzo de 1567, MP I: p. 122.

### 2.5.1. La defensa de un “modo de proceder”.

Si se hace un sondeo meramente cuantitativo, veremos que hacia el año 1600 la balanza parecía haberse inclinado hacia el trabajo en colegios en comparación al realizado entre la población aborigen en doctrinas. Ello sin embargo no muestra necesariamente que el interés se inclinara más hacia lo académico -como parece sugerir en su reciente trabajo Nicholas Cushner- que hacia lo que hoy llamaríamos “pastoral social”, sino que fue una decisión pragmática que conduciría a trabajar en el territorio andino de una manera más eficiente y con efecto multiplicador<sup>95</sup>. Basta revisar la documentación de las *cartas anuas*<sup>96</sup>, o las actas de las congregaciones provinciales para percatarse de que el trabajo de evangelización con los nativos fue el asunto que más concernía a los jesuitas y que por eso, el modelo misional siguió sometiéndose constantemente a revisión por los cada vez más experimentados jesuitas quienes se iban dando cuenta de que más valía una buena organización que repartirse por distintas partes pero sin mayor fruto. Es este interés por resultados óptimos -y por lo que hoy llamaríamos un sano equilibrio entre el costo y el beneficio-, lo que las cartas, informes y otra documentación nos hace ver que fue la motivación de los jesuitas por delinear su “misión” en los andes.

La experiencia en este terreno la fueron ganando los jesuitas estableciéndose sucesivamente en territorios que ofrecían ciertas facilidades para poder organizarse apropiadamente y así emprender la labor de evangelizar a la población nativa. Así se

---

<sup>95</sup> Nicholas P. Cushner. *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. New York, Oxford, 2006: p. 80.

<sup>96</sup> Anualmente un jesuita se encargaba en la Provincia de elaborar un extenso informe de lo ocurrido en la Provincia; un catálogo, una descripción de las actividades desplegadas en toda la Provincia, iba de la mano con extractos de informes o cartas enviadas desde las misiones al Provincial. Muchas veces era éste quien se encargaba de redactarlas.

fueron afincando en lugares que les permitiesen tener las facilidades logísticas del caso, como La Paz, Juli, Cuzco, Potosí, Arequipa, Tucumán, Santa Cruz de la Sierra, Quito, Chuquisaca, Chile, Santa Fe. Todos estos “asentamientos”, sean residencias o colegios, serán lugares desde donde se irradiarán constantes “misiones” rurales, esporádicas y temporales. En ellas se recorrían las aldeas o pueblos de una determinada región por espacio de algunos meses; siguiendo el modelo metropolitano, estas misiones serán lo propiamente jesuita y que hace que el “centro” desde el cual ellas partían (colegios en principio), pueda casi entenderse como un pre-texto en relación al “texto” que es el *misiona*<sup>97</sup>r. El Virrey Toledo nunca entendió el sentido de este principio (carismático a la vez que organizativo) de los jesuitas. Por eso les presionó incesantemente para que tuviesen a su cargo la administración de *doctrinas* haciendo caso omiso de sus explicaciones. Pero hubo otras autoridades virreinales que sí entendieron el carisma jesuita. Por ejemplo, el Oidor Carvajal, quien en carta dirigida al Rey, le aclara algunos puntos de la polémica entre Toledo y los jesuitas, tomando posición a favor de estos últimos. Haciendo referencia a problemas ocurridos en Potosí, en donde el Virrey objetaba la permanencia de los religiosos, manifiesta el Oidor haber observado cambios positivos en la población indígena; igualmente recuerda lo ocurrido en Arequipa, cuando habiendo los jesuitas ocupado una casa luego de haber fallecido su benefactor despertó la cólera de las autoridades ya que según Real Cédula no podía establecerse más órdenes religiosas que las que ya se habían afincado. Carvajal entiende bastante bien que al ocupar dicha casa los jesuitas no la tomaban como si se tratase de asentamiento fijo sino como un lugar que les servía para poder organizar sus misiones temporales:

---

<sup>97</sup> *Crónica Anónima*, T. I: p. 39. Esta fuente es particularmente interesante en la descripción de las misiones de esta índole.

“como lo hacen ellos, a tiempo, por la obligación de los indultos de su Orden, que, en sabiendo que en alguna parte y república ay necesidad de alguna reformation, invían uno a predicar y confessar allí con término de seis meses, más o menos, y en este tiempo, ayuda a los indios como a los españoles”<sup>98</sup>

Es tan evidente para los jesuitas que la idea de misión implica movilidad -esa “atopía” de la cual he hablado en el capítulo anterior- que pasados diez años de haber arribado al Perú aun no tenían claridad respecto del modo concreto en que podrían conciliar este modo de *misionar* con un trabajo eficiente con la población indígena, que parecía a muchos exigir estabilidad y continuidad. El modelo original en que ellos pensaban las misiones -como temporales-, les hace difícil pensar en una misión "permanente". El Visitador La Plaza, luego de haber visitado todo el territorio, insiste en la conveniencia de las misiones al modo temporal ya que con ello se va incursionando de a pocos en los nuevos territorios, sirviendo cada “entrada” y ocupación (coincidente con la lógica de conquista colonial) de avance para el Evangelio.

"Y en este Reino se pueden hazer estas misiones començando por las tierras subiectas confines a los gentiles, a donde ellos salen a contratar con los cristianos, y por esta vía se puede entrar cómodamente a provincias más remotas; y para que estas misiones se hagan con más edificación y fructo, converná pedir al Rey provission para que los indios que desta manera se convirtieren no se den de merced a ningún encomendero, por veinte o treinta años, hasta que estando bien fundados en la fe, entiendan la obligación que tienen y la necesidad que ay den sustento a los ministros que les predicán el Evangelio.”<sup>99</sup>

La posición del Visitador La Plaza es la manifestación de la doctrina oficial de la Compañía, que insiste en la temporalidad de las misiones y no en un asentamiento fijo. Esta política sin embargo, comenzará a colisionar ante la posibilidad de una nueva modalidad, esto es, el trabajo permanente en un poblado indígena. Esta alternativa se abre paso en la medida que comienzan a hacerse cada vez más críticas a la Compañía por

<sup>98</sup> Carta de Alonso de Carvajal al Rey Felipe II, Lima, 29 de abril de 1579, MP II: 703-706.

<sup>99</sup> Informe del Visitador La Plaza, MP II, Lima 25 de abril de 1579: 677.

aceptar sólo las misiones temporales, aduciendo que éstas no hacían mucho fruto. Al interior de la misma Compañía en el Perú, las opiniones también eran divergentes y expresan sin duda, el conflicto interno que nace de la pregunta *¿cómo ser realmente eficaces en nuestro trabajo de evangelización a la población aborígen?* El debate sin embargo, no expresa una alternativa a ese principio de movilidad, sino al modo en que se debía hacerlo compatible con los desafíos particulares de la labor apostólica en el Perú. El Visitador La Plaza por ejemplo, opina que el modo en que ellos realizan hasta ese momento su trabajo es el adecuado, constatando la labor pastoral operada por los jesuitas en la región del Cuzco, donde la atención a los indígenas se realiza en un total de siete parroquias a las que se acude para las prédicas en días domingo y en festividades. A esto se agrega la predicación en la plaza los días viernes y los días de fiesta, por las tardes así como la frecuencia en catequesis o la confesión. Los indios son así “aprovechados sin salir nosotros de nuestro modo de proceder”, dice, ayudándolos desde el colegio jesuita o porque ellos acuden a la Iglesia de la Compañía o “saliendo los Nuestros a sus parrochias y volviéndose al collegio a comer y cenar, etc.”<sup>100</sup> En sus cartas e informes, La Plaza parece justificar todo el tiempo la posición que podríamos llamar “tradicional” de los jesuitas, dejando ver claramente que las doctrinas de indios (es decir, el trabajo estable) son contrarias al carisma jesuita,

"que es estar los operarios libres para poder andar fructificando por todas partes, y no aviendo obligación de Superior que lo mande, ni necesidad que la charidad obligue a ello, parece necessario que la Compañía procure siempre guardar su Instituto con pureza y perfección, porque Dios concurrirá más con los de la Compañía, obrando conforme al modo de su vocación que por modos fuera della."<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Informe del Visitador Juan de la Plaza, Cuzco 12 de diciembre de 1576, MP II: p. 145.

<sup>101</sup> *Ibid.*: p. 155. Ya en 1572 el P. Bartolomé Hernández –destinado como confesor del Virrey Toledo- le escribe al Presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando que “seremos más útiles estando libres, porque desta manera, ultra del fruto que se haze en los españoles, podremos ayudar a los indios con ser coadjutores

El ejemplo dado del fruto obtenido en el Cuzco se presenta como siendo idéntico al que se habría hecho en una doctrina, sugiriendo que en todo caso, si lo que se teme es por un beneficio más durable, se podría alargar la misión hasta por dos años. El Visitador cree que eso haría que incluso los clérigos podrían así mostrarse receptivos a la ayuda de los jesuitas, rogándoles que por esta "vía de misión" (la temporal) puedan acudir a los pueblos que están a su cargo, al no estar constreñidos a atender uno solo. La Plaza concluye afirmando que la Compañía continúe en esta línea de misiones esporádicas y temporales, y deje de lado la posibilidad de tomar a su cargo doctrinas de manera permanente, la estabilidad en un solo lugar rompe con lo que él considera es lo propio de la Compañía de Jesús. No obstante, deja abierta la posibilidad al contemporizar en que "la experiencia mostrará si conveñará detenerse más tiempo en un lugar para que el fruto sea más fijo y duradero."<sup>102</sup> Y es que en el preciso momento que La Plaza escribe su informe, los jesuitas han ocupado la doctrina de Juli. Se comprende que para el Visitador, junto a probablemente la mayoría de jesuitas entonces en el Perú, aceptar las parroquias implicaba salir de lo específico de su carisma. Pero ese no es sólo el único problema que temen: al aceptar doctrinas, los jesuitas se colocan de una manera más directa bajo la administración estatal que, bajo el amparo del Patronato Real establecía pautas de control de la población aborígen que interferían con el "modo de proceder" jesuita.

### **2.5.2. El conflicto con Toledo**

La documentación jesuita de la época está nutrida de este debate. Todo comienza desde que casi inmediatamente después de su arribo, los hijos de Loyola comienzan a ser

---

de los curas, andando por las doctrinas y estando dos meses en una parte y quatro en otra donde hubiere mayor necesidad". Lima 19 de abril de 1572, MP I: p. 471.

<sup>102</sup> Informe del Visitador Juan de la Plaza, Cuzco 12 de diciembre de 1576, MP II: pp. 155-156.

criticados por el gobierno del Virrey Toledo a causa de su resistencia a aceptar la administración de las doctrinas. El Virrey tenía lazos de amistad con el entonces General de la Orden, Francisco de Borja, lo cual explica la correspondencia frecuente entre ambos más allá de los límites de la comunicación oficial y sus constantes peticiones de ayuda no sólo para el adoctrinamiento de indios, sino para su propia dirección espiritual<sup>103</sup>. Toledo insistirá con perseverancia ante la curia romana de la necesidad de emplear a los jesuitas en el trabajo directo y permanente con los indígenas. La constancia se va trocando en una obstinación que en ocasiones, llegó a cobrar tono amenazante. En una de sus cartas a Borja le dice que es el mismo Rey quien “nos encarga y manda que se haga con ella -con la Orden jesuita- lo que con las otras Religiones, tiniéndola por más propia para las dotrinas y conversión de estos naturales que a otra ninguna.” En esa línea, tiene sentido la petición del Virrey de que el Rey y el General se pongan de común acuerdo, para definir cuál es el estado de la Compañía en el Perú. La presión que ejerce Toledo llega a hacerse notoria al mencionar que ambos, el Rey y el General “se conformen, declaren y resuelvan en este punto, pues *dél pende el estar y arraigarse acá la Compañía o no.*” La posición del Virrey no deja dudas: se encuentra persuadido que la ocupación de los jesuitas debe ser de modo exclusivo en doctrinas de indios. Su disyuntiva se reducía a afirmar que o se dedicaban solo a ello, o no tenían razón de estar en el Perú.<sup>104</sup> Ante el argumento jesuita que no era lo propio de su instituto encargarse de doctrinas, el Rey parece apoyar la terquedad de Toledo, cuando en una carta, de su puño y letra escribe: “que por la bulla de Adriano lo pueden hazer (es decir, tomar a cargo doctrinas) ellos

---

<sup>103</sup> Carta de Fco. de Toledo al P. Fco. de Borgia, 4 sept. 1568, MP I: p. 211

<sup>104</sup> Carta del Virrey Fco. de Toledo al P. Fco. de Borja, Cuzco, 12 de febrero de 1572, MP I: p. 450. Véase también: Carta de Fco. de Toledo al P. Fco. de Borja, 8 de octubre de 1568, MP I pp. 219-220.

como los demás religiosos.”<sup>105</sup> Por su parte Toledo siguió insistiendo, mediante otras estrategias de convencimiento como responder al argumento jesuita de que si las doctrinas los harían vivir peligrosamente aislados, ese impedimento se remediaría con ir de a dos;<sup>106</sup> en otra misiva advierte al Provincial de la “mala fama” que según él se estaban ya forjando los jesuitas por afincar en las ciudades en lugar de ir a las doctrinas.

“...de las religiones y legos será murmurado de ambición, como de gente que no quiere salir de la cibdades, si juntamente no les viesen tomar el trabajo en las punas y desiertos, como a las demás Religiones.”

El conflicto con Toledo bien merece un trabajo aparte. Me interesa evocarlo por lo que hay en él de *inconmensurabilidad* entre dos “esquemas de acción” que, perteneciendo a un mismo sistema de creencias, no llegan a entrar en un acuerdo porque de una parte (la del Virrey) no se llega a comprender el *sentido* que guía los principios de la acción de la otra parte (lo que los jesuitas entienden como *su modo de proceder*). Por su parte, como hemos visto, los jesuitas viven un conflicto interno de re-definición o mejor dicho, de adecuación de dichos principios -o al menos, de su puesta en *praxis*.

Las desavenencias llegan a sus extremos a medida que el gobierno de Toledo iba avanzando. Desde la perspectiva del Virrey, existía en los jesuitas una resistencia a entrar en los fueros de la potestad Real y de su representante, que era él mismo. Lo que ve Toledo es que los jesuitas recurren una y otra vez, a defender sus privilegios en búsqueda

---

<sup>105</sup> Carta del Virrey Toledo al Rey Felipe II, Cuzco, 1 de marzo de 1572, MP I: p. 454. Probablemente el Rey lo hacía con la intención de superar el impasse, pero lo que estaba en juego no era una mera legalidad, sino el corazón del carisma mismo del instituto. La bula referida es de Adriano VI, llamada *Omnimoda*, que concedía a todas las órdenes mendicantes la facultad de administrar las doctrinas; El Rey tomará en cuenta la recomendación de Toledo, expidiendo una Cédula Real en Madrid el 1 de diciembre de 1573 en la que se menciona la dicha Bula papal.

<sup>106</sup> Carta del Virrey Toledo al P. Jerónimo Ruiz de Portillo, Cuzco 12 de febrero de 1572, MP I: pp. 450-451.

de una autonomía que él entiende al modo que hoy entenderíamos como “política”, mientras que los jesuitas lo hacen en función de un conjunto de principios que sienten, deben respetar porque de no hacerlo, todo su sistema organizativo perdería la coherencia de conjunto. Los jesuitas recurren a los beneficios de que gozan gracias a concesiones hechas en distintas ocasiones por la Santa Sede. El Virrey hará lo propio amparándose en cédulas y en particular, al momento de irse abriendo nuevos “asentamientos” jesuitas, se basará en las Instrucciones privadas dadas por Felipe II, por medio de las cuales se ponía freno, por ejemplo, a la fundación de todo tipo de locación religiosa o sacra sin la expresa autorización del Rey. Toledo pasará de ser la autoridad política más favorable que tuvieron los jesuitas, a un obstáculo para su trabajo apostólico.

Tenemos entre manos un conflicto que da cuenta de los complejos mecanismos en que lo político y lo religioso estaban entrecruzados en el sistema colonial recientemente establecido. El *Real Patronato* era una efectiva política de protección pero también de intervención en el desempeño “laboral” de la Iglesia –secular y religiosa-; a su vez los jesuitas y su vínculo estrecho con la Santa Sede, significaban para la Corona una corporación con la que había que estar en buenas relaciones y cuya eficacia era una herramienta a la que debía darse un buen uso y que no podía por lo tanto, ser fácilmente desechada. Toledo lo sabía, más aun, cuando avanzada la década de 1570, decidió incrementar su política de reducciones, y por lo tanto, acrecentar el número de doctrinas - con el fin, decía, de descargar la Real Conciencia y... la de los encomenderos también-.

Cuando los jesuitas fundan las casas de Potosí y de Arequipa, la decisión de Toledo es radical: había que cerrar dichas casas y hacer salir a los jesuitas de la región. El argumento de Toledo es que las nuevas fundaciones son poco menos que un desacato a la ley regia. Su contrariedad es originada por la convicción de que la mayoría de religiosos lo que hacen es dedicarse a vivir entre españoles en lugar de dedicarse a las doctrinas de indios, que supone, es el fin fundamental de su presencia en las Indias. Considera que las viviendas, monasterios y conventos de los religiosos debieran sólo ser como “seminarios” en los que aprendiendo la lengua, les sirviesen de irradiación para el trabajo principal, que sería el de las doctrinas<sup>107</sup>. Pues bien, llama la atención que a la larga, veamos que él y los jesuitas estaban más de acuerdo de lo que imaginaban. Toledo aboga por un tipo específico de religioso que se correspondía más con aquello que los jesuitas pretendían ser en América Latina; habría que analizar de otro lado y con mayor detenimiento qué era aquello que vio Toledo en las órdenes religiosas en las ciudades peruanas que le hizo levantar tantos prejuicios contra la ocupación ciudadina de los religiosos. Pero también lo que tenemos en juego es obviamente, una cuestión de poder: el Virrey no entendía que las decisiones de índole religiosa fuesen tomadas *solamente* por religiosos –i.e., los jesuitas-. Somos testigos aquí de un momento histórico en que la delimitación de lo político y lo espiritual no está hecha aun y en el que el orden político intentará conservar en sus manos el control de toda la situación organizativa de la “administración espiritual” de la Colonia. Quizá esto sí fue intuido por los jesuitas, quienes recurrieron por ello y con bastante firmeza, a sus beneficios y legislaciones “paralelas” para no dejarse subsumir en la *potestas* de la Corona de manera exclusiva.

---

<sup>107</sup> Carta del Virrey Toledo a Martín García de Loyola, Lima 7 de octubre de 1578, MP II: pp. 478-483.

El escenario del conflicto jesuitas vs. Toledo nos ilustra quizá también algo que se vivió al interior de la vida jesuita en el Perú. La imposición “política” se sentía en este territorio como algo ajeno a lo que se vivía en esos momentos en Europa. De otro lado, se daba el caso de que los mismos jesuitas, al involucrarse en el trabajo con indios, se daban cuenta que el “modelo” que traían de Europa no iría a tener idéntica aplicabilidad por estos lares. Poco a poco, se comenzaron a sentir compelidos -si querían encargarse de manera eficaz de la “salvación de los indios”- a aceptar la administración estable de doctrinas. La presión no sólo fue pues, ejercida por el gobierno de Toledo, sino por la constatación discernida de muchos jesuitas que habían recorrido buena parte del territorio peruano por poco menos que una década. Es por eso que pese a las argumentaciones que muchos de ellos manejaban defendiendo el “modo de proceder” que era opuesto a la aceptación de una “misión permanente”, lo “políticamente correcto” de ese momento fue aceptar, al menos, una doctrina y ver qué sucedía en el proceso.

### **2.5.3. De la resistencia a la apertura.**

La primera doctrina en ser aceptada de manera temporal, fue la de Huarochirí, en donde se cumplió lo que muchos imaginaban: no duraron mucho tiempo debido a un conjunto de dificultades organizacionales. En el ínterin aparecieron otras dos posibilidades que presentaban condiciones más adecuadas para los requisitos solicitados por los jesuitas. Una fue la doctrina que fue puesta bajo la advocación de Santiago del *Cercado* –llamada así por encontrarse rodeada de murallas-<sup>108</sup> y posteriormente, la doctrina de Juli.

---

<sup>108</sup> Sobre la historia de esta “reducción”-doctrina, un estudio reciente es el de Alexandre Coello, *Espacios de exclusión, espacios de poder*, Lima, PUC-IEP, 2006. Pese a lo bien fundamentada que se encuentra esta investigación existen sin embargo algunas deficiencias que parten del desconocimiento de lo *específico* de la Compañía de Jesús. El conflicto entre los jesuitas y Toledo, que pasaremos a explicar brevemente, lo reduce Coello a una simple pugna entre “lo espiritual” –representado por los jesuitas- y lo político,

Hasta el momento hemos dicho que las doctrinas atentaban contra el principio de movilidad que estaba a la base del carisma jesuita pero ¿cuáles eran las razones concretas que hacían peligrar su *modo de proceder* en el terreno de este tipo específico de actividad apostólica? En la Congregación Provincial de 1576 liderada por el entonces Provincial José de Acosta, se indican las desventajas que encuentran los jesuitas para poder aceptar la conducción de doctrinas. Dos de ellas son de carácter espiritual y las otras dos de lo que podríamos llamar libertad o potestad. En primer lugar, se advierte que el trabajo de *cura* de almas absorbe de tal manera a los individuos que se pierde el sentido propio de la vida en comunidad religiosa, afirmándose un individualismo que le es pernicioso. En segundo lugar, la necesidad de depender de un salario pagado por los propios indios o los encomenderos, con la tentación de codicia. Estas dos razones advierten de un riesgo que podríamos llamar espiritual. Las siguientes dos razones, en cambio, aluden a la falta de libertad de decisiones, esto es, otro problema -la cuestión de la potestad- que los jesuitas debieron enfrentar en diversos frentes: la tercera razón es que, de aceptar las doctrinas, quedarían sujetos a las órdenes del Estado, el cual terminaría por decidir el destino de la organización; por último, la cuarta razón señala los problemas que implica colocarse en sujeción al *ordinario* del lugar, es decir el Obispo, quien se atribuye el derecho de estar a cargo de las visitas de todos los *curas*<sup>109</sup> de su jurisdicción.

---

representado por Toledo. “Ambos proyectos, dice, uno económico, el otro espiritual, eran difícilmente reconciliables”. No niego esta probable inconmensurabilidad, pero Toledo y los jesuitas se encontraban prácticamente en la misma ribera; el problema que los separaba era ligado a una cuestión de *potestad*, que como he mostrado líneas antes, hacía a los jesuitas sentirse disminuidos en su posibilidad de realizar más libremente su labor y por lo tanto, temían no hacerla de manera eficaz. Cfr. Coello, *op.cit.*: p. 74.

<sup>109</sup> Cabe anotar una precisión del término “cura” que no debe ser identificado automáticamente con el de sacerdote. El “cura” tiene como rol la *cura de almas* en una jurisdicción parroquial; el sacerdote puede o no ser “cura” aun y cuando parte de su rol sea efectivamente *curar almas* más allá de todo límite jurisdiccional, como parte de su propia identidad. Lo cierto es que el término de “cura” para esta época connotaba un estrecho vínculo con la labor parroquial (o doctrinal).

Un análisis más detenido de este conflicto nos ayudaría a aclarar uno de los temas centrales que se vivió en la organización religiosa colonial: la jurisdicción o potestad de obispos y órdenes religiosas.<sup>110</sup> La falta de libertad de acción de acuerdo a sus propios procedimientos, hizo que los jesuitas se vieran en la encrucijada de no saber cómo hacer para cumplir aquello por lo cual habían venido a *Indias*: salvar *eficazmente* las ánimas de los indígenas. La salida por eso fue aceptar -nuevamente con carácter *ad experimentum* como lo habían hecho en Huarochirí- las dos locaciones (El Cercado y Juli) que se les ofrecía, debido a que además de tener contacto con los indígenas, mantendrían cierta libertad en la toma de decisiones. En ambos lugares pudieron ir desarrollando una política evangelizadora que fue dando las pautas de lo que sería el futuro trabajo de los jesuitas en el Perú –v.gr. en las *misiones* del Paraguay. Juli no es pues la “excepción” de una supuesta mayoría de jesuitas dedicados al trabajo intelectual en el Perú, como dice Cushner, sino que es el único espacio posible en que el Estado dejó trabajar a los jesuitas en el mundo andino del Perú con la suficiente libertad tanto para vivir la misión de acuerdo a la especificidad de su carisma espiritual como para obtener buenos resultados. Fue una adecuada organización del trabajo espiritual, lo que determinó que hacia 1600 hubiese una cantidad considerable de colegios jesuitas, algo que quizá pueda dar hoy la impresión de que ese llegó a ser el mayor apostolado de los jesuitas en el Perú. No debe sin embargo hacerse una lectura errada de esta estadística, como si se hubiese tratado de una inclinación de las prioridades apostólicas de la época que favoreciese lo académico

---

<sup>110</sup> En el siglo XVI, los jesuitas empero, salieron bien sorteados por lo general, de estos entuertos. Y es que desde sus inicios, habían gozado de una serie de beneficios excepcionales, dentro de los cuales se estipulaba la práctica libertad de acción respecto de la potestad episcopal del lugar. La bula *Regimini militantis ecclesiae* del 27 de setiembre de 1540 le daba status oficial a la Compañía de Jesús, e incluía una serie de privilegios, dentro de los que estaba el de ser exentos dentro de ciertos límites, de la jurisdicción de los obispos. Los antecedentes deben rastrearse hasta el último cuarto del siglo XIV cuando las órdenes mendicantes obtuvo sus *Mare magnum* de privilegios pastorales que en muchos casos, excedían la autoridad de los obispos: John O'Malley. *The First Jesuits*, pp. 243-244; 301-302.

por encima de la labor con la población aborigen. En todo caso Juli sólo fue en cierto sentido una “excepción”, y no porque como dije antes, la mayoría hubiese optado por dedicarse a colegios y al trabajo académico, sino porque presentó condiciones excepcionales que aseguraron eficacia laboral y libertad de acción de acuerdo al modo de proceder jesuita<sup>111</sup>. Hacia 1596, el P. Pablo J. de Arriaga puede decir que quienes se hallan en la finalmente definida como “residencia” de Juli, “están en una perpetua misión” cubriendo además de las necesidades propias de curas doctrineros, otras que les hacen salir, a colaborar en otros pueblos, en concordancia con el modo de proceder tradicional de la idea de “misión” jesuita<sup>112</sup>.

Si hurgamos en la documentación oficial podremos comprobar que en efecto, la mayoría de asentamientos jesuitas eran colegios. Ello no refleja sin embargo una “opción preferencial” por lo académico sino que respondía a un modo de organizarse propio de la Compañía de Jesús que buscaba hacer más productiva la labor en las “misiones”. Esto se corrobora al ver que correspondientemente, esa misma documentación, manifiesta la importancia creciente que tienen las tierras de misión y la población indígena en la labor apostólica. De modo particular, la década de 1580 se caracterizará por un mayor énfasis

<sup>111</sup> En el esquema mental de la organización jesuita, hablar de “colegio” implica la mención de un orden, regularidad, necesarios para auto-percibirse como religiosos y *a la vez*, misioneros. El Visitador La Plaza por ejemplo, dirá de los que viven en Juli “quanto al recogimiento están como en collegio (...) y si la Compañía ha de tomar doctrinas, ésta es la más cómoda, porque no tiene diferencia de un collegio, sino en tener obligación de curas, y estar esta administración subiecta a la visita del Ordinario.”: Informe del Visitador Juan de la Plaza, Cuzco 12 de diciembre de 1576, MP II: p. 151. A su vez, entre los rasgos positivos de Juli, José de Acosta dirá que por la casa e iglesia que existen allí dan posibilidades de “tener recogimiento y vivir casi como en collegio de la Compañía”. Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p. 268. También: *Relación de la doctrina de Juli desde su fundación* por el P. Juan de Atienza, 2 de enero de 1589, MP IV: p. 475. El Padre Esteban Cabello dirá que en el vivir al modo de un colegio, existe “mejor aparejo de proceder con más orden y recogimiento y mayor consuelo y no mejor provecho así de los Nuestros como de los indios.” al P. General C. Aquaviva, La Paz 15 de febrero de 1584, MP III: pp. 370-371.

<sup>112</sup> Por ejemplo, es importante mencionar que la misión hecha a la región de los indios “chunchos” se hizo desde Juli. Carta Annua del P. Pablo J. de Arriaga, MP VI: pp. 363-364.

en esta política de evangelización. Elegido en 1581, el General Claudio Aquaviva se decide claramente a incentivar el trabajo con indios, aunque con reserva y prudencia respecto de la aceptación de doctrinas. Así, en carta al P. Montoya, le hace ver el cuidado que debe haber en esta misión, diciendo que encarga al Provincial que “algunas veces refresque la memoria de los Nuestros, haciendo leer la carta que desto escribimos<sup>113</sup>”. En otra carta dirigida al P. Martínez -destinado a la misión de Santa Cruz de la Sierra<sup>114</sup>-, le menciona que ayudar a los indios “es el principal blanco que se tiene”.<sup>115</sup> La política del P. General Aquaviva se presenta mucho más concernida que la de Mercuriano en el trabajo de misiones con los indios, y se muestra por ello suspicaz con la apertura de los colegios, llegando a decir que donde los hay es porque la población en su mayoría debía ser española; su temor era que se produjese una distancia entre los jesuitas peruanos y la *gentilidad*.<sup>116</sup> De este pre-juicio del General Aquaviva se podría inferir la ausencia de contacto entre colegios y “misiones”. Todo lo contrario. Líneas atrás expliqué que la razón de la fundación de colegios, era porque se los tomaba como “centros de operaciones misionales” desde los que se organizaba, partía, a la vez que acogía a los misioneros en sus experiencias de inserción, inculturación y evangelización con la población aborigen. Desde un principio, los colegios y las residencias fueron los núcleos de ocupación y expansión “espiritual” de los jesuitas (véase cuadro). La supuesta dicotomía, en la práctica, no era tal. El temor de Aquaviva deja ver más bien otra cara de este proceso de organización de la misión en el Perú: al no existir antecedentes

<sup>113</sup> Fechada el 15 de junio de 1584, MP III: pp. 436-450

<sup>114</sup> Misión iniciada en 1587 por el P. Diego de Samaniego y el Hno. Juan Sánchez, quienes encuentran "8 mil indios de tasa y unos 1000 yanacunas y tres sacerdotes desconocedores de la lengua guaraní" MP IV: p. 359 nota 3.

<sup>115</sup> Cartas a los PP. Juan Montoya y Diego Martínez, ambas del 12 de julio de 1588, MP IV: pp. 356 y 359.

<sup>116</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Baltasar Piñas, MP III: pp. 460-463.

organizativos de la experiencia llevada a cabo en el Perú, el General se deja llevar por el mismo prejuicio que puede producirse en el historiador de nuestros días al llevarse solo del lado estadístico de la información, sin ver la estrategia de conjunto que los jesuitas peruanos elaboraban en el nuevo espacio de misión.

Si hablamos de algún tipo de “conflicto” al interior de la joven Provincia peruana, éste se debió en todo caso a que existían disensiones respecto al modo preciso del proceder en este nuevo escenario, y no ante la duda de si debían o no consagrarse a la conversión de los indios. El historiador italiano Giuseppe Piras, apoyado en cierta documentación de inicios del siglo XVII encuentra que la confrontación habría significado para la Compañía de Jesús en el Perú una amenaza que en realidad no fue tal. Por el contrario, viendo el proceso en larga duración, entenderemos más bien que lo que estaba en juego era –insisto en ello- el *modo de proceder* en un tipo de organización que era aun difícil de asumir para muchos jesuitas en el Perú. Piras trae a colación la carta del P. Alvarez de Paz que cuestiona no el trabajo con indios, sino el peligro de los misioneros en descuidar la regulación propia de la vida consagrada. La posición que Piras muestra como contraria, sería la encarnada por Diego de Torres Bollo, entusiasta defensor de las doctrinas. Ambos personajes tendrán cargos de importancia, llegando a ser no sólo Rectores en distintas ocasiones, sino además, Provincial del Perú –Alvarez de Paz- y Provincial del Paraguay, el P. de Torres. Piras sin embargo, presenta de manera confusa el así denominado “conflicto” como si se tratase de un cisma al interior de la Provincia, cuando en realidad se trató de diferencias de opinión respecto de la aceptación y organización

Avances en las Misiones temporales (llamadas también populares, rurales, o esporádicas)<sup>117</sup>

Desde	1576	1583-1584	1585-1591	1592-1595	1596-1599
<b>Cuzco (Colegio)</b>	Andes / Amazonía Chucuito - Potosí	Loreto, Puno	Loreto, Apurímac, Arequipa	Ayacucho, Ancash, Apurímac Arequipa	
<b>Lima (Colegio)</b>	Chachapoyas Huanuco Alrededores de Huarochirí Cañete, Ica Huaura, Ambar Carabaylo, Huaral	Amazonas Madre de Dios Ayacucho	Ayacucho	Capellanes de la Armada contra piratas ingleses Primera expedición a Chile	Jauja, Ayacucho, Huamanga, Ica.
<b>Arequipa (Colegio)</b>		Camaná	Condesuyo Junín Apurímac	Tierras de <i>aimaraes</i>	Condesuyo
<b>Juli (Residencia)</b>		Cuzco Loreto	Chucuito, Copacabana, La Paz		<i>Chunchos</i> (La Paz), Moquegua
<b>Potosí (Colegio)</b>		Chuquisaca	Cuzco, Chayanta, Frías Quijarro, Linares, Saavedra		Sureste (Lípez)
<b>Quito (Colegio)</b>			Pasto, Cuenca		A 12 pueblos inde- finidos, Pasto y Loja
<b>La Paz (Colegio)</b> <sup>118</sup>		NO: Puno			Oeste: Prov. Chucuito.
<b>Santa Cruz de la Sierra</b> (Puesto de misión) <sup>119</sup>			Salta, Tucumán. Catamarca, Matto Grosso, La Plata Noroeste del actual Paraguay	Tierra de los <i>itatines</i> , Provincia de Sandoval y de Chiquitos	Paralelos 17-20 S, Meridianos 60-65 OE
<b>Santiago del Estero</b> (Puesto de misión)			Salta, Córdoba, Tucumán Ríoja	Tierras paraguayas hasta la ca- pital Asunción	Paralelos 23-35 S. Meridianos 55-58 OE.

**Fuente:** Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: pp. 219-225 ; Introducción del P. F. de Egaña, SJ. al MP III; Introducción de F. de Egaña SJ. a los MP V: pp. 7-11 y MP VI: pp. 2-3.

<sup>117</sup> Puede notarse que están presentes prácticamente todas las casas (colegios, residencias, misiones) que existen en la Provincia peruana, con excepción de la del Cercado de Lima, probablemente porque al ser el lugar en el que se encontraba una importante población para adoctrinar y de otro lado porque el personal jesuita más numeroso se hallaba en el Colegio San Pablo.

<sup>118</sup> Desde el colegio de La Paz parece que partieron pocas misiones extendidas a regiones más alejadas, salvo las que están en los períodos referidos.

<sup>119</sup> El modo en que se tienen las misiones se va adecuando en la medida en que se va avanzando en territorio sudamericano. Así, a fines del siglo XVI, los jesuitas destacados a Tucumán, por ejemplo, que son quienes van avanzando hacia el Paraguay, se van asentando en "casas" en Santiago del Estero, Esteco, Salta, Villarrica del Espíritu Santo, Asunción; algunas rentas vienen de haciendas en el campo. Es el modo como la "misión" se va asentando cada vez más como "archipiélagos" ligados a un lugar central, a su vez, dependiente de una Provincia, aun en estos tiempos, la peruana. Carta del P. Juan Sebastián al P. Gral Aquaviva, Lima 12 de marzo de 1595, MP IV: p. 713, nota 54.

interna de las doctrinas. De otro lado, la *Instrucción* del General Aquaviva de 1608 sobre el modo de regir las doctrinas, contrariamente a lo que dice Piras, no es una “cosa nueva” para esos momentos, sino que se inscribe en un largo proceso que se inicia prácticamente desde el arribo de los jesuitas al Perú a fines de la década de 1560. Más de cuarenta años hacían, en todo caso, madurar una decisión de carácter oficial y asentar aquello que distintas Congregaciones Provinciales y directivas de los Provinciales habían ido legislando. Esa instrucción serviría como base jurídica para iniciar de manera más completa las *misiones* (de carácter similar al de Juli) en el Paraguay.

Cito el análisis de Piras porque me parece que transmite la manera en que en ocasiones se suele hacer interpretaciones históricas sin tomar en cuenta el universo propio en que discurrían los debates o “conflictos”, en este caso concreto, el universo mental constituido por principios de orden religioso. Si salimos de ellos de manera total, prejuiciados por nuestra pertenencia a una cultura secularizada, veremos únicamente aquello que queremos ver: disensiones de carácter político, conflictos de poder o de potestad. Sin negar que todo ello pueda existir, no debemos olvidar que todo ello se da al interior de un contexto mental fundamentalmente religioso y que para aquellos que lo vivían, se entendía de modo “espiritual”. Aquaviva por ello zanja el largo debate diciendo que si bien lo propio de la Compañía de Jesús no son las doctrinas perpetuas, sí se pueden tener residencias en los pueblos de indios “hasta que los dichos pueblos estén informados en la fe y vida cristiana”. Pero agrega que de estas residencias, el Provincial escoja una “en la cual se junten los nuestros entre año para la renovación de los votos y ejercicios

espirituales”.<sup>120</sup> Olvidar este último detalle, el cuidado de lo propiamente religioso y su equilibrio con la acción apostólica era el *quid* de todo este asunto. No en vano insisto en plantear el análisis desde aquello que para los jesuitas es lo central: el equilibrio y conjunción de la “contemplación” y la “acción”.

#### **2.5.4. Adaptándose a las Doctrinas.**

Tomando en cuenta este elemento capital para entender el *modo de proceder* en la acción apostólica jesuita en el Perú, podremos apreciar con mayor objetividad histórica las resistencias de la Compañía a aceptar tan fácilmente la responsabilidad de las doctrinas. He mencionado las razones que se aducían para justificar esa resistencia y no debemos tomarlas tan a la ligera, pues la documentación retorna una y otra vez a ellas. Los misioneros de Juli, por ejemplo, cumplidos 15 años de fundada esta *residencia*, siguen pensando que su estadía no debía ser a perpetuidad. El superior de Juli, a fines de 1581, dice que es “más propio de nuestro Instituto no estar atados a solo un lugar”. El estar atados en un solo lugar, agrega, puede ser pernicioso para los jesuitas como para los indígenas.<sup>121</sup> A esto se agregan una serie de dificultades que debieron ir resolviendo a medida que iba pasando el tiempo.

<sup>120</sup> Carta del Gral. Aquaviva del 10 de junio de 1608, en: Giuseppe Piras. “El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de indios en los años 1568-1608 y el papel de Diego de Torres y Martín de Funes en su solución” en: L. Laurencich-Minelli y Paulina Numhauser (eds). *El silencio Protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667)*, Quito, Abya-Yala, 2004, p. 122. Aquaviva no habría sino refrendado algo que ya se daba en la práctica: *v.supra*, nota 55.

<sup>121</sup> “Por estar dispuestos a acudir a los lugares donde se viere más necesidad, los profesos no pueden estar obligados a residir en un sitio determinado”. *Constituciones de la Compañía de Jesús*: En San Ignacio de Loyola, *op.cit.*: IV 2B; III 2 G; IV proem; VI, 3, 5; VII, I B; *Exam* IV, 27; Carta del P. Diego Martínez al P. Gil González Dávila, Juli 24 de diciembre de 1581, MP III: pp. 98-99.

Uno de los primeros problemas que constatamos por ejemplo, es el de la subsistencia. Algo que puede parecer algo relativamente simple de solucionar (pues los jesuitas recibían donaciones para muchas de sus obras apostólicas, en concreto, colegios), se vuelve sin embargo algo más complejo: por reglamento interno (Constituciones) los jesuitas no podían tener rentas para ningún tipo de residencia que no fuesen colegios o casas de “probación”<sup>122</sup>. Cuando se habla de rentas, se entiende un modo de poder proveer de ingresos, sean fundaciones, donaciones o como fue el caso del Perú, haciendas heredadas que producían para colegios y casas de probación y, después, para las misiones mismas. Las misiones *temporales* por lo tanto, dependen por ello del sustento de los colegios. De otro lado, las “residencias” tal y como figuran en los documentos de la provincia peruana desde su fundación, no estaban estipuladas en las Constituciones. Según Egaña el primero en haberlas establecido y para tierras de misión fue el General Francisco de Borja (Cfr. SFB IV, 382). Ante la disquisición que nace por el tema de las residencias, el Visitador La Plaza menciona lo sucedido en una reunión de gobierno habida con el P. Acosta y otros miembros de su *consulta*<sup>123</sup> acerca de este tema, mencionando cómo propuso que las residencias tuviesen renta, y a lo cual

“respondieron los Padres, que las residencias son necesidades de los indios, por ser tierra tan larga y estar ellos tan apartados de los colegios; y que con limosna ordinaria no se podrán sustentar las residencias cómodamente ni con edificación; y **que si nuestro Padre General declara que las residencias no pueden tener renta, será necesario que en las residencias aya título de collegio poniendo alguna lección de Gramática, o escuela de leer y escrevir, para que desta manera puedan tener renta.**”<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Se llama así a las casas de novicios o estudiantes en formación jesuita.

<sup>123</sup> En el gobierno de la Compañía, los superiores provinciales cuentan con una asesoría dada por los llamados “consultores” con quienes se discute las distintas fases de la organización de la Provincia.

<sup>124</sup> Informe del P. Visitador Juan de la Plaza, MP II: pp. 651-652. El subrayado es nuestro.

Aceptar las doctrinas no era pues una decisión que los jesuitas podían tomar tan a la ligera; implicaba una serie de desplazamientos en su modo de autoperibirse y de organizarse jurídicamente. La propuesta de la Consulta del provincial, resulta interesante por mostrarnos una vez más, ese espíritu pragmático jesuita, siempre en función del “Fin” objetivo que buscan: la “salvación”. El General no terminaría aceptando esta propuesta, y sin embargo, ella nos da cuenta del conflicto que supone para los jesuitas pensar jurídicamente una figura que no tenía –al menos al inicio del proceso- mayor correspondencia con ese carácter *atópico* que caracterizaba su movilidad para desplazarse con libertad de un lugar a otro. La decisión de continuar en Juli debió entonces chocar con dificultades concretas, como la simple “supervivencia” que los jesuitas a la larga, aprendieron hábilmente a sobrellevar.

Otras dificultades de orden organizativo y que involucran la eficacia apostólica van apareciendo en este nuevo escenario jesuita. El primer Superior de Juli, P. Diego Martínez, observa por ejemplo, algunas dificultades de tipo espiritual como consecuencia del modo en que se organiza la acción apostólica. La cantidad de indios a cargo (3,500 aproximadamente) hace muy difícil cubrir las necesidades sacramentales: el agobio no es sólo por no acabar bien con el trabajo sino los escrúpulos de conciencia que se generan en los jesuitas por ver que no se puede lograr la salvación de todos y que por ello, algunos mueren sin confesarse.<sup>125</sup> Pasados 5 años de la instalación en Juli, el P. Martínez parece sin embargo constatar que pese a los problemas, los beneficios son grandes en el trabajo

---

<sup>125</sup> Carta del P. Diego Martínez al P. Visitador Juan de la Plaza, Juli, 1 de agosto de 1578, MP II: pp. 359-364.

en Juli, al punto que asegura que es uno que puede asumirse como “propio” de la Compañía.

“Este *ejercicio de doctrina es ejercicio apostólico y propio de los profesos de la Compañía*, para el qual es menester mucha mortificación y caridad y humildad y paciencia y mucha longanimidad para esperar la conversión de muchos hasta la ora de la muerte.”<sup>126</sup>

Diez años luego de haber ocupado la doctrina de Juli y pese a subsistir algunas resistencias (la del mismo Provincial en 1585, el P. Piñas), la mayoría de jesuitas, así como las autoridades virreinales se muestran favorables a la administración jesuítica de las doctrinas. El P. Atienza –provincial sucesor de Piñas- da cuenta del testimonio del Virrey Enríquez, quien le había dicho que no había ninguna doctrina adecuadamente llevada en el Perú, salvo la de Juli<sup>127</sup>. Destaca en este tiempo no sólo el intenso trabajo realizado pastoralmente por los jesuitas en esta doctrina, sino el manejo excepcional de la lengua nativa, lo que les permite una incursión inmejorable en los ministerios con los naturales. Para entonces un total de siete sacerdotes se emplean en dicha tarea. A esto se agrega el desvanecimiento gradual del estereotipo por el que se percibía que las doctrinas obstaculizaban con su ritmo, los requerimientos regulares propios de la vocación religiosa. El P. Diego Torres, superior a mediados de la década de 1580, dirá que “cada

<sup>126</sup> Carta del P. Diego Martínez al P. Gil González Dávila, Juli 24 de diciembre de 1581, MP III: p. 97. El P. Martínez tiene presente que los profesos jesuitas “deben estar dispuestos a que los superiores los mandan a cualquier parte del mundo; y se les fija como ministerio peculiar el de enseñar la doctrina cristiana a los niños y a los rudos”: cfr. *Constituciones*, V, 3 B; *Exam.* I, 5; IV, 35. El subrayado es mío.

<sup>127</sup> Carta del P. Juan de Atienza al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 9 de abril de 1585, MP III: pp. 586-587. Cabe agregar que hacia 1589 los jesuitas también ya habían aprendido a financiar la doctrina, en la que además de poder subsistir de la renta otorgada por la corona por un total de 3,200 pesos real (a la que se puede sumar lo donado para los gastos de vino, aceite y cera por un total de 600 pesos) se agregan las ofrendas en “carneros, lana y otras cosas de comida” por un monto de 1,500 pesos ensayados. Lo que no se empleaba en el mantenimiento de los jesuitas se repartía como limosna entre los indios pobres, a quienes se reparte carne y comida de sus papas y chuño. A esto se agrega una estancia comprada por los jesuitas con 1,600 ovejas, cuya carne servía de sustento para los pobres enfermos del hospital anexo a la casa de los jesuitas. Se agregan 200 vacas que también proveen como limosna, así como 200 auquénidos, que sirven de bestias de carga. Finalmente, 150 cabras que proveen de leche. Cfr. *Relación de la doctrina de Juli desde su fundación* por el P. Juan de Atienza, 2 de enero de 1589, MP IV: pp. 473-475.

día se experimenta más cómo en la doctrina se puede vivir con toda la observancia, religión y recogimiento que pide el rigor de nuestras Constituciones y reglas mejor que en otra parte.”<sup>128</sup>

Un desplazamiento de la interpretación tradicional de la “misión” parece así haberse producido hacia 1585. El trabajo con los indígenas, tomado no de manera temporal sino continua, ha movilizó en los jesuitas dos nuevas percepciones de su propio carisma: una es la idea de una “inserción” en la cultura local, lo cual implica necesariamente, un proceso temporal de “traducción” de categorías y modos de percibir la realidad<sup>129</sup>; la segunda es la identificación de un “asentamiento misional” como *religioso*, es decir, se abre la posibilidad de pensar una vida religiosa -i.e., *regular*- en medio de un espacio de intensa acción. Aceptar la posibilidad de permanencia en la misión -hasta entonces entendida como “temporal”- implica la aparición de nuevos horizontes de organización laboral y apostólica que requerirían una creatividad a la medida de la profundidad en el proceso de *inculturación*. Los jesuitas se volverán entonces en el Perú, antropólogos y lingüistas, aplicando su preparación y conocimiento humanista a una realidad que debía ser descifrada y entendida para luego ser asimilada a la cristiandad universal. De otro lado identificar un espacio misional, en sentido logístico, en perfecta compatibilidad con la vida *regular*, es una novedad que sin duda, implicaría otro tipo de creatividad en el modo de vivir la espiritualidad jesuita de una auténtica mística *en y de* la acción.

---

<sup>128</sup> Carta del P. Diego de Torres al P. Gral. C. Aquaviva, Juli 12 de febrero de 1584, MP III: p. 360.

<sup>129</sup> No es gratuito que el trabajo más prolífico haya sido la elaboración de catecismos, doctrinas y vocabularios en las lenguas nativas, labor que requiere una continuidad y una cierta estabilidad.

### 2.5.5. “*Occuparme todo en indio*”: la misión como prioridad apostólica.

Si la misión se puede asimilar como un espacio a vivir la vida regular, algo nuevo se produce en la interpretación de la vida espiritual por los jesuitas que se involucran cada vez más en las misiones. Cuando el Padre Diego Martínez, primer Superior de Juli, dice que “Yo siento por gran merced del Señor la que me a hecho de enbiarme a Indias y occuparme todo en indio” está expresando un sentir que la documentación muestra como muy expandido en los jesuitas *peruleros*. Como veremos en el capítulo siguiente, la *vita activa* jesuita en el Perú será vivida como el escenario de la mística de la acción que caracteriza su carisma. De manera concreta, se deduce que su trabajo apostólico realizado en el Perú fue haciéndose cada vez más visiblemente inclinado a una identificación con la evangelización de la población aborígen.

La década de 1580 como señalé antes, bajo el incentivo del General Aquaviva, incrementó la conciencia de la necesidad de la dedicación a los indígenas. En 1584 Aquaviva envía una serie de lineamientos al Provincial del Perú de lo que podríamos denominar *políticas de evangelización*. La experiencia de labor apostólica acumulada por más de 15 años en territorio peruano ha clarificado el *modo de proceder* y así como todo indica que el trabajo en una misión permanente era posible (aun y cuando no se la piense de modo *absolutamente* permanente) se indican un conjunto de recomendaciones, la mayoría de las cuales tienen que ver con la población nativa, destacándosela una vez más como el centro de la opción apostólica<sup>130</sup>.

<sup>130</sup> Señalo las más resaltantes: la conveniencia de residencias en las doctrinas, siempre que no sean ni perpetuas ni se multipliquen a más de tres; que se funden colegios de hijos de caciques; continuar las misiones a los indios de otras regiones, “*pues esto es más proprio a nuestro Instituto*”; que no se reciba

La vocación de los jesuitas de ir a las Indias, está intrínsecamente ligada al trabajo de conversión de los indios. José de Acosta decía que “nunca en tiempo alguno cesará la Compañía de trabajar en este campo adonde ha sido enviada” y que faltar a este propósito acarrearía el que fuesen los jesuitas ser considerados como “desertores e incluso como traidores a este celestial ejército”. Esta convicción es la que le hace escribir y publicar una obra en la que intenta legitimar la humanidad de los indígenas peruanos ante la opinión pública, para efectos de su inclusión en la cristiandad y no dar así “por excluida de la salvación universal a ninguna raza de mortales.”<sup>131</sup> Este celo por la dedicación exclusiva a los naturales se mantiene de manera continua a través de los años, afinándola vocación de muchos jesuitas. El Padre Esteban Cabello, por ejemplo, aunque desempeñándose correctamente como maestro de novicios, solicita al General ser destinado a trabajar con los indios, a lo cual aquel asiente. Su voluntad -dice el Padre Aquaviva- es que se acuda “a este su sancto deseo”.<sup>132</sup> Por su parte, el Padre Roberto Arnoni, ministro<sup>133</sup> en Juli, pide cambiar su ocupación y ser enviado al trabajo con indios y aprender mejor la lengua aborígen. El General responde que “creo que a los que tienen esta inclinación y deseo de tratar con los naturales, es bien ayudarles y promoverles en

---

estipendios por las misas que pueden darse a los indios; que cuando se salga de una doctrina para ir a otra lleven lo necesario y que el resto se lo dejen a los indios; que nadie se excuse de ir a predicar a los indios; que se aprendan bien las lenguas aborígenes y que haya al menos algunos días a la semana “*una hora de lección o conferencia de la lengua (...) y un día de conferencia de casos prudentiales y de medios para más ayudar a los indios.*” Carta del P. Gral. C. Aquaviva al Provincial del Perú, Roma 8 de abril de 1584, MP III: pp. 382-385.

<sup>131</sup> Joseph de Acosta. *De Procuranda Indorum Salute*, 1577: Lib V, XVII, 3; Vol. 2: 313; Lib. I, 3, vol.I: 81. En la 3a congregación provincial, hablando de las misiones de la SJ, se vuelve a poner el acento en las misiones a “infieltes”, “por ser este el principal fin así de la Compañía como muy especialmente de la venida de los Nuestros a Indias”. Actas de la Tercera Congregación Provincial del Perú, Lima 14 de diciembre de 1582, MP III: p. 207.

<sup>132</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Baltasar Piñas, Roma, 7 de agosto de 1581, MP III: p. 33.

<sup>133</sup> Administrador de la residencia jesuita.

ello.”<sup>134</sup> Otros, como el Padre Ludovico Bertonio, opinan que en la Provincia del Perú no se hace suficiente por el trabajo con los indios.<sup>135</sup>

Este celo apostólico no se limitará a convertir todo el trabajo con indios en misiones de carácter más permanente como la de Juli. El *tenor* de las misiones jesuitas seguirá siendo el inicial: desplazamientos temporales, abriendo paso a la Iglesia oficial, mediante la dinamización de la población aborígen, llevada por una estrategia de conversión masiva a través de los ministerios que son los propios de la Compañía: la predicación, al confesión, y todo aquello que tiene que ver con el llamado *ministerio de la palabra*. En el siguiente capítulo volveremos sobre ello.

Por ahora me parece importante resaltar que, una vez asentada en la comunidad jesuita la pertinencia de la misión en Juli, como algo *propio* de la Compañía, el abanico de posibilidades organizativas en el Perú se ha terminado de ampliar. Así lo demuestra la Carta annua de 1593, redactada por el P. Pablo José de Arriaga, documento valioso para la comprensión de la labor misionera de los jesuitas. Según este documento, la labor misionera es la más importante, ya que el 70 % de su contenido se dedica a la descripción de estas incursiones, mediante la transcripción de otros documentos elaborados por los misioneros y destinados al Provincial. Cada una de las "misiones" (a Tucumán, Reino de Nueva Granada, Santa Cruz de la Sierra, Chaco -Paraguay-, Chile) son un detallado conjunto de referencias etnológicas así como pastorales de los modos de proceder de los jesuitas en esas nuevas regiones, que en la última década del siglo XVI establecen

---

<sup>134</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Juan de Atienza, 10 de julio de 1589, MP IV: pp. 524-525.

<sup>135</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Ludovico Bertonio, 26 de abril de 1591, MP IV: p. 713.

puestos de avanzada en el territorio de América del Sur<sup>136</sup>, desde centros que para entonces ya están arraigados, como Lima, Cuzco, Arequipa o Juli.<sup>137</sup> Avanzando este proceso, en la década de 1590 se había llegado a la región guaraní, y al Paraguay, donde una vez emplazados al modo de misiones temporales, los jesuitas prepararán el terreno para el futuro asentamiento –que imaginamos, tomará mucho de la experiencia ganada en Juli- de las célebres *reducciones jesuitas* del Paraguay. Estas misiones se inauguraron con el recurso de jesuitas llegados al área procedentes del Brasil, a los que se sumarán luego misioneros venidos de la Provincia peruana.

En 1595 hay 242 jesuitas en el Perú de los cuales 105 son sacerdotes; esto permite al Provincial Juan Sebastián Parra ampliar el espectro de acción apostólica hacia regiones cada vez más alejadas como Chile y Paraguay –donde como hemos dicho, ya habían llegado jesuitas portugueses-. Fernando de Egaña SJ menciona para este periodo tres tipos de asentamientos jesuitas ya “canonizados” de modo oficial: colegios, residencias y *centros misionales*. Llama la atención el apelativo que da a la recientemente creada misión en Santiago del Estero: *casamisión*. Para estas fechas todos estos modelos de

---

<sup>136</sup> Ya en 1587 se han realizado las primeras incursiones hacia el sud-este del territorio sudamericano. En su informe sobre las distintas obras apostólicas, residencias y colegios jesuitas en el Perú, el Provincial Atienza da cuenta de la misión establecida en Santa Cruz de la Sierra, iniciada por los PP. Diego Martínez y Diego de Samaniego en 1587. A ellos se sumarán los PP. Barzana y Añasco, el primero de los cuales será el primero en emprender el aprendizaje de la lengua guaraní: Relación del P. Juan de Atienza, 2 de enero de 1589, MP IV: pp. 479-480; Carta de los PP. Alonso de Barzana y Pedro de Añasco al P. Juan de Atienza, Matará 20 de abril de 1592, MP V: pp. 33-34.

<sup>137</sup> Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: pp. 338-484. Véase también el cuadro de la p. 83, *supra*.

asentamiento jesuita tienen conexión con el trabajo misionero<sup>138</sup> lo que no hace sino corroborar la identificación del carisma institucional con la puesta en acción de la *misión*.

La definición de Egaña traduce lo que estos jesuitas misioneros han ido haciendo a lo largo de la década de 1580 y 1590: una adecuación de la comprensión del modo en que se puede vivir, jurídicamente, la vida religiosa en la vocación a la Compañía de Jesús. Ya en 1591, el estatuto jurídico de las casas en que se misiona recibe el apelativo de *misiones* (que Egaña dubitativamente llama o centros misionales o *casamisión*) y no necesariamente de *residencias*<sup>139</sup>. Las *residencias* tienen el mismo destino que las casas profesas, orientadas “a los ministerios apostólicos propiamente”.<sup>140</sup> El modo como se entendía hasta entonces las misiones, es decir, como desplazamientos de jesuitas en función de los mandatos recibidos por sus superiores local, Provincial, o General -en principio, del Papa- comienza a cambiar, apareciendo en el Perú, este nuevo perfil. En consecuencia, la propuesta de que las misiones de Tucumán y Santa Cruz no sean concebidas como residencias sino como *misiones* significa, a mi parecer, algo nuevo. La *Crónica Anónima* menciona esta misión como conservando el apelativo de “misión” “por no auerse admitido casa propia con nombre de residencia, *por ser tantos los lugares adonde es nesçesario acudir cada día, sin hazer pie firme en uno solo*”<sup>141</sup>. Ello quiere decir que por un lado, mantiene el principio del carácter dinámico de una misión, pero a

<sup>138</sup> Introducción de Fernando de Egaña, pp.7-8 Introducción de Fernando de Egaña, MP V: pp. 11-12

<sup>139</sup> Sucede que las “misiones” comienzan a tener en algunos casos, carácter más estable, pero al no contar con un estatuto jurídico establecido, se las sigue llamando “misiones”. En 1598 hay oficialmente 8 colegios (Lima, Cuzco, Arequipa, Quito, La Paz, Chuquisaca, Santiago de Chile, Potosí), una casa de probación –el Cercado- dos residencias y... “las misiones”, mencionándose a Tucumán, Paraguay, Santa Cruz de la Sierra, pero sin especificar más que la cantidad de jesuitas en dichos lugares: Carta Annuia del P. Pablo J. De Arriaga, Lima 29 de abril de 1599.

<sup>140</sup> Cfr. *Constituciones*: III, 1, 27.

<sup>141</sup> *Crónica Anónima*, T.I.: p. 297. El subrayado es mío.

su vez, se le da la licencia de entenderse al modo de una residencia que dura más de tres meses (como lo estipula las Constituciones).<sup>142</sup>

\*\*\*\*\*

A lo largo de este capítulo he querido demostrar que la Compañía de Jesús en el Perú atravesó por un proceso de *adecuación* de su carisma en circunstancias distintas de aquellas que le dieron origen en Europa. No obstante la coincidencia en el mismo espíritu e impulso de evangelización, al ser el destinatario y su contexto cultural muy distinto del europeo, los jesuitas se confrontaron consigo mismos, poniendo en profunda revisión sus principios institucionales en relación a los procedimientos que debían efectuar para ser, al mismo tiempo que fieles a dichos principios, no por ello menos eficaces en una labor que grosso modo, entendían como la *salvación de las almas*.

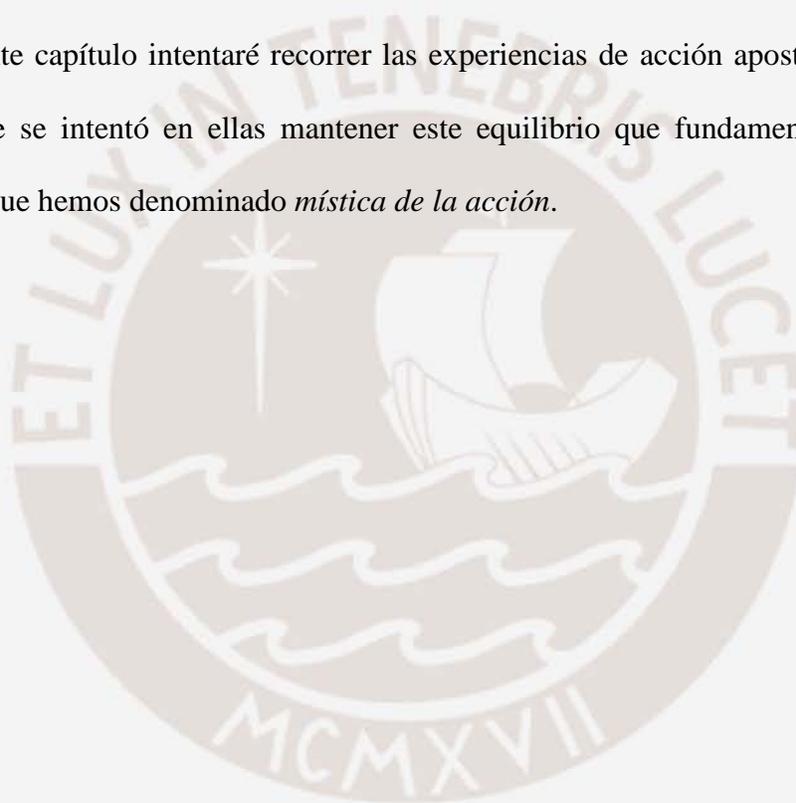
Mi impresión final es pues que tanto la documentación institucional y testimonios de época como los de Acosta al igual que la importante producción de textos de carácter lingüístico, demuestran que la actividad apostólica fundamental fue la realizada al lado de la población aborigen y que en consecuencia, la experiencia espiritual que esta labor propiciaba hubo de reforzar el vínculo que ya existía en la Compañía fundada por San Ignacio entre contemplación y servicio –como modo específico de la acción-. El desplazamiento del *ejercicio espiritual* realizado al interior de los conventos, se verifica en el campo mismo de la acción apostólica y es desde allí, desde este tipo de

---

<sup>142</sup> La pregunta es ¿por qué se mantiene este carácter para Tucumán y no para Juli? Carta del P. Gral C. Aquaviva a la Provincia del Perú, abril de 1591, MP IV: p. 749. La ambigüedad refleja la dificultad de conciliar los principios institucionales con las necesidades que presenta la misión indígena. Tres años antes apenas, el P. General había escrito al Provincial Atienza diciéndole que la misión de Tucumán “se puede continuar, pero no asiento o residencia, sino sustentense de limosna los que pudieren, sin aceptar renta ninguna, que será obligarnos a tener allí collegio” por la posibilidad de éstos de tener rentas o bienes raíces (*Constituciones* IV: 2, 5; VI: 2 A). Carta del P. General C. Aquaviva al P. Juan de Atienza, 1 de noviembre de 1588: p. 438.

“producción” y sus claves concretas de acción que han de leerse como “pautas” espirituales, que surge la analogía con la búsqueda de pautas espirituales de los contemplativos de siglos anteriores. De allí la preocupación de algunos por considerar la importancia de la vida regular *en* la misma misión, como una forma de equilibrar y sostener una actividad que corría siempre el riesgo de desvanecer la “conexión” con el ámbito de la contemplación.

En el siguiente capítulo intentaré recorrer las experiencias de acción apostólica y ver el modo en que se intentó en ellas mantener este equilibrio que fundamenta el carisma ignaciano y que hemos denominado *mística de la acción*.



### Capítulo 3

#### Ministerios y espacios mentales de la “acción apostólica” jesuita en el Perú del siglo XVI

Al finalizar el capítulo anterior nos quedamos con la imagen de una Compañía de Jesús que en el Perú observa, analiza, delibera y decide qué acciones emprender adecuando su carisma al contexto de su misión en el Perú. En este nuevo territorio, no harán sino cumplir con la misión universal con la que San Ignacio fundó este “cuerpo apostólico”, la de *salvar las almas*. Hasta el momento hemos sobrevolado el período de *discernimiento* apostólico de los jesuitas desde su llegada en 1568 hasta fines del siglo XVI.

#### 3.1. Imaginario y representaciones espirituales en el contexto jesuita peruano

El discernimiento sin embargo, no sólo debe pensarse en función de aquello a lo que induce, esto es, la acción apostólica, sino que previamente nos remite a fibras profundas de la vida espiritual de cada jesuita. “Discernir” para los miembros de la Orden fundada por San Ignacio tiene dos dimensiones, una los liga a lo esencial de su creencia: es incorporar a la vida de todos los días una reflexión sensible cuya fuente es la convicción en una verdadera acción de Dios en el mundo<sup>143</sup>; de otro lado, el discernimiento conduce hacia una finalidad concreta, que puede tomar forma en una decisión personal o institucional.

No podemos perder de vista que el discernimiento se sostiene sobre el convencimiento de que Dios *opera* en el mundo. Los EE de San Ignacio indican un camino por el que el

<sup>143</sup> En el sentido de que el ejercicio del discernimiento –que implica colocarse ante distintas opciones y elegir la más adecuada- se piensa como siendo conducido por Dios. De manera concreta, está de la mano con actitudes y hábitos religiosos que pasan de la oración a la participación frecuente en los *sacramentos*.

sujeto que los ejercita concluye en esta certeza. Pero en realidad, no hace sino reforzarla, pues en el siglo XVI todos comparten el mismo universo de creencias por el cual se asume que Dios es quien dirige las acciones personales, colectivas o históricas. Por eso cuando los jesuitas llegan al Perú lo hacen totalmente seguros de que su labor responde a una voluntad histórica de Dios por medio de la cual ellos son destinatarios de una misión cuyo origen se remonta al principio de los tiempos cristianos. Como señalé en el capítulo anterior, cuando los hijos de Loyola inician sus sondeos espirituales en el territorio peruano, se autoperciben más cerca de los primeros apóstoles que de los monjes de épocas más recientes. El sentimiento escatológico les hace asumir que el tiempo apremia y que por lo tanto hay que hacer todo lo posible por conducir a poblaciones enteras a la necesaria “conversión”, requisito indispensable para la *salvación*. Las utopías jesuitas no avizoran el enriquecimiento y la honra con la cual retornar a la madre patria, sino que se construyen teniendo como modelo al *Reino de Dios*. En este universo de representaciones, no nos sorprenderá que, en clara conjunción de aquello que Jacques Le Goff identificó como lo *maravilloso* medieval con la dimensión espiritual, el Padre Diego Samaniego diga que luego de confesarse con su Superior Provincial, le manifestó su deseo de ir hacia la hasta entonces no muy hospitalaria región de Santa Cruz. El Provincial a su vez le responde que “se ha asentado en mi corazón que *os quiere Dios para Santa Cruz y que quiere por vuestro medio descubrir el Paititi*”. Entusiasta, Samaniego le cuenta al General que percibe estar muy cerca de ese descubrimiento.<sup>144</sup>

Tanto el Padre General en Roma, como el Provincial del Perú y un misionero como el Padre Samaniego, comparten el mismo universo mental. Con un pie en la edad media y otro en el mundo moderno, los jesuitas no pueden entenderse –como, creo, no puede

---

<sup>144</sup> Carta del P. Diego Samaniego al P. Gral. C. Aquaviva, Potosí 28 de diciembre de 1585, MP III: p. 729.

entenderse del todo los procesos sociales o culturales de la época- sin tener en cuenta el marco referencial de las creencias de entonces.

### **3.1.1. La “Realidad” como conquista de *salvación*.**

El sistema de representaciones en el que los jesuitas se mueven es aquel cuyo origen se encuentra en la encrucijada del mundo griego y el cristianismo; este universo de percepciones se nutrió además de imágenes venidas de una diversidad cultural de raíz germánica y a lo largo de la edad media, fue procesando una identidad propia a la vez que compleja. Se trata de sistemas de creencias “pre-modernos”, en el sentido de que consideran la realidad sensible o terrena como dependiente de una “realidad paradigmática”, ideal y trascendente a lo sensible. Los sentidos no son sólo activados al interior del marco de la naturaleza sensible, terrena, sino que son también “vías” por las que el individuo puede comunicar con esa *otra* realidad trascendente; ambas coexisten de manera dialéctica.

Esta percepción dicotómica es común a todas las culturas tradicionales que dan origen a occidente y persiste en una línea de continuidad entre el pensamiento platónico y el cristiano, llegando al Renacimiento español. Los españoles y los jesuitas *peruleros* entienden su misión en el territorio de las Indias al modo en que el esquema mental - tradicional, premoderno, medieval, etc- les hace percibirla. Jesuitas, colonizadores, aventureros, funcionarios, todos los que vienen de Europa en el siglo XVI traen consigo un modo de percepción de la realidad en el que, lo “real” nunca se asume como teniendo una consistencia total o plena, ya a que el “modelo” de perfección no puede encontrarse

en ningún lugar del mundo sensible. La plenitud de la realidad sólo se piensa de manera escatológica, es decir, proyectada en un “fin de los tiempos” en el que Dios mismo reinstaurará una “realidad plena” que los teólogos, amparados en las Escrituras, denominan *Reino*<sup>145</sup>. La realidad que perciben nuestros sentidos es de acuerdo a esta perspectiva, deficitaria. En el mejor de los casos, se concibe como la antesala de esa otra realidad paradigmática. Desde el principio de la tradición cristiana, todo esto se había asentado como “sentido común” de los creyentes. A su vez, en la vida religiosa, se propagó la conciencia de que era posible alcanzar esa perfección, mediante un modo específico de vida y un conjunto de técnicas que hacían posible al sujeto, ya en vida, saborear la plenitud de aquella realidad trascendente. Esta es en parte la razón de ser de las distintas órdenes religiosas, devociones, prácticas espirituales, etc., que con el tiempo influirán poderosamente en la vida secular.

La “realidad terrena” se acepta en consecuencia como un espacio intermedio, una escena en que mediante la convicción de la fe y la tenacidad del esfuerzo, el ser humano podía llegar a alcanzar al final de sus días la beatitud eterna. San Ignacio de Loyola está persuadido de que hay un camino que recorrer, y siguiendo la tradición de su tiempo, cuando redacta los EE no hace sino colocar en una formulación técnica algunas claves que ayudan a afinar la sensibilidad y el raciocinio para conducir al sujeto a caminar

---

<sup>145</sup> La “escatología” (*eskhaton*: último; *logos*: conocimiento/razón/saber) es un concepto que se usa en el análisis teológico para referir la “realidad última” es decir, la plenitud de la existencia humana tal y como es esperada por Dios y deseada por la Humanidad que ha escuchado la Revelación del Hijo de Dios. Por lo tanto, puede aplicarse de muchas maneras tanto a escritos, interpretaciones, como a formas de vida que buscan alcanzar ese estado último que se identifique con esa plenitud. A. Giudici, por ejemplo, lo identifica con la mística surgida en la vida monástica, como ejemplo de una praxis que intenta vivir en el mundo temporal un avance de esa plenitud –entendida ésta como “perfección”-: “Escatología” en: *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas ed., 1983, pp. 433-445.

adecuadamente en la vida de modo que pueda prepararse para el extraordinario encuentro que todos imaginan, es el que une a Dios y al ser humano.

El “mundo terrenal” precede el ultraterrenal, es cierto, pero como tal, su carácter deficitario se muestra en su inestabilidad. Semejantes en la debilidad, seres humanos y naturaleza, pueden ser los escenarios de enfrentamientos entre los espíritus buenos y malos. La tarea de todo cristiano es hacer acto de conciencia de encontrarse en un campo de batalla. La idea paulina del “combate espiritual”<sup>146</sup> se había reforzado en los creyentes gracias a la tradición de prácticas introducidas por los Padres del Desierto, llegándose a creer que el mundo terrenal estaba constantemente tentado, asediado y debilitado por fuerzas del mal<sup>147</sup>. La persistencia del mal -pese que los teólogos proclamaban el triunfo definitivo de Cristo-, hizo que en muchos casos la mediación de Cristo no fuese tomada sólo histórico-escatológicamente, sino de modo factual, a la que se podía recurrir mediante un conjunto de prácticas y técnicas, ineludibles para erradicar las tentaciones y fatalidades.

Los jesuitas que llegan al Perú, al igual que el resto de conquistadores y colonizadores vienen marcados por esta creencia, a mi juicio fundamental, de un mundo terrenal que, en virtual condena y por lo tanto urgido de “salvación”, es el teatro de un combate que libran espíritus y demonios, sea para ayudarnos o para entorpecer nuestro acceso al Reino en

---

<sup>146</sup> “*Nuestra lucha no es contra hombres de carne y hueso, sino contra principados, autoridades y poderes que dominan el mundo de tinieblas. Nos enfrentamos contra los espíritus y las fuerzas sobrenaturales del Mal.*” (Ef. 6, 12); también: Ef. 6, 12-19 ; II Tim, 4, 7-8.

<sup>147</sup> El modelo de este imaginario es sin duda, *La Vida de San Antonio*, escrita por San Atanasio. Sin embargo, pese a que su influencia será indirecta, hay que recordar los tratados ascéticos de Evagrio el Póntico o las historias de los ascetas orientales llegadas a Occidente gracias a Juan Casiano: Benedicta Ward, SLG. *The Saying of the Desert Fathers*. Michigan, Cistercian Publications, 1975; también: John Cassian. *Conferences*. New Jersey, Paulist Press, 1985.

que habita Dios. Este es el a priori de la praxis de su fe, y es lo que da lugar a la pasión con la que muchos desean entregar sus vidas a la labor misionera, ansiando ir por todas partes del mundo con el fin de “salvar las almas”.

“...lo que más Su divina Magestad quiere y dessea y más que en otra ninguna otra cosa puede ser por los hombres glorificado; y pues sabemos que ninguna otra cosa es tan deseada de Dios como la salud de las almas”.<sup>148</sup>

Esta convicción no se puede soslayar al momento de entender las “empresas salvíficas” que realizó la Compañía de Jesús en el territorio peruano o si queremos comprender el motivo de una vocación como la religiosa, misionera y específicamente, jesuita.

### 3.1.2. Discernimiento de espíritus y vocación.

En 1579 y estando aun como Rector en el Colegio de Valladolid, el Padre Juan de Atienza<sup>149</sup>, escribe al Padre General, expresándole su deseo de ir a Indias. En el discurso puede notarse la huella de la práctica espiritual del *discernimiento* a la luz de la dinámica de los EE.EE. de San Ignacio. En su carta, Atienza da cuenta de lo ocurrido en él luego de haber realizado los EE -algo que todos los jesuitas hacen de manera periódica y regular hasta el día de hoy. El Rector de Valladolid, para hablar de su vocación surgida por ir a la misión en las Indias, refiere dos partes de su meditación espiritual. La primera es sobre lo orado a partir de las pautas dadas por San Ignacio en lo que se llama el “ejercicio sobre la encarnación (de Cristo)”. Refiere Atienza que ha sentido *consolación* espiritual por el deseo de salvar almas. Con un horizonte de tipo purgativo, el futuro misionero percibe que le impulsa el sentir que podría obtener un “género de recompensa

<sup>148</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Baltasar Piñas, Roma 15 de junio de 1584, MP III: p. 436.

<sup>149</sup> Atienza habría de desempeñar luego en el Perú importantes cargos, entre ellos haber sido el primer Rector del Colegio San Martín.

ayudando lo que pudiere a ganar almas que estén apartadas dél (de Dios)” ya que aun lleva su pasado de ofensas hechas al prójimo como una carga. Pero no sólo esta dimensión purgativa de la reflexión espiritual tiene el mayor peso en su análisis.

Meditando el “misterio” de la Encarnación de Cristo, dice,

“sentí el corazón tan alentado en lo que toca a la misión de las Indias, y un deseo tan fuerte de emplearme todo en ayudar a la conversión de aquella gentilidad, que no solamente no me retardaban aquellas dificultades que tengo dichas, pero ésas y otras muchas que se me offrezían de ocasiones que podría aver de dar la sangre y vida por amor del Señor, las abrazava el corazón con grande aliento y alegría haciendo más deseable la jornada, y ha sido la fuerza del deseo de suerte que, despierto y soñando en ello muy freqüentemente, no me dexa y con esta fuerza ha durado, porque, aunque al principio vino con ternura, y ésta ha faltado, pero la fuerza y efficazia dél antes ha crecido, de suerte que teniendo respecto a la fuerza que otros deseos suelen tener en mí, bien se hecha de ver andar nuevo espíritu, o malo o bueno que éstos sopla.”<sup>150</sup>

Interesa notar para el análisis de las mentalidades religiosas y para entender el significado del imaginario espiritual de la época, que el referido ejercicio sobre la Encarnación coloca al ejercitante en el corazón mismo de la Trinidad, en el preciso “momento” que Dios “decide” encarnarse:

“[102] 1º preámbulo. El primer preámbulo es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicia o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano, y así venida la plenitud de los tiempos, embiando al ángel san Gabriel a nuestra Señora.”<sup>151</sup>

Para los jesuitas, el ejercicio planteado podía inducir a una meditación que contextualizaba la contemplación en situaciones concretas de la vida del sujeto. La referencia a la “salvación” que implicaba la encarnación ¿no era susceptible de motivar

<sup>150</sup> Carta del P. Juan de Atienza al P. Gral. E. Mercuriano, Valladolid, 11 de febrero de 1579, MP II: pp. 586-588.

<sup>151</sup> San Ignacio de Loyola, “Ejercicios Espirituales” en: *Obras Completas*, Madrid, BAC, p. 248.

una identificación con aquel nuevo mundo que ofrecía una cantidad innumerable de almas “necesitadas” de “salvación”? El deseo dinamizado por esta meditación, es intensificado en una segunda parte importante en su ejercicio espiritual, mediante una meditación posterior de los EE. denominada *Contemplación para alcanzar amor*. En el texto original de San Ignacio de Loyola, este ejercicio es el que concluye el itinerario trazado en todos los demás ejercicios, y en él el ejercitante enfoca su meditación espiritual en el amor de Dios.

“[230] CONTEMPLACION PARA ALCANZAR AMOR.

Nota. primero conviene advertir en dos cosas:

La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras.

[231] La 2ª, el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante; de manera que si el uno tiene sciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro. Oración. Oración sólita.

[232] 1º preámbulo. Primer preámbulo es composición, que es aquí ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los sanctos interpelantes por mí.”

[233] 2º preámbulo. El segundo, pedir lo que quiero: será aquí pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad.”<sup>152</sup>

Cuatro puntos posteriores de este mismo ejercicio intentan colocar al ejercitante en una meditación enfocada sobre la obra de Dios en la naturaleza y en la vida de cada ser humano. Sin duda, es uno de los textos fundamentales en los que podemos encontrar la conexión entre contemplación y acción, siguiendo uno de los pilares de la espiritualidad ignaciana que implica el “amar a Dios en todas las cosas”.

---

<sup>152</sup> San Ignacio, *op.cit.*: p. 272.

El Padre Atienza refiere que si bien la meditación de la Encarnación ya le había invadido el espíritu, “inclinado en la oración y fuera della”, se le representó, (siguiendo el punto n. 232, vide supra)

“que los ángeles de guarda de los indios y particularmente del Perú, me miraban con ojos más favorables, como llamándome allá, lo qual podrá ser tenga origen más en mi deseo y en la ocasión presente de la misión que para allí aora se haze, que en otra realidad.”<sup>153</sup>

Para el Padre Atienza la voluntad de Dios ya está suficientemente clara en él mediante un deseo que le llena de pasión y del cual siente, debe dar cuenta a sus superiores para que ellos decidan cómo conducirlo. Al finalizar su proceso de reflexión espiritual, le escribe al General:

“...a cuyos pies hecho estos y todos mis deseos, sin pretender por esto persuadir ni inclinar a V.P. a cosa alguna, sino que entienda la disposición de mi en lo que quisiere y como quisiere la Compañía; a eso procuraré con la gracia del Señor applicarme con todas las fuerzas y caudal que tubiere; y quanto puedo conjeturar, en estos deseos que tengo a V.P. referidos, ninguna otra cosa me mueve más de la gloria de Nuestro Señor y deseo de la salvación de aquellas almas, y pensar que allí se podría padezer más por amor del Señor y hazer más en servicio suyo y de la Compañía, con su favor y ayuda, que por acá.”<sup>154</sup>

La carta de Juan de Atienza nos da algunas pistas acerca del profundo significado que tenía para los jesuitas la decisión de dirigirse a la misión, y de modo particular, la de ir a las Indias. No se trataba de la simple expresión de un deseo o de una intuición, ya que si bien ello existía, no podemos obviar el proceso reflexivo -una meditación y una práctica de oración-, sometido a su vez a las reglas propias de la técnica de los EE. de San Ignacio de Loyola. Toda decisión por una actividad, cualquiera que fuese, debía ser *discernida*, y eso suponía la comprensión del ejercicio reflexivo como eminentemente espiritual.

<sup>153</sup> Carta del P. Juan de Atienza al P. Gral. E. Mercuriano, Valladolid, 11 de febrero de 1579, MP II: pp. 586-588.

<sup>154</sup> *Ibid.*

La carta de Atienza nos introduce a una idea que considero central en la comprensión de los primeros jesuitas llegados al Perú en el siglo XVI: la interconexión entre la acción y el sustrato *espiritual* sobre el que ella se afirma. Lo he venido diciendo desde el principio, se trata a fin de cuentas de la puesta en acción del *carisma* y del modo en que éste va adecuándose a una nueva realidad. No podemos pensar la actividad pastoral o apostólica de los jesuitas en el Perú, su organización, sus proyectos y vínculos con el poder político y social si no tenemos en cuenta el universo mental sobre el cual ellos sostenían lo que entendían como su “vocación”.

El *discernimiento* es una de las principales claves que se desprenden de la práctica espiritual a la que invitan los *Ejercicios Espirituales*. Atienza llega a la conclusión de que su destino es ir a las Indias luego de haber hecho el itinerario al que invita Ignacio de Loyola es los EE. Discernir es distinguir algo de otra cosa; es establecer diferencias específicas para concluir, en el caso que nos importa, una decisión. Discernir implica un minucioso proceso de establecer puntos a favor o en contra de algo en concreto; ese “algo” muchas veces significa para los jesuitas una decisión para la acción. Es colocar una intuición, un deseo aun no esclarecido, en perspectiva de realización y por lo tanto, amerita un análisis detenido de emociones, sentimientos y razones con la finalidad de *saber qué hacer*. El discernimiento es parte del mecanismo interno de los EE. por medio del cual el individuo puede detectar estados subjetivos que en el lenguaje del siglo XVI, se asocian a la presencia del *buen* o del *mal espíritu*. Los ejercicios propuestos por San Ignacio son asociados a su vez a una reflexión que el *ejercitante* debe tener en cuenta y que subyace a como trasfondo en cada uno de ellos: el auto-examen acerca de los

sentimientos y el estado de ánimo en el que se encuentra al momento de realizarlos. Ello ayuda al sujeto a percibir dónde estuvo el buen o el mal espíritu. De acuerdo a esa detección, se puede dar cuenta uno del origen de los sentimientos o de las emociones y por ende, del tipo de reflexión que puede derivarse de dichos estados del alma, en términos de la época. El discernimiento clarifica para el jesuita del XVI intuiciones; por lo general es posterior a una serie de movimientos del espíritu que buscan, mediante la práctica misma de los EE. “descifrar” la voluntad de Dios. No en vano, Roland Barthes hablaba de los EE. como una “mántica” por medio de la cual se hurga en el misterio de Dios.<sup>155</sup> El Padre Diego de Samaniego, al haber muerto el Provincial Juan de Atienza, recordaba lo que éste le había contado de cuando era Rector en el colegio de Valladolid. No recordaba la carta que él mismo había escrito, pero sí una suerte de visión en la que se le representaba el deseo vivo de ir a las Indias a *salvar almas*. Para el Padre José de Acosta, al proceso de decidirse a pedir ir a las Indias conviene un razonamiento cuidadoso.

“Lo que me suele despertar estos desseos prinzipalmente es parecerme que para salir de un passo ordinario en que me persuado caminar poco en el divino servicio, me haría la mesma necesidad ser otro donde no hay entretenimiento y regalo ordinario. Y aunque de mi flaqueza temo, pero de la confianza que en Nuestro Señor tengo, y de alguna experiencia tengo entendido, me ayudarían mucho las mesmas cosas que no dexan a uno olvidarse de sí”.<sup>156</sup>

Ciertamente el tema del Perú como un espacio difícil, que invita a la “mortificación” del ego y sus apetencias, es algo que está presente en la mente de los jesuitas en Europa. Nadie piensa que venir al Perú significará un placer, sino todo lo contrario. Lo que me interesa rescatar aquí es el tema de la misión como una realización, en sí misma, del viejo

<sup>155</sup> Roland Barthes. *op.cit.*: p.51. He trabajado el tema previamente en: « *Como oscuro para ver* . La incertidumbre en el Ejercicio espiritual de San Ignacio de Loyola ». Tesis para optar la Licenciatura Canónica en Teología, Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, 2003.

<sup>156</sup> Carta del P. Joseph de Acosta al P. Francisco de Borja, Ocaña, 23 de Abril de 1569, MP I: pp. 301-302.

ideal religioso de la abnegación, sobre el que volveré después. Acosta parte de una autoexaminación en la que se ve a sí mismo, como poco atento al “servicio divino”. Consecuentemente, piensa que si quiere avanzar en este camino de perfección, debe buscar otro espacio en el que no haya tantas distracciones y facilidades. Más adelante agrega que lo que más motiva a su voluntad es “algún desseo de la cruz de Nuestro Señor”. Existe pues en esta identificación con la piedad de la cruz, la impronta que viene de los últimos tiempos medievales, la *imitatio Christi* que es *imitatio Crux Christi*, que lleva al sujeto a la búsqueda de la eliminación del ego a través de un sacrificio radical. Más interesante, por lo que concierne a los mecanismos de la institución jesuita, es su afirmación de que cuando supiese que ésa era la Voluntad de Dios –que él fuese a las Indias- lo “aseguraría con disponerlo mis Superiores”; con ello, agrega, el miedo quedaría desterrado.

El Padre Bartolomé Hernández en cambio no va de buen grado al Perú, nunca lo había pensado, y sin embargo, consiente en que ello le ayuda por la práctica de la mortificación así como que “el Superior y la sancta obediencia use libremente de su autoridad. (...) pues todo mi caudal y fiducia en este negocio estriba en la sancta obediencia.”<sup>157</sup>. Los temas de la abnegación sin embargo, no son del todo convincentes para aquellos que han sido *destinados* a ir al Perú. Algunos, se muestran limitados ante la disciplina propia de los EE y se encuentran confundidos entre sus principios y aquellos que prescribe, por ejemplo, la *indiferencia*. El P. Juan Díaz escribe al P. General manifestándole la “repugnancia de ir a estas Indias, y (por tener) un concepto muy baxo de poca estima de esta jornada”. Sin embargo, agrega, “siempre he sentido en mi indiferencia para poner en

---

<sup>157</sup> Carta del P. Bartolomé Hernández al P. Fco. de Borja, 28 de noviembre de 1568, MP I: pp. 229-230.

execución todo lo que la Compañía se me mandare”. Luego dirá de su dificultad para poder instruir a gente de pocos recursos educativos (“rústica”).<sup>158</sup>

Cuesta trabajo entender cómo un individuo así podía haber asumido el carisma propio de la Compañía de Jesús y sin embargo...no era el único<sup>159</sup>. Por su parte, el ya citado Padre Hernández recuerda el consejo dado por el P. Domingo de Soto, cuando realizaba sus estudios en Salamanca: “Padre -le decía- tome mi consejo, y huya de estos indianos, si no quiere correr peligro su alma”. Desde entonces, recuerda, le había quedado el temor de entablar contacto con los *peruleros*, a quienes percibía como gente desconfiable.<sup>160</sup> Hacia fines del siglo XVI las resistencias al trabajo con los indios continúan; el General Aquaviva en 1596 se sigue sorprendiendo de que muchos jesuitas en el Perú deseen retornar a España, por lo que confirma su opinión de que “se procure sean hombres espirituales y se críen con espíritu de oración, mortificación y sólidas virtudes, pues con esto se harán aptos a cualquiera ocupación”<sup>161</sup>. En consecuencia, ante las resistencias así manifestadas, la obediencia será la que hará inclinar la balanza hacia la dirección en la que el mismo sujeto asentirá ser dirigido, como aceptación también, de la voluntad divina. Así lo asumen los viejos misioneros en el Perú, como el P. Juan García de quien se refiere “probóse bien en él la virtud de la obediencia” cuando uno de sus hermanos vino desde su tierra a impedirle el viaje a las Indias, a lo cual él respondió que habría de cumplir con la obediencia.”<sup>162</sup>

<sup>158</sup> Carta del P. Juan Díaz al P. Gral. E. Mercuriano, Alcalá 6 de mayo de 1579, MP II: pp. 707-708.

<sup>159</sup> Véase por ejemplo la carta del P. Baltasar Piñas al P. Gral. E. Mercuriano, Oropesa, 22 de marzo de 1579, MP II: pp. 600-601.

<sup>160</sup> Carta del P. Bartolomé Hernández al P. Francisco de Borja, 28 de noviembre de 1568, MP I: p. 230.

<sup>161</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Visitador, Roma, octubre de 1596, MP VI: p. 222.

<sup>162</sup> Carta del P. Juan de Zúñiga al P. Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, MP I: p. 317.

El discernimiento pues, en la Compañía de Jesús opera en el siglo XVI como un proceso que como dije anteriormente, es a la vez personal e institucional. El sujeto delibera, medita, ora, discierne y luego entabla un diálogo con la institución. Lo más probable es que la gran mayoría de los jesuitas que llegan al Perú, están convencidos de la empresa de salvación que vienen a cumplir, es conducida por Dios mismo y por lo tanto, amerita una entrega sin límites por parte de ellos. El Perú aparece no sólo como el espacio de una utopía sino como el de la plenitud que ellos desean alcanzar en esta vida, como una antesala de la beatitud eterna. Obedecer a este mandato, a esta Voluntad, es parte de una práctica espiritual, de un ejercicio místico, fuera de la celda y de la introspección, en medio del llamado a una acción que se presenta ante ellos como sacrificial.

### **3.1.3. Entre lo maravilloso y lo sobrenatural**

Con ese bagaje de creencias, es comprensible que a cada paso percibiesen los jesuitas, como el resto de habitantes de su tiempo, una serie de signos en la realidad que les corroborasen sus presupuestos sobre la “realidad”. La primera de estas “señales” la recordarán por años como un augurio especial del cual ellos eran depositarios. No bien desembarcados en el puerto del Callao, fueron testigos de un eclipse solar; pocos días después, al momento de subir el Padre Provincial al púlpito en el que predicaría su primer sermón en la Iglesia de los dominicos, la tierra tembló<sup>163</sup>.

“como si sintiera aquel grande peso de la eficaz palabra de Dios que con tal fuerza oía; y assí tembló tan fuertemente que toda la gente salió huyendo;

<sup>163</sup>Carta del P. Diego de Bracamonte a los Padres de la SJ, Lima, 21 de enero de 1569, MP I: p. 247. En enero de 1583 se produce un sismo en Arequipa del cual se derivan un conjunto de actos penitenciales en los que los jesuitas colaboran a canalizar en beneficio de la conversión de muchos, aduciendo que tal fenómeno es resultado del pecado de los habitantes; en consecuencia, la eucaristía se celebra en la plaza pública, y las confesiones y devociones se intensifican. Cartas del P. Diego de Zúñiga al P. Juan de Atienza, Arequipa 2 de febrero de 1583, MP III: p. 249 y del P. Diego de Zúñiga al P. Juan de Atienza, Arequipa, 28 de enero de 1583, MP III: p. 244

quedándose el Padre Portillo en el púlpito con su serenidad y peso acostumbrado que fue causa de que tornassen a entrar luego a oyrle con más gusto y aplauso viendo el valor de su persona.”<sup>164</sup>

José de Acosta ve en los milagros el signo de una fe que debía impulsar a los misioneros en su gesta espiritual. Recordando una vez más el ejemplo de los primeros apóstoles de la cristiandad dedica algunas páginas a indagar el motivo por el cual ese fenómeno no se ha seguido produciendo en América. Salvo el caso aislado de los conquistadores de la Florida (que sobreviviendo a un naufragio, Cabeza de Vaca, Dorante, Castillo y un tal Estebanico, habrían sido “favorecidos con el don de curaciones y haciendo obras apostólicas”, lo que les ayudó a trabajar en relativa paz durante diez años en la región) los milagros no se presentaban de manera frecuente, afirma. La razón, arguye, es la poca fe de los misioneros. Si la existencia de hazañas sobrenaturales son el signo de fe, se entiende que los jesuitas no sólo se interesaran en indagar los hechos asombrosos de la nueva realidad, sino que su sensibilidad estuviese de alguna manera preparada para leer todo acontecimiento desde esta clave de lectura.<sup>165</sup> Hacerlo además, ayudaba a legitimar la colonización y aculturación religiosa de las poblaciones aborígenes. El mismo Acosta, al finalizar su tratado y presentar la manera cómo el cristianismo se afirma en el Perú, hace memoria de algunos hechos maravillosos obrados por los mismos españoles quienes, pese a ser gente del común y hasta en algunos casos, de dudosa moral -incluso buscados por la justicia-, habrían obrado milagros de sanación, o manipulado la naturaleza. Las huestes españolas en más de una ocasión, asegura, fueron ayudadas por

---

<sup>164</sup> Recuerda Anello Oliva, en su *Historia ...*: p. 205.

<sup>165</sup> José de Acosta, *De Procuranda*. Lib. II, IX, 1-3; vol. I: 313-324.

Santiago o la misma Virgen. Este *leit motiv* proviene de otros cronistas, sin embargo es interesante ver el modo cómo lo incorpora el jesuita en su esquema de “salvación”.<sup>166</sup>

En 1579 y siendo Provincial, José de Acosta recuerda en su informe anual que manifestando su deseo de hacer confesión general, un indio contó habersele aparecido una noche “una señora con otros muchos de gran magestad, y le dixo: Hijo, tantos años a que callas tal peccado; todas las confessions que has hecho no te aprovechan, mira que te confiesses bien...”; Acosta está persuadido de que se trata de la misma Virgen. A otro indio, continúa Acosta, se le apareció Jesucristo y con severidad, “le mandó a açotar reciamente, de suerte que a la mañana se vio todo acardenalado y con sangre y mucho dolor..” luego de lo cual en peligro de muerte, decidió confesarse de manera general.<sup>167</sup> Transcurridos poco menos de diez años de su llegada, los jesuitas ya hablan de un universo mental indígena similar al suyo, con apariciones, visiones, y hasta demonios. Queda pendiente un estudio detenido sobre los paralelismos culturales, así como de la adecuación de la mentalidad indígena en receptáculos de origen occidental de índole psíquico, metafísico y espirituales que podría haberse facilitado por conexiones con elementos *universales* presentes en el mundo indígena. Durante años los estudiosos han querido resaltar los préstamos culturales de occidente hacia el mundo aborígen sin reparar en ocasiones en estos universales; en el caso que nos atañe, de la “espiritualidad” traída por los jesuitas, debiéramos profundizar el tema de los “anclajes” que dentro de la cultura

---

<sup>166</sup> José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*. México, Fondo de cultura económica, 1986.

<sup>167</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 11 de abril de 1579, MP II: pp. 622-623.

local -sea andina o de otras regiones de sud-américa-, facilitaron la asimilación de contenidos cristianos<sup>168</sup>.

Los aborígenes refieren la presencia de personajes que los españoles identificarán ya sea como santos, Cristo, la Virgen, o en otros casos, como “demonios”. Para los jesuitas “verificar” la proliferación de demonios, les estimula la convicción sobre su sistema de creencias, aquel en el que el “mal espíritu” engaña a los más débiles. Refiere por ejemplo el P. Añasco que los lenguaraces con los que trabajaban sus vocabularios, les decían que el trato con los demonios les era familiar, al punto que decían verlos, luego de que ellos silbaban,

“salir debajo de tierra, y en trajes que estas naciones andan, que son desnudos en cueros, y que se ponen a bailar y cantar con ellos, y les piden de comer y de veber, y veben y comen muchos, y se les aparecen unos grandes y otros chicos y les dicen las cosas que han sucedido en otras naciones, y las guerras que han de tener, y es el trato con ellos tan ordinario, que grandes ni chicos no les tienen ya miedo”. Algunos otros indios -los *frentones* refieren conocer por ejemplo, que la casa de los Pades había sido quemada, siendo que habitaban muy lejos como para saberlo en un tiempo tan corto entre el evento y su referencia, algo *imposible humanamente savello* dice Añasco. Y agrega "para que vea V.R. qué apoderado está el príncipe de las tinieblas desta pobre gente, el qual les ha enseñado mill crueldades, y entre ellas que. el día antes que dan algún asalto o guerra, con unas espinas se punan y horadan de parte a parte muchas veces la lengua y otras partes de su cuerpo, y se sacan tanta sangre que embarnisan con ella de arriba abajo....”<sup>169</sup>

El P. Juan Romero menciona el caso de un joven grave de muerte en Santiago del Estero, a quien antes de expirar le rezó y haciéndole “cruces con el agua bendita” le recitó en

<sup>168</sup> Juan Carlos Estenssoro ha reparado de manera muy lúcida el modo en que de manera efectiva se realizó la primera evangelización y que el estereotipo de “indios idólatras” debe ser pesado con mucho cuidado. Cfr. *Del paganismo a la santidad*. Lima, PUC e IFEA, 2005. Me eximo por ahora de entrar en esta discusión, debido a que amerita una mayor revisión y compulsión de fuentes históricas, no sin antes dejar por sentado la necesidad de un análisis casuístico más profundo.

<sup>169</sup> Carta Annuá del P. Pablo José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: p. 395.

latín *Sancte Deus, sancte fortis, sancte et immortalis, miserere ei*, hasta que logró que el desdichado le contase que habiendo estado solo en su habitación, había entrado

“un caballero muy acompañado y bien dispuesto con muchas plumas y galas, y preguntándole de qué estaba triste, le avía dicho que no me hiziesse llamar y para qué se affligía, y tratava de confessarse y que se dejasse de encomendarse a Dios, porque todo era quebrarse la caveça sin provecho”<sup>170</sup>.

El y los allí presentes, identificaron al misterioso caballero con el demonio mismo<sup>171</sup>.

Más que la presencia del demonio en la población indígena, se trata de observar el mundo terrenal como susceptible de ser “ocupado” por esa suerte de presencia; por ello el mundo es significado como un espacio de combate, idéntico al que se libra al interior del alma en la vida cotidiana, y de modo peculiar, como indiqué líneas anteriores, en el escenario de los EE.

Para los españoles, detectar la presencia del demonio era, en caso de tratarse de la población española, el signo evidente de una conducta desviada o, en el caso de la población indígena debido a la ausencia total de una adecuada evangelización. De allí la premura por acelerar la “misión” de llevar el evangelio y contrarrestar la amenaza de la presencia demoníaca. El diablo es detectado incluso en los territorios de la misión, especialmente en aquellas zonas más alejadas. Hacia la década de 1580, en Salta, refiere el P. Gaspar de Monroy, haberse encontrado con los indios denominados “frentones” quienes, asegura, tenían trato frecuente con los demonios. Se percató al oír a uno de ellos,

<sup>170</sup> *Ibid*: p. 409.

<sup>171</sup> Lo que vemos aquí es la identificación del mal moral bajo una ontologización, que termina por ser introducida en el horizonte de comprensión de la realidad de la población aborigen, de acuerdo a los patrones occidentales. El Hno. Bartolomé Santiago recuerda cómo una mujer, llamó la atención a un español que intentaba aprovecharse de ella, diciéndole: “Tú *demonio debes de ser* pues oyendo lo que oyes de los Padres, dizes esas cosas”. El resultado fue la confesión del sujeto así enfrentado. Carta Annuá del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p. 236.

mientras observaba a un demonio pintado en una pintura del Arcángel San Miguel -típico leit motiv-, decir: "*cómo se ha venido (este) acá?*" a lo que agregó que era él -el demonio- quien les decía una serie de cosas para obstaculizar la labor de los misioneros.<sup>172</sup>

Podemos imaginar cómo podía pesar en la mentalidad de los misioneros jesuitas estas frecuentes descripciones tanto del mal espíritu como del buen espíritu. Entendidos desde la ascética de los EE, ambos adquieren una consistencia ontológica, que va más allá de la sutil psicología que puede significar al momento de realizar los EE en una meditación espiritual. ¿Cómo entendía, por ejemplo, el P. Garcet lo que el General le escribe respecto del cuidado espiritual?

“el enemigo de nuestro bien no duerme, sino que se desuela en inquietar, ya que más no le permite, a los siervos de Dios, sabiendo que faltando la quietud y espíritu de alegría con que el ánimo dilatado corre en el camino de Dios, impide mucho bien de la propia conciencia y del todo corta los brazos para que con los demás no se haga fruto...”<sup>173</sup>.

Recibiendo las noticias de un Padre Añasco que describe a los demonios saltando, exigiendo a los indios seguirle, y bebiendo en grandes cantidades, es fácil suponer que el temor adquiriese para estos misioneros dimensiones insospechadas para nuestra mentalidad, hoy secularizada y escéptica. A su vez, esta pasmosa concreción de la dimensión espiritual, podía infundir a los misioneros de un impulso para la actividad pastoral que nacía de su absoluta certeza de estar protegidos por una fuerza muy grande y que su valor consistía precisamente en las *mediaciones* de las cuales cada uno de ellos era el portador. De allí que los *ministerios* que ejercían como sacerdotes eran asumidos como

<sup>172</sup> *Ibid*: p. 482.

<sup>173</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Lucio Garcet, 12 de julio de 1588, MP IV: p. 339.

el avance de Dios, en un territorio *de nadie* que amenazaba con condenar a todos los que entraban en él. No en vano, el afán por bautizar y confesar, trasladaba a los jesuitas a un espacio sumergido en lo *maravilloso*. En uno de los muchos bautizos realizados, organizados desde las misiones salidas del colegio de Arequipa, uno de los jesuitas bautizó a un niño “que no podía detener nada en el estómago sin que luego lo trocase (arrojase)”, luego de ser bautizado, “quedó y bueno y sano.”<sup>174</sup> Si los sacramentos se entienden de manera objetiva, como algo eficaz y cuyos resultados saltan a al vista, no cabe duda que la pasión por la salvación de las almas quedaba una vez más intrínsecamente ligada a la pasión con que vivían los jesuitas su carisma de la misión. Pese a ser evidente sin embargo, que debían acudir al auxilio de las almas, los jesuitas fueron discerniendo desde su llegada, cómo habrían de ser más eficaces y verdaderamente fieles a su misión de predicar el Evangelio adonde no se había hecho antes. Adecuarse a la nueva realidad, significó paralelamente, poner en forma su carisma mediante ministerios dirigidos a una variopinta población. La consigna ignaciana de “*a más universal más divino*” no se pudo aplicar mejor en sus ministerios del Perú.

### **3.2. La puesta en forma del carisma: Ministerios propios de la Compañía en el Perú**

No bien llegados los jesuitas, inmediatamente iniciaron sus labores tal y como las realizaban en territorio europeo. Arribados a una ciudad de traza española como lo era Lima, el ambiente les fue favorable para repetir aquello a lo que estaban habituados. El Padre Provincial, Jerónimo Ruiz de Portillo, fue invitado a predicar en la Iglesia de los dominicos obteniendo luego una más que calurosa aceptación. El ritmo del trabajo apostólico que inician desde entonces sigue el esquema trazado en las “misiones” que se

<sup>174</sup> Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: p. 376

emplazaban en la Europa de la Contrarreforma: prédicas, confesiones, trabajo con enfermos y personas marginadas en los hospitales, catequesis a “rudos e ignorantes”. El Provincial Portillo dio además pláticas espirituales dirigidas a los jóvenes hijos de los caballeros y conquistadores, con una frecuencia de una vez semanal; lo más interesante es que el discurso se asociaba a una acción apostólica que era inducida en los jóvenes, algo que traduce el espíritu propio de la espiritualidad ignaciana.

“Llévalos a los ospitales, y en especial de los indios, donde, quitando sus carpas y espadas, hazen camas y las demás cosas que en los ospitales suelen, con gran ferbor, y entrellos van muchos de a quiento de renta y de diez mill ducados, y esto hedifica mucho a todos, y en especial a los indios, ver que aquellos a quien pagan tributo, los van a servir.”<sup>175</sup>

Portillo y los otros jesuitas llegados con él irán a diversas partes de la ciudad, a los hospitales, a la cárcel, a la Iglesia Mayor, lugar en el que dan una lección del canon a los canónigos, amén de aceptar ocasionalmente algunas celebraciones sacramentales o bendiciones. No pasó mucho tiempo de dedicación completa a los *ministerios* apostólicos en el ámbito más bien urbano de la ciudad de los Reyes; en cuanto esta primera fase duró, los procedimientos usados no distaron mucho de aquellos utilizados en España y el resto de Europa. En 1569, ya teniendo los jesuitas algunos estudiantes en su recién fundado Colegio de San Pablo, echan mano de los mismos para escenificar una pieza en la que se lucieron versos, sonetos de diversos tipos, enigmas “y otros dichos muy agudos al propósito de la venida de su Excelencia” –Toledo-. Para la ocasión el patio estuvo adornado como cualquier otro patio sevillano de la época y, para agudizar el efecto europeo, los entreactos se acompañaron de graciosos motetes cantados. El Virrey afirmó en esa ocasión no haber visto antes algo similar y de tan lujosa puesta en escena. El tema

<sup>175</sup> Carta [Anua?], del P. Diego de Bracamonte a los Padres de la SJ, Lima, 21 de enero de 1569, MP I: p. 268-270. Véase también: carta del P. Juan Gómez al P. Francisco de Borja, Lima 1571, MP I: p. 431.

-típicamente renacentista- era el del triunfo del trabajo sobre el ocio.<sup>176</sup> Si a esto agregamos la estrecha cercanía que guardaron con las autoridades locales -de manera especial, con el Virrey Toledo- tendremos como resultado que esta primerísima fase de los jesuitas en el Perú fue algo así como un peculiar islote de la contrarreforma en un territorio americano, es decir, en un contexto que no tenía nada que ver con aquel que había visto florecer dicho proceso histórico.

Desde el primer año de su llegada, toda una estrategia ministerial fue emplazada en la ciudad capital del Virreinato. Pese a que su Iglesia se encontraba aun en estado precario la memoria conserva el relato de un púlpito a cuyos pies asiste lo más graneado del público limeño. A las célebres prédicas del P. Portillo se sumarán las del Padre Barzana y el Padre Fuentes; la casa de los jesuitas es otro espacio dedicado a la predicación, donde todos los domingos por la mañana, “concorre la mayor parte de la cibdad”. En las cárceles van a predicar los domingos en la tarde. A los estudiantes se les hace las pláticas los viernes, y la visita a los monasterios de monjas y las parroquias es igualmente frecuente<sup>177</sup>. A esto se agrega la catequesis de los niños, quienes desfilan una vez por semana, en procesión y recitando el catecismo, para luego ser ejercitados mediante el clásico método de preguntas y respuestas. Los esclavos también se benefician de su labor pastoral, dedicándose cada domingo un sacerdote junto a algunos estudiantes jesuitas a ir a por ellos y recitarles la doctrina (o sea, el catecismo).<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Carta del P. Sebastián Amador al P. Fco. de Borja, 1 de enero de 1570, MP I, p.351-352.

<sup>177</sup> Véase también la carta del P. Sebastián Amador al P. Fco. de Borja, 1 de enero de 1569, MP I, p. 345.

<sup>178</sup> Carta del P. Juan Gómez al P. Francisco de Borja, Lima 1571, MP I: p. 415-416.

Los ministerios propios de los jesuitas, que se denominan de la “Palabra” y que aluden fundamentalmente a la prédica, van de la mano con una especial dedicación a la confesión, así como a dar los *Ejercicios Espirituales*, que comienzan a ser atendidos en la misma casa en la que los jesuitas habitan. Este tipo de ministerio tan propio de la Compañía de Jesús ejerció desde el inicio una influencia muy grande en la población. Don Juan de Mendoza, tío del Conde de Monteagudo, antes de unirse a una de las expediciones que por entonces se hacían adentrándose en nuevos territorios antes no explorados del Perú, solicitó hacer los Ejercicios Espirituales en la casa de los jesuitas de Lima. El resultado sobrepasó las expectativas: Don Juan dejó de lado su empresa privada y pidió ser aceptado en la Compañía. Consecuentemente dio cuanto tenía a los pobres, al punto que habiéndose despojado de una fina camisa, le dio por andar como un hombre de extracción humilde ayudando en el hospital. Atravesó la ciudad entera cargando a cuestas uno de los colchones que le había quedado en casa, para dárselo a los más necesitados. Trabajó como el ayudante de cocina de un esclavo, sirviéndole como si fuese éste su amo, “y así él vino a casa muy humilde, adonde no da menos exemplo de humildad y obediencia, abraçando las cossas humilldes y baxas, diziendo que él a entrado para ser cozinero de la Compañía.”<sup>179</sup>

La inmediata movilización espiritual de la población criolla parece haber sido un éxito según lo registra la memoria de los jesuitas. A la variedad de sus “ministerios de la palabra” se suma la frecuencia con que la gente asiste a los sacramentos, algo al parecer no muy similar en la Metrópoli. El Padre Juan Gómez se sorprende así del número de “formas” (hostias) “que se gastan cada mes por cuenta que da el sacristán, son asta 400 o

<sup>179</sup> Carta del P. Juan Gómez al P. Fco. de Borja, Lima, 1571, MP I: p. 413.

500”. Le llama la atención también que el Inquisidor y algunos de los oidores se hayan habituado a confesarse con ellos.<sup>180</sup>

Pero no todo queda en los espacios diríamos “oficialmente” convocados; sino que también los mismos pobladores se organizan en *cofradías* para poder acceder a una mejor formación. El P. Diego de Bracamonte habla –quizá exageradamente- de alrededor de 3 mil indios e indias yendo en procesión por las calles los días domingo, presididos por algunos jóvenes jesuitas recientemente reclutados en tierras peruanas, encargados de enseñar el catecismo, especialmente a los niños y a los indios. Ya para entonces, algunos manejan la lengua, en especial, los nacidos en el Perú, como el hijo de uno de los conquistadores, el estudiante jesuita Martín Pizarro. Según refiere Bracamonte, el fruto es haberse quitado “sus bailes y borracheras, de lo qual se seguían grandes idolatrías y offensas de Dios y muertes”.<sup>181</sup>

En resumidas cuentas, la hispanización de la cultura religiosa en la Ciudad de los Reyes siguió las mismas pautas que debían tomarse en cuenta para afirmar el espacio de estas “Sevillas y Toledos” que eran las Indias, en palabras del P. Diego de Bracamonte. La innovación no vendría sino hasta que su contacto con la tierra aborígen les hizo ir descubriendo espacios culturales diferentes a los acostumbrados y en cuanto se fueron alejando de las similitudes a los que estaban acostumbrados. A partir de entonces, y aunque siguiesen aplicando la misma metodología, el modo en que se emplearían en el desempeño de sus ministerios les hizo gradualmente dar un giro en su propia experiencia

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>181</sup> Carta del P. Diego de Bracamonte a los Padres de la SJ, Lima, 21 de enero de 1569, MP I: p. 258-259. Véase también: Carta del P. Sebastián Amador al P. Fco. de Borja, 1 de enero de 1569, MP I, p. 345-346.

pastoral y espiritual. De hecho, un primer contacto con el mundo indígena ya había sido establecido en la misma ciudad de los Reyes, con pobladores indios que vivían en ella o en los alrededores. No se darían cuenta sin embargo de la singularidad de la nueva población aborígen sino hasta cuando realmente dieron inicio a sus misiones de “entrada” en territorio rural, y al momento de dirigirse hacia la población no occidental, en espacios no organizados a la manera europea. “Anse comenzado a hazer misiones, relata el Padre Sebastián Amador, conforme al horden de V.P., a los indios comarcanos; y cúpole la primera al Padre maestro Barzana”. Esta es sin duda una de las primeras referencias de la labor iniciada en las misiones temporales que pese a seguir los patrones europeos, debió mostrar en el Perú algunas variaciones, como por ejemplo, la conexión que se hizo entre la labor catequética y la sacramental, que fue más estrechamente unida que en Europa o en Lima. Para la misma población aborígen el trabajo de los jesuitas, significó un cambio sorpresivo en relación a lo que se había acostumbrado hasta entonces.

“Dizen que andan abovados tras él (el P. Barzana, S.J.) por ver el amor con que los trata y la fidelidad con que andan, sin pretender otra cosa que la gloria y honrra de Dios y aprovechamiento de sus almas, lo qual ellos, aunque parecen algunos ignorantes, hechan mucho de ver.”<sup>182</sup>

Los contenidos simbólicos que despliegan los jesuitas en su política misionera, van estrechamente conectados a una actitud de cercanía y afectividad que es no sólo significativa, sino inusual e inédita en la labor misionera.

Desde el momento en que comenzaron a desplazarse a las “misiones temporales” en los regiones aledañas a Lima, y luego, una vez entrados en las ciudades más importantes, los jesuitas no se detuvieron sino que incrementaron su presencia constante entre la

---

<sup>182</sup>Carta del P. Sebastián Amador al P. Fco. de Borja, 1 de enero de 1570, MP I: p.354.

población aborígen. Comenzaron a aplicar las mismas estrategias simbólicas que habían hecho en Europa y en Lima, sólo que en la medida en que iban avanzando, iban incorporando elementos nativos a esas escenificaciones. Siete años después de haberlas iniciado, en Jaygua (que el P. Fernando de Egaña localiza como poblado de Cajatambo en el distrito de Cochamarca, Lima) entran en la Iglesia con una procesión en medio de cánticos. Las misas que realizan son cantadas mientras que los sermones son hechos en la lengua nativa, sin mencionar las procesiones y los altares ornamentados “y muchas danças y mucha cantidad de indios”. En el pueblo de San Miguel Vas -según Egaña, en la provincia de Bolognesi, en Aquia, Ancash- tienen además “fiesta con mucho regozijo, con processión y sermón y confessions, y aun danças de guacones”.<sup>183</sup> La insistencia de algunos años atrás en el “fin de las borracheras” y la suspicacia ante las danzas que le son asociadas da lugar a una mayor permisividad en la manifestación musical nativa. No tenemos testimonio preciso del género de danza al que se refieren estos misioneros, pero sí tenemos por cierto de que no eran de origen occidental, al menos no en estado “puro”. Es probable que en estos momentos el modo en que los jesuitas conciben su labor apostólica ha ido sufriendo algunas metamorfosis que han de dejar huella en el modo en que asumen y viven ellos mismos su propia espiritualidad.

### **3.3. Ministerios de la palabra y reflexividad: entre la inducción y la inclusión.**

En la región del Cuzco los jesuitas ocupan diversos ministerios entre la población aborígen. Tres de ellos les predicán en su propia casa así como en la Plaza pública, al igual que en sus parroquias; igualmente dos a tres se consagran de manera especial a la

---

<sup>183</sup> “así se llamaba cierto género de baile entre hombres y mujeres, uno soplando dentro de una cabeza de ciervo, emitía sonidos, mientras el coro cantaba versos” (Ref. extraída de Guaman Poma de Ayala). Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: pp. 242-243.

confesión. Los sermones que antes se predicaban hasta tres veces, se incrementan en 1576. El esquema pastoral es el mismo desde los inicios: los domingos y los días de fiestas, se dice la misa en la Iglesia que los jesuitas han comenzado a construir; le sucede el sermón en torno a temas propios de la formación inicial –catequesis, una vez más–; posteriormente se distribuyen los distintos grupos de indios en sus respectivas parroquias (es decir, de los lugares de los que vienen) y en la tarde se les predica en la plaza pública. Al final viene una enseñanza por repetición, del catecismo, aprendiéndolo por el clásico método de preguntas y respuestas. Es muy importante resaltar en este nutrido programa el peso dado al “ministerio de la palabra”, algo que amerita un estudio y análisis más detenido. Los jesuitas refieren en distintos momentos y de diversas formas cómo los indios manifiestan un “hambre incansable de la palabra de Dios...jamás se cansan con tres y quatro sermones que oigan cada día, y *vienen corriendo a furia a tomar lugar, y oyen con estraña atención y devoción.*”<sup>184</sup> En Huarochirí, el Padre Barzana, estando en las celebraciones de la Pascua, se dedica a predicar todos los días y refiere que “fue tan grande el llanto al primer sermón, aviendo quatro o cinco mill almas, que no los podía acallar.”<sup>185</sup> ¿Qué escuchan los indios cuando se sientan a oír a los jesuitas? ¿Qué es en concreto aquello que estimula en ellos esa “estraña atención” para escucharlos?

Pienso que debemos ser cautos con la impresión que transmiten los jesuitas en sus documentos, y no dejarnos llevar por el entusiasmo de imaginar que era realmente –al menos tal y como ellos, europeos y cristianos lo entendían– un “hambre incansable de la palabra de Dios” lo que atraía a los indígenas. Una cosa es aquello que los jesuitas creen

<sup>184</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: pp. 222-223. El subrayado es mío.

<sup>185</sup> *Ibid*: p. 231.

que los indios escuchan y otra puede ser aquello que ellos *realmente* están oyendo. Pero de otro lado tampoco creo que debamos ser excesivamente desconfiados de las fuentes. Hacia 1570 ya se había producido un largo proceso de inducción de la población aborígen en el conocimiento del Evangelio. Es probable que los jesuitas viniesen a cubrir un conjunto de vacíos ya instaurados en el imaginario nativo, junto al grueso de contenidos occidentales. Aunque esto escape a la especificidad de la presente investigación, me interesa subrayar este tema como una pregunta que puede ser fecunda en futuras investigaciones: el “discurso” espiritual de los jesuitas dirigido hacia los indios contiene una serie de simbolizaciones de la realidad que si bien no fueron entendidos de la manera en que los españoles lo imaginaban, pudo igualmente ser asimilado. Muchas veces los etnohistoriadores se han detenido en las abismales diferencias que pueden atisbarse entre lo “occidental” y lo “andino”, olvidando que existían poderosas similitudes entre ambos universos: ambos pertenecían a un mundo pre-moderno y pre-cartesiano, y en ese sentido, la pasión que despertaron los jesuitas con sus temas de prédica pudo tener mucha correspondencia en un imaginario indígena a partir de “universales” que ambas culturas compartían. Si la “traducción” no fue necesariamente pura y prístina, sin embargo, el “discurso de la salvación” despertó no pocas pasiones entre los aborígenes. Algo que por ejemplo no ha sido aun estudiado es el grado de existencia, en el imaginario y mentalidad religiosa andina de un “sentido existencial”. Solemos asumir que el aspecto teleológico es ante todo, de carácter occidental, ligado a la raíz judeo-cristiana. Sin embargo, la presencia de un “más allá” entre la población aborígen y la existencia de rituales concretos con una notable acentuación en lo “trascendente”, bien pueden dar pie al anclaje de los conceptos cristianos ligados al universo mental de la “salvación”.

Ya he mencionado en varias ocasiones la importancia que tiene esta dimensión escatológica y teleológica en la labor jesuita. Esto se enraiza en el modo en que se entiende la “revelación”, es decir, como un horizonte metahistórico pero que a la vez, se prepara y es anticipado en la vida terrenal. Por esta razón, el historiador jesuita John O’Malley nos hace recordar la simultaneidad de la Palabra, el Sacramento y las Obras de caridad como una “tríada pastoral” propia del siglo XVI. La Palabra, que rememora el significado de la Revelación, el sentido de la existencia a que ella conduce, no puede desentenderse de una actitud de búsqueda de una mayor compenetración con el misterio divino que es Dios, pero tampoco de una *acción* concreta en beneficio del prójimo. Ya en territorio español, O’Malley identifica algunas características de los catecismos de la península como fundamentalmente dirigidos hacia las siete tradicionales obras espirituales y corporales de caridad<sup>186</sup>, a las que indica como relacionadas con el lado positivo del “espejo” en el cual el cristiano se observa y se perfecciona.<sup>187</sup>

Pero esta dimensión teleológica y escatológica que comparten los jesuitas como horizonte de época con el resto de sus contemporáneos, es subrayada aun más con algo que les es más propio, desde la perspectiva de los EE. Así, el “ministerio de la Palabra” que se ejerce de modo característico en sus catequesis, prédicas y sermones, está atravesado por una constante referencia al tema del “sentido existencial” en la clave en que ellos, los

---

<sup>186</sup> Los trabajos corporales están inspirados en Mateo 25: alimentar al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar casa al despojado, visitar al enfermo, visitar al prisionero, enterrar al muerto. Los espirituales: dar buen consejo, enseñar al ignorante, advertir a los pecadores, consolar los afligidos, perdonar las ofensas e injurias, soportar las ofensas pacientemente, orar por los vivos y los muertos.

<sup>187</sup> Una de las maneras en que el catecismo encontró su verificación por medio de actividades apostólicas concretas para todos los laicos fue la más longeva institución religiosa de la sociedad española (e italiana): la cofradía”. Cfr. John O’Malley, *The First Jesuits*, p. 88

jesuitas, lo entienden desde el llamado “Principio y Fundamento”. En Juli, por ejemplo, el P. José de Acosta refiere cómo uno de sus compañeros encargados de la doctrina, les hizo a los indios una plática breve de “qué cosa es el hombre y el alma y el fin para que fue criado, de que salieron con gran contento y devoción. Andan estos indios admirados entre sí de ver estas cosas, y acuden con mucho fervor y deseo de su salvación.”<sup>188</sup> El esquema del “Principio y Fundamento” -introducción a los EE.- claramente pudo colaborar a inscribir (o afianzar) en el indígena la noción de una “finalidad existencial”<sup>189</sup>.

Es esta perspectiva teleológica la que infunde a los ministerios de la palabra de los jesuitas de un peculiar énfasis puesto en la acción. En diversas ocasiones, refieren la conexión entre la prédica y el inmediato llamado a efectuar una acción en beneficio de los más necesitados. Entre la población de origen hispano, Anello Oliva recuerda cómo el Padre Bartolomé Hernández, dos o hasta tres veces por semana congregaba en su “celda” a aproximadamente una docena de caballeros “y tenía con ellos una como conferencia espiritual, discurriendo tan discretamente que tratando diversas cosas metía en la plática algunas preguntas tocantes a la doctrina christiana y misterios de la fe”. Luego de lo cual, dice, los susodichos caballeros, debidamente adoctrinados, iban a sus casas a enseñar “lo

---

<sup>188</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: pp. 273-274.

<sup>189</sup> El Padre De Cisneros en Huamanga les hace pláticas en las que sigue en distintos sermones una secuencia propia de una teleología histórica: primero “les declara quién es Dios y cómo no es más que uno”, luego “se les predica y da conocimiento de quién es Jesuchristo y de su pasión y muerte” para finalizar con la prédica a nivel más axiológico y práctico: sobre el pecado y “el castigo que merece por ser contra Dios”. “Los quatro sermones de los quatro días siguientes, agrega, son de los quatro novísimos (Muerte, Juicio, Infierno, Gloria)”. Carta Annua del P. José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: pp. 358-359.

que el Padre les había predicado.”<sup>190</sup> A poco menos de un año de haber llegado al Perú, el Padre Sebastián Amador refiere haber visto conversiones impresionantes entre los criollos y españoles afincados en Lima, quienes despojándose de sus bienes se dedican a doctrinar a los indios, mientras que otros de manera más radical, han decidido entrar en alguna congregación religiosa “para hazer allí penitencia y llorar allí sus pecados”.<sup>191</sup> La *Crónica anónima* de 1600 refiere casos similares de conversiones constantes con un notable fervor espiritual, traducido en la práctica de los *Ejercicios*, al punto de muchos, desear estar en ellos no menos de un mes entero “y alguno ubo q. Estuvieron dos meses continuados...”<sup>192</sup>. Otras conversiones desembocan en las famosas “restituciones”, acción por la cual los españoles se sentían movidos a devolver a sus legítimos poseedores aquellos bienes que habían recibido, la mayoría de veces, de manera fraudulenta o a veces hasta violenta. Por su parte, con la población nativa, en el Cuzco, una vez concluido el sermón que escuchan las distintas cofradías en la casa de los jesuitas, los indios “van con dos Padres de casa a los ospitales en processión, donde se ocupan en todos los ejercicios de piedad y caridad christiana.”<sup>193</sup>

No podemos pues, desligar el ministerio de la Palabra de su dimensión teleológica, así como no podemos desprender un modo de piedad jesuita que está intrínsecamente ligado a la acción como su razón de ser. Este vínculo entre la reflexión y la invitación para la acción anima el sentido profundo del carisma ignaciano tal y como lo hemos explorado en el primer capítulo. Si dejamos de lado este aspecto perderemos de vista lo

---

<sup>190</sup> Oliva, *op.cit.*: p. 250.

<sup>191</sup> Carta del P. Sebastián Amador al P. Francisco de Borja, 1 de enero de 1569, MP I: p. 341.

<sup>192</sup> *Crónica Anónima*, T.I: p. 184 ss. Véase también los capítulos 5 y 6 del mismo tomo.

<sup>193</sup> Carta Anua del P. P. José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: pp. 350-351.

específicamente jesuítico y lo novedoso que significó, incluso para aquellos que no pertenecían a la esfera cultural occidental, este “modo de proceder”. No es que el trabajo no se hubiese hecho antes, pero el modo en que se hacía no se hizo efectivo en un “fruto” exterior como ahora parecía suceder con los padres de la Compañía de Jesús. Juan de la Plaza, el Visitador, se asombra por ejemplo de cómo iban los indígenas a sus reuniones, sin ser forzados. Especula que “este fervor es fructo o efecto, que se ha seguido de sus primeros trabajos, aunque en aquel tiempo fueron mezclados con tantos agravios que se hizieron a los indios”. El asombro también se da de parte de los indios, quienes se preguntan “¿Qué padres son estos que no piden nada? ¿De dónde han venido?”. Tal es su sorpresa de ver que en ellos no hay mediación económica para labor pastoral.<sup>194</sup> Admirados por un distinto modo de proceder, lo cierto es que lo que pudieron percibir de los jesuitas, tanto nativos como occidentales, fue una manera diferente de vivir la dimensión religiosa; una suerte de coherencia entre el discurso y la praxis. Una espiritualidad que no podía desligarse, insisto, de su invitación a la acción.

### **3.3.1. La confesión como ministerio de la palabra y afirmación de la reflexividad**

Si hemos hablado de “teleología” es porque queríamos colocar el acento en algo que brota de la experiencia espiritual a la que desean inducir los EE. Una comprensión de la vida humana en clave de un “hacer” implica el trazado de una línea por la cual San Ignacio indica que el ser humano ha de caminar para llegar a un “fin” que es el “salvar el alma”. No sólo la propia, sino sobre todo lograr hacerlo *mediante* la acción de salvar la de los demás. Esta inscripción de un “sentido” en la vida de los seres humanos implica

---

<sup>194</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: 261-262.

ineludiblemente la apertura de un espacio de reflexión continua, capaz de generar las condiciones de auto-observación y análisis necesarios para evaluar el estado del sujeto en medio de las decisiones que tome y que le conduzcan adecuadamente a la finalidad mencionada. La complementación entre teleología y reflexividad nos ayuda a entender algo que es inherente al carisma y por lo tanto, a los ministerios desempeñados por los jesuitas; lo que ellos buscan es despertar una dimensión analítica en el sujeto, algo que no sólo se opera por los EE. sino que puede ser inducido mediante la confesión, otro espacio de iniciación a la auto-evaluación y reflexión. De allí la asiduidad y cuidado con que los jesuitas se dedicaron a este ministerio<sup>195</sup>.

Recordemos ahora la tríada que para John O'Malley es fundamental para comprender los *ministerios* jesuitas de la época: Palabra, Sacramento y Obras –de caridad-. Desde allí podemos entender el programa de ministerios apostólicos de los jesuitas en el Perú, la conexión que hay entre prédica, llamado a la acción y el peso dado, de entre todos los sacramentos, a la confesión. En opinión del historiador jesuita:

“Enseñar la “Doctrina cristiana” llegó a ser en larga medida, una instrucción sobre cómo examinar la conciencia de uno en preparación para la confesión y, consecuentemente, un “espejo” de los elementos que constituyen un buen cristiano. Aunque en la Baja edad media y el Renacimiento la distinción entre prédica e instrucción catequética fue en gran medida clara, en la práctica las dos formas de discurso se influenciaron una a la otra, y en ocasiones, se

---

<sup>195</sup> “Algunos me pidieron con instancia los bautisase, pero viendo yo el poco tiempo que tenía y que era menester largo catecismo y instrucción para gente tan enfrascada en grandes vicios y difíciles de vencer, particularmente el de las muchas mugeres, se lo difirí para otro tiempo”, refiere el P. Diego de Samaniego de su trabajo realizado en tierra de los Chiriguanes; en la región del actual departamento de Junín, el Padre Joan Font menciona que un buen grupo de indígenas piden ser bautizados, a quienes “diximos que era menester que supiesen primero lo que era necesario para salvarse y ser buenos cristianos”: Carta del P. Joan Font al P. Juan Sebastián del 5 de noviembre de 1595, citada en Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga, Lima 3 de Abril de 1596, MP. VI: pp. 58-59. No se trataba pues del paradigma de salvar a la mayor cantidad, sino de hacerlo de una manera profunda; el Padre General Francisco de Borja ya había indicado la importancia de bautizar a aquellos que se pudiesen sostener en la fe: *supra*, cap. 2: pp. 67-68.

superpusieron. De acuerdo a cierta mentalidad, en consecuencia, el catecismo se volvió una forma de ministerio de la palabra de Dios.”<sup>196</sup>

Esto explica por qué para el P. Jerónimo Nadal, la confesión debía entenderse como propiamente hablando, un ministerio de la palabra. Desde esta perspectiva, la confesión forma parte del programa de acción desplegado por los jesuitas en todas partes adonde fueran. Así en 1579, en Lima, el equipo de consultores del Provincial que se reunió con el P. Visitador La Plaza para acordar la necesidad de poner cuidado en la confesión, como ministerio,

"pues este es el principal y más ordinario ministerio que la Compañía usa, y con el que más fruto se haze en las ánimas; y para esto aprovechará que de aquí adelante ninguno se hordene de Orden sacro de quien no se tenga mucha satisfacción de su mucha virtud y zelo de la salud de las ánimas.”<sup>197</sup>

Visiblemente se entiende la confesión como uno de los principales ministerios de la Compañía de Jesús en el Perú. Por eso, en la Tercera Congregación provincial se menciona que “para los ministerios de los Nuestros con los indios se ha juzgado por necesario que los Nuestros que confiesan tengan facultad para absolverlos del caso de herejía y apostasía”, pero por ser ésta una facultad dada solo a profesos y Superiores señalados por el Provincial, se solicita confirmar la venia dada por el visitador La Plaza a esta ampliación de las facultades de los no profesos, ya que la mayoría de los que confiesan, no lo son.<sup>198</sup>

<sup>196</sup> John O'Malley, *The First Jesuits*, pp. 87-88.

<sup>197</sup> Informe del P. Juan de La Plaza, Lima 25 de abril de 1579, MP II: 681.

<sup>198</sup> Actas de la Tercera Congregación Provincial del Perú, Lima 14 de diciembre de 1582, MP III: p. 215. En 1552 por ej., Julio III concedió a los sacerdotes de la SJ el permiso de absolver a cualquiera del pecado de herejía.

No voy a detenerme en el análisis de la confesión como ministerio asumido de manera esencial por los jesuitas en su labor evangelizadora en el Perú, pese a ser un tema aun poco profundizado en la investigación y que requeriría un mayor interés por parte de los estudiosos<sup>199</sup>. Sí me parece necesario, al menos, indicar algunas razones posibles por las cuales este ministerio debió adquirir un especial énfasis. En primer lugar, los jesuitas perciben el Perú como si fuese, en el sentido espiritual, una “tierra de nadie” estereotipo reforzado desde su llegada en relación a la población hispano-peruana, asociada a la molicie y al desenfreno. Se comprende que los misioneros asumieran como prioridad metodológica la introducción del “examen de conciencia”, siguiendo el modelo sugerido en los EE<sup>200</sup>. La confesión se entiende y se hace entender como resultado del hábito de reflexión que cualquier sujeto debe tener sobre su propia conducta –entendida desde su historicidad-, de modo que adquiriera una dimensión de introspección subjetiva y temporal que será simbolizada como “confesión *general*”. De allí el cuidado extremo –a la vez que exigente- con el que los seguidores de San Ignacio orientan el espacio penitencial.

En un caso referido por el Padre Sebastián Amador, un jesuita fue llamado por un conquistador que adolecía de grave enfermedad. En cuatro ocasiones fue el sacerdote a asistirlo con el propósito de “ordenar su alma”. El resultado fue siempre negativo. Agobiado, optó el moribundo por llamar a un cura -diocesano, se entiende- quien luego de confesarlo, se inclina a darle la absolución. Días después, y ya en agonía, pide la

<sup>199</sup> El único en haberse ocupado de manera consistente ha sido Juan Carlos Estenssoro *Op.Cit.*, especialmente en el capítulo 2 titulado “El Simio de Dios” .

<sup>200</sup> En el primer párrafo en que se define lo que es un “ejercicio espiritual” dice San Ignacio: “por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones”; sobre esta misma práctica da la pauta en el n.24. Su importancia se remonta a la ascesis espiritual propia del Santo de Loyola, de quien refiere el P. González de Cámara que durante sus últimos años, Ignacio se examinaba a cada hora del día y de la noche: Joseph de Guibert, *op.cit.*: p. 50.

Extremaunción aunque sin embargo, vuelve a dudar, por lo que nuevamente llama al sacerdote jesuita, el cual pese a exhortarlo de nuevo, no obtiene de él una reacción positiva. Por su parte, el jesuita se sorprende de enterarse que el cura lo haya absuelto, por lo que lo llama para amonestarlo. Con total seguridad, cree que el viejo conquistador, por haber tenido un peso en la sociedad y haber cometido actos injustos, se “condenará” sin remedio. El cura, sobrecogido por la arenga del jesuita, se dirige de nuevo al enfermo y le dice haber cometido un error y que por lo tanto, si no reconsidera su confesión, se va a condenar. Aterrorizado, el agonizante conquistador pide la Extremaunción luego de lo cual “obró tanto la sangre de Jesu Christo por medio de aquel divino Sacramento, que luego que lo acabó de recibir, con gran sentimiento dize el enfermo: Bendito sea Dios, que se me a quitado de aquí este traidor”. De inmediato llama al sacerdote y termina por confesarle *todos* sus pecados. Acto seguido, ordena restituir gran cantidad de sus bienes.<sup>201</sup>

¿Podemos hablar aquí de una “estrategia de salvación”? ¿o se trata más bien de lograr del sujeto una confesión general con la intención de conferir coherencia al Sacramento de la confesión?<sup>202</sup> El conquistador del relato anterior no fue absuelto por el sacerdote jesuita pese a haber hablado con él en diversas ocasiones. El jesuita debió percibir que algo faltaba para que la confesión fuese realmente, *general*. La Confesión general pues, tiene diversas formas de ser entendida en la época de nuestro interés. En algunos casos podía

---

<sup>201</sup> Carta del P. Juan Gómez al P. Francisco de Borja, Lima, 1571, MP I: pp. 422-423. Un relato similar es hecho por el P. Juan Gómez al contar que un jesuita terminó por inducir a un indígena en la doctrina de Huarochirí de confesarse de manera *general* como requisito fundamental para salvarse antes de expirar. Previamente el sacerdote se habría alargado explicándole el juicio final. Es de imaginar las representaciones que debió haberle transmitido para inducirlo a llegar al Sacramento.

<sup>202</sup> Carta del P. Sebastián Amador al P. Francisco de Borja, 1 de enero de 1570, MP I, p. 343.

referirse a la revisión de toda la vida del sujeto; en otros casos podía ser una examinación de conciencia puesta por escrito, detallando todas las encrucijadas en que se encuentra la subjetividad del individuo; en otros casos, podía ser la confesión de aquellas faltas que no habían sido totalmente enunciadas, algo en sí mismo, considerado como pecado. Según O'Malley, el punto crucial es que de cualquier forma, para los jesuitas la confesión general no se debe pensar como el cumplimiento de una obligación, sino como brotando de un deseo de progreso espiritual: "fue una práctica devota, no un deber".<sup>203</sup>

El mismo Sebastián Amador refiere el impactante desplazamiento de personas –y de almas– para confesarse, llegando a Lima desde Tucumán, Quito, Chile, Cuzco, Potosí con el fin de enmendar sus vidas y restituir los bienes adquiridos de manera equívoca. Esta movilización de subjetividades, era algo de lo cual los jesuitas ya habían sido testigos en el viejo mundo. En consecuencia, confesar a sujetos que provenían del mundo hispano-peruano no implicó mayor variación de sus experiencias anteriores. El cambio se produciría, una vez más, al momento de aplicar los mismos instrumentos ministeriales a la población nativa.

Aunque en la población aborigen los jesuitas constatan conversiones similares a las ocurridas en el mundo hispano-peruano<sup>204</sup>, lo que llama poderosamente la atención a los

<sup>203</sup> O'Malley, *The First.....*: pp. 137-138.

<sup>204</sup> El mismo Sebastián Amador relata la historia de un cacique "de muchos millares de ducados de renta" que luego de confesarse de manera *general* dejó sesenta mil pesos de restitución: Carta del P. Sebastián Amador al P. Francisco de Borja, 1 de enero de 1570, MP I: p. 343. En otro testimonio, el P. Francisco de Medina da cuenta de una aborigen que luego de haber comulgado y de haberse confesado de modo "general" había repartido dinero entre los pobres; reprendida por el sacerdote, le contesta que "hera muy pequeño servicio el que ella hazía en dar su plata por aquel Señor que a Sí mesmo se le dava viniendo a su alma". Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p.

jesuitas es la emoción que acompaña al ya inusitado interés que muestran los indios en confesarse. Luego de haber escuchado el sermón del Hermano Santiago, “que hacía a los indios y españoles gemir y llorar” los indios salieron diciendo: “ahora entendemos la ley de Dios, y nuestro corazón se huelga. Otros decían: si no nos enseñan a nosotros desta manera, ¿cómo podemos saber la ley de Dios?”<sup>205</sup> José de Acosta, en el mismo documento constata que los Padres que confiesan se sienten “consolados” de ver la minuciosidad con que los indígenas hacen el relato de sus pecados y las circunstancias en que se cometieron, amén de la emotiva contrición que muestran mediante “lágrimas y confusión”.<sup>206</sup> En el Cuzco una vez ocupado por los misioneros jesuitas, la iniciación en las confesiones se da relativamente rápido y “con mucho sentimiento y contento”, según relato del Padre Sebastián Piñas.<sup>207</sup> De una opinión al inicio escéptica, luego de cinco años de presencia jesuita en Juli, pasa a asombrarse de la numerosa asistencia que congregan las confesiones anuales, a las que van, en muchos casos, individuos que aquejados por diversas enfermedades<sup>208</sup>. En 1593, la afluencia es tal que una gran cantidad de indios en el Cuzco deben esperar días para al fin poder confesarse<sup>209</sup>. En Quito, muchos indios se quedan sin ir a comer a sus casas para poder confesarse obligando a los jesuitas “a dalles de comer en nuestra casa” mientras que “los demás que

---

255. Uno de los principales de Moyobamba restituye una cantidad importante a los PP. Fuentes y Sánchez: Carta del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: pp. 237-238.

<sup>205</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p. 240.

<sup>206</sup> *Ibid*: p. 260.

<sup>207</sup> *Ibid*: pp. 257-258.

<sup>208</sup> Carta del P. Diego Martínez al P. Gil González Dávila, Juli, 24 de diciembre de 1581, MP III: p. 96.

<sup>209</sup> Carta Anua del P. P. José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: pp. 350-351. Los pasajes en que se indican cómo los mismos aborígenes se manifiestan ávidos de recibir sacramentos y formación son elocuentes: Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. General C. Aquaviva, Lima 3 de abril de 1596, MP VI pp. 19; 22-23; 25-26ss. Véase también la Carta Anua del año 1598 redactada por este mismo jesuita: Lima, 29 de abril de 1599, MP VI: p. 660 ss.

no podían esperar tanto, se iban a otros monesterios”<sup>210</sup>. El P. Gregorio de Cisneros refiere cómo en uno de los pueblos de la región de Huamanga, le forzaron los indios “tomándome del brazo y tirándome de la ropa, que no me levantase del confesonario”. Aquellos que habían sido dejados sin poderse confesar en el pueblo anterior, fueron a buscarlos, “alegando los unos y los otros las razones que tenían para que les confessásemos.”<sup>211</sup> El mismo misionero, algunos años después se sigue asombrando – esta vez en la región del Cuzco- de la “claridad y fidelidad con que (los indios) declaran sus conciencias”.<sup>212</sup>

Todo esto me conduce a preguntar de qué se trata aquello que los indios procesan en su subjetividad que se asemeja –o es- a aquello que los jesuitas entienden como la “conciencia”. ¿Es la conciencia un “lugar” cultural? ¿O se trata por el contrario, de un *universal*? Llama la atención el interés de los indios por confesarse, por comunicar sus actos una y otra vez, lo cual nos lleva a indagar por los “anclajes” de su propio horizonte cultural que facilitan el tránsito en el proceso de re-simbolización que se está produciendo y que permite dar lugar entre ellos, a la confesión. El P. Diego de Samaniego se siente abrumado por el cuidado que observa que tienen los indígenas de las misiones emprendidas en territorio paraguayo, que describe como un “cuidado del alma”, deslizándose la avanzada hipótesis teológica “de que tiene Dios muchos predestinados entre

<sup>210</sup> Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. General C. Aquaviva, Lima 3 de abril de 1596, MP VI: 299.

<sup>211</sup> Carta Anua del P. P. José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: 360. En este caso podríamos ver aquí también algunos indicios de una competencia entre los dos grupos por ganar un espacio en las nuevas representaciones de la inclusión social colonial.

<sup>212</sup> Relata además la minuciosa preparación de tres días, acompañándose las confesiones “con disciplina y ayuno”. Carta del P. Gregorio Cisneros al P. M. Vásquez, rector del Cuzco, Chuquibamba 8 de marzo de 1597, MP VI: p. 253. Los ejemplos son abundantes. También pueden verse relatos similares en la *Crónica Anónima*, p. ej., T. I, Parte III, cap. V.

esta inculca gentilidad”<sup>213</sup>. Por su parte, el P. Luis de Valdivia menciona que confesando a los indios, vino uno de ellos:

“Luego la confesé, y porque vea V.R. el afecto que traía, yo le preguntava las cosas que me parecían necessarias anticipándole a lo él quería decir, y dijome el indio con grande sentimiento en su lengua: Padre, déjame a mi, que yo quiero decirte mis peccados sin que tú me lo preguntes, que pues yo los hice, yo los hice, yo los quiero decir, que tú no los hiciste, y no descansaré si no lo digo yo. Consóleme tanta esto, que con estar muy descansaré si no lo digo yo. Consóleme tanto esto, que con estar muy cansado de predicar una ora, y cantado antes otra, no sé qué alivio sentí y un ánimo a trabajar mucho con esta gente.”<sup>214</sup>

Pero si bien este es otro de los temas que quedan aun por seguir explorando, me interesa por ahora ver el aspecto de aquello que se procesa al otro lado del espacio confesional: para los jesuitas, la novedad estriba en lo que aparece como una sincera expresión de lo que ellos entienden como *conciencia*. Sin interés de ningún tipo –al menos en apariencia– los indígenas muestran una forma de piedad que va de la mano con una aguda reflexividad que hace sentir a los jesuitas que su trabajo cobra mayor significación entre ellos que entre los hispano-peruanos<sup>215</sup>. El Padre Luis Valdivia sería luego el abanderado de la conquista espiritual de Chile y uno de los responsables de numerosas crónicas de carácter espiritual y etnográfico que son fundamentales para la historia de la región en el siglo XVI. Su vocación misionera, más allá de los márgenes de la cultura que vio nacer a la Compañía de Jesús, bien puede situarse no en la mera práctica devota y ritual de cumplir con aquello que tenía mandado (los “ministerios” en sí mismos) sino en el aspecto espiritual que brotó de la relación comunicacional aflorada en el espacio confesional. La confesión no sólo fue un flujo unilateral de comunicación, sino que

<sup>213</sup> Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. General C. Aquaviva, Lima 3 de abril de 1596, MP VI p. 29.

<sup>214</sup> *Ibid.*: p. 471.

<sup>215</sup> Queda pendiente sin embargo, analizar si pudieron existir mecanismos implícitos –o incluso inconscientes– de búsqueda de reconocimiento por parte de la nueva población, y que la confesión, como otros elementos propios de la nueva cultura hegemónica, significase un modo de auto-inclusión y a la larga, un requisito para poder ser ubicado de modo preferencial en el nuevo espacio social.

provocó en el confesor el impacto de oír de parte de un “no-occidental” una examinación de su conciencia (al menos, eso es lo que el jesuita creyó) que daba cuenta de una efectiva universalidad de la recepción del mensaje cristiano, con la consecuente legitimación de la actividad apostólica en la que se el sacerdote asentaba su vocación. Luis de Valdivia concluye: “*no sé qué alivio sentí y un ánimo a trabajar mucho con esta gente*”. La inefabilidad de aquello que percibió, ¿no nos evoca acaso aquella de la experiencia mística originada en la tradición monástica?

Creo entender en la creciente insistencia de los jesuitas por el trabajo con los indios el eco de no sólo una preocupación por la conversión de las almas de aquellos que hasta entonces los jesuitas consideraban como quienes estaban en mayor peligro de condenación, sino también la emergencia de una nueva sensibilidad espiritual en ellos, catalizada precisamente, gracias a esa experiencia. La gran parte de jesuitas que entabla contacto con la población aborígen queda transfigurada por “algo” que no siempre será dicho de manera explícita, pero que se hace más manifiesto en la continuidad de una labor y de un mayor compromiso para con los aborígenes. Los primeros misioneros que hemos visto recorrer los alrededores de la región de Lima, serán aquellos que protagonizan las primeras “entradas” en territorio guaraní. Sobre las resonancias espirituales que vivieron los jesuitas en estos avatares, trataremos en el siguiente y último capítulo, dando cuenta de la “mística de la acción” desde la cual, pienso, debemos entender el conjunto de la teoría y praxis jesuita.

En conclusión, la confesión no fue la única situación en la que de manera inesperada se produjo una “fusión de horizontes espirituales”, aunque sí pudo ser el primer espacio en el que los misioneros jesuitas fueron entrando en los laberintos de la subjetividad de la población nativa. El conjunto de ministerios de la palabra, la predicación, la enseñanza catequética, no tuvieron necesariamente el mismo impacto que la confesión sobre la conciencia jesuita; pero creo a ciencia cierta que todos ellos no se habrían visto potenciados a su vez por la incrementada convicción de que el *otro* era susceptible de una sensibilidad y una experiencia espiritual igualmente rica que la que ellos consideraban traerles. Por consiguiente, se requirió de otras herramientas para reforzar este trabajo eminentemente comunicativo. La más importante de ellas sería desarrollada como un importante trabajo etnolingüístico.

### **3.3.2. El trabajo etnolingüístico**

En una carta enviada a la Provincia peruana, el General Mercuriano mencionó que la primera dedicación de los jesuitas en el Perú era la “salvación de los indios” y que por lo tanto había que poner los medios para lograrla. La segunda observación que hace a este respecto resalta la importancia de la confesión al enfatizar la necesidad del aprendizaje de las lenguas nativas: “quanto más pudieren de deprender las lenguas de las tierras, porque desta manera, ....el bien será más divino”, dice<sup>216</sup>. El Ministerio de la palabra en medio de la población aborígen, significó por lo tanto, la imperiosa necesidad de entablar un contacto más profundo con la lengua de los naturales. El interés por aprenderla debió nacer desde el momento en que percibieron que la gran mayoría de indígenas no habían sido debidamente adoctrinados a causa del desconocimiento de las lenguas por parte de

---

<sup>216</sup> Carta del P. General E. Mercuriano a la Provincia del Perú, Roma, 25 de junio de 1577, MP II: pp. 316-317.

los curas doctrineros. En Lima se abrió una lección de lengua dirigida a Padres y estudiantes jesuitas; el Arzobispo, enterado de este curso, envió a sus clérigos a escucharlo, amenazando con castigar a aquellos que no asistiesen.<sup>217</sup> La importancia dada al manejo de lenguas nativas irá incrementándose en la medida que las misiones jesuitas van avanzando y copando todo el territorio del virreinato y más allá de sus fronteras. En el informe del Visitador La Plaza se estipula en 1579 que los jóvenes jesuitas, apenas acabados sus estudios, deben ser enviados a las doctrinas o misiones para aprender la lengua, y que los que hubiesen acabado estudios y viniesen de Castilla, podrían aprender durante medio año, viviendo en la doctrina de Santiago “teniendo allí lección ordinaria y ejercicio ordinario de la lengua entre sí y con los indios en catequizarlos”. Lo mismo sucede respecto del colegio del Cuzco, a quienes se advierte la necesidad de aprender la lengua mientras van haciendo sus estudios de Gramática latina, catequizando además a los indios a la vez.<sup>218</sup> Años más tarde, en la Tercera Congregación provincial de 1582 y siguiendo una cédula real en la que se manda que no sean admitidos al sacerdocio aquellos que no hayan aprendido primero la lengua nativa, se decide que los jesuitas adopten esta misma regulación, agregando que con este medio y otros que el Padre General pueda entender, “anime a los Nuestros a estos ministerios, porque ayudará mucho entender toda esta Provincia lo mucho que su Paternidad estima esto...”<sup>219</sup>. A tal punto concierne en esto la eficacia de la labor apostólica que el aprendizaje adecuado de la lengua aborígen se torna en requisito para ser ordenado sacerdote. La Metrópoli había intervenido en esto de manera decidida. Sin embargo, el Provincial manifiesta que por la

---

<sup>217</sup> Carta del P. Jerónimo Ruiz de Portillo a los Hnos. de la Compañía de Jesús, Lima 9 de febrero de 1575, MP I: p. 703.

<sup>218</sup> Informe del P. Visitador Juan de la Plaza, Lima 25 de abril de 1579, MP II: p. 656.

<sup>219</sup> Actas de la Tercera Congregación Provincial del Perú, Lima 14 de diciembre de 1582, MP III: p. 215.

ausencia de Obispos se hace esto más difícil ya que al momento de darse la ocasión para ordenar a algún jesuita, se quiere aprovechar la presencia de aquel Obispo que se encuentre más cerca<sup>220</sup>, y no dejar pasar mucho tiempo ya que hay muchas dificultades para poder contar con ellos (sea por estar la sede vacante o por no haberlos). Por ello, para poder cumplir con la normatividad, el Provincial sugiere al General que se emplee parte del tiempo de la tercera probación para el aprendizaje de la lengua:

“todo el tiempo de ejercicio corporal de mañanas y tarde se emplee asimismo en el aprender la lengua, acudiendo en lo demás los de tercera probación a todos los ejercicios y distribuciones de el tiempo del noviciado, y también media hora del ejercicio corporal de la tarde destes dos meses en que acudirán también a officios humildes.”<sup>221</sup>

El aprendizaje de la lengua nativa fue convirtiéndose, de una necesidad apostólica en una convicción de sentido común para la institución jesuita, que veía con cada vez más claridad que el centro de su misión en el Perú no era otro que la conversión de los naturales: respondiendo a las interrogantes que le planteaba la Congregación Provincial de setiembre de 1594, el Padre General Aquaviva manifiesta la urgencia del aprendizaje de la lengua aborígen al punto que decide que los tres años de formación que deben realizar los jesuitas en estudios de gramática puedan ser conmutados por el ministerio con los indios<sup>222</sup>.

El vínculo entre misión y trabajo lingüístico es pues innegable. Uno de los jesuitas más célebres en haber logrado de manera continua y muy profesional esta labor fue el P. Alonso Barzana, quien desde fechas tempranas se dedicó a elaborar catecismos y

---

<sup>220</sup> Téngase en cuenta que toda ordenación sacerdotal, que de cierta forma concluye una parte de la formación de todo jesuita y lo prepara para los ministerios de manera más efectiva, debe ser realizada por un obispo.

<sup>221</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Juan Sebastián, ?, 3 de julio de 1595, MP V: p. 817.

<sup>222</sup> Carta del P. General C. Aquaviva a la Provincia del Perú, Roma, octubre de 1596, MP VI: p. 191.

gramáticas para facilitar el trabajo de los misioneros.<sup>223</sup> Una perfecta descripción etnolingüística puede seguirse en numerosas cartas que Barzana envía informando de sus “entradas” en regiones hasta entonces desconocidas –o temidas– por los evangelizadores: escribiendo desde Asunción (es el primer jesuita peruano en haber llegado a este “puesto de misión”), menciona las lenguas que ha ido descubriendo en las tierras “que llaman del Estero, San Miguel, Córdoba, Salta: la *caca*, la *tonocote* y la *sanavirona*”. Menciona el misionero en su informe al Provincial muchas otra naciones que no ha llegado a ver pero que conoce de oídas y que despiertan sin embargo, su interés; aun cuando asegura no estar tan cansado de tales empresas, será enviado al Cuzco, donde muere en 1598.<sup>224</sup>

En otra carta de enero de 1592, Barzana menciona al Provincial su trabajo de elaboración de gramáticas (que ellos entienden como “reducir a preceptos” básicos de la lengua) y vocabularios de las cinco o seis lenguas “más universales destas provincias par abrir un poco y facilitar el camino a los que nos han de suceder”. La importancia de llegar a ser diestros en lenguas es para estos jesuitas, un tema espiritual; no olvidemos que se piensa en el conocimiento como un “instrumento” antes que como un bien en sí mismo. En una de sus cartas, pide al Provincial que le diga “como intérprete de la voluntad de Dios” cuál de las lenguas que él ha ido recopilando en sus cuadernos de gramática debe tomar en cuenta, ya que él mismo siente que no tiene más “fuerças en la cabeça para saber

---

<sup>223</sup> En 1576 el P. General menciona haberse “consolado mucho (con) el trabajo del catechismo grande y pequeño, porque será de mucho provecho y alivio para los Nuestros y los de fuera...”: Carta del P. Everardo Mercuriano al P. Alonso de Barzana, Roma, 19 de noviembre de 1576, MP II: p. 37.

<sup>224</sup> Hacia el final de esta carta hace una breve pero interesante descripción de los guaraníes, manifestando la importancia de dirigirse en misión hacia sus dominios, donde para el año en que escribe este informe Barzana, ya se habían enviado dos misiones. Carta del P. Alonso de Barzana al P. Juan Sebastián, Asunción 8 de setiembre de 1594, MP V: pp. 568-591.

muchas.”<sup>225</sup> El manejo de las lenguas les permite lograr resultados más eficaces en su labor misionera; el P. Diego Martínez (que ya ha tenido experiencia previa cuando fue superior en Juli) se encuentra en la región de Santa Cruz de la Sierra a inicios de la década de 1590 (hacia la región del Chaco, que comunica con el norte del Paraguay) y menciona en un informe una serie de características de las lenguas de la región de los timbuyes y los mojos; resalta la semejanza de la lengua timbuy con la gorgotoqui, lo cual le facilita el trabajo misional en esa nueva región. Gracias a esto, algunos indios ya han podido ser bautizados; otros se han iniciado en la confesión y por lo tanto, han sido catequizados convenientemente. “Los infieles de otras lenguas –que no se han podido aun repertoriar y aprender de manera suficiente- no se han bautizado, sino algunos pocos.” El trabajo sacramental, como he mencionado con anterioridad, es indesligable del *ministerio de la palabra*, es decir, de la inducción por medio de contenidos cristianos de interpretación de la realidad a una nueva manera de ver el mundo. Esta labor, que los jesuitas consideran antes que nada espiritual es impensable sin el buen manejo de la lengua. No se trata de administrar sacramentos de manera mecánica, sino de inducir a los indígenas a una reflexividad propia de lo que ellos consideran es la de un “buen cristiano”.

El Padre Luis Valdivia, al cual ya hemos presentado y que destacaría como gran misionero en Chile, menciona a los indios *huarpes* habitantes de la región actual de Cuyo, en Argentina, de quienes comenzó a aprender su lengua huarpe o millcayac (similar a la de los indios allentiac, según referencia de Egaña, de fonética gutural y hoy

---

<sup>225</sup> Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: p. 390.

desaparecida) pero que tuvo que dejarla al principio por dedicarse más a la “lengua general”, es decir, el araucano. No obstante, más adelante, se dedicará a redactar una Gramática, un catecismo y un confesionario, mientras que su compañero de misión, el Padre Hernando Aguilera se animaba a aprender otra lengua. Paralelamente, éste último, junto con el recién llegado Joán de Olivares, se dedican a traducir el sermonario y el confesionario del III Concilio limense.<sup>226</sup> El mismo Aguilera se encargaría junto con el P. Vega de elaborar luego un catecismo que sería difundido en toda la región de Chile<sup>227</sup>.

No olvidemos entonces que la prioridad del trabajo lingüístico se dio por el contexto de la evangelización que se llevaba a cabo al momento de la llegada de los jesuitas al Perú. Los jesuitas tuvieron así responsabilidad mayúscula en la elaboración de los Catecismos que fueron aprobados por el III Concilio limense (el primero y famoso *Doctrina Christiana*, de Ricardo, 1584), indicándose a los PP. Alonso Barzana, Bartolomé Santiago y Blas Valera como sus autores.<sup>228</sup> Por su parte, la Doctrina de Juli tuvo un rol protagónico como espacio de aprendizaje y trabajo lingüístico. Hacia fines del siglo XVI se han producido libros de sermones en lengua aimara, así como vocabularios y confesionarios bilingües con una Instrucción de tipo catequética sobre los sacramentos, de autoría del

<sup>226</sup> En general, se refieren tres lenguas del área chilena: el araucano, el huarpe y el mapuche: *Ibid*: pp. 467-473.

<sup>227</sup> Carta Annuá del P. Pablo J. de Arriaga, Lima 24 de agosto de 1597, MP VI: pp. 328-329.

<sup>228</sup> El P. Barzana fue encomendado para concluir y corregir el *Catecismo Breve* que tenía compuesto junto con la Gramática y Confesionario, añadiendo un resumen simplificado con los conocimientos básicos del Catecismo. Sin embargo Vargas Ugarte desmiente la posibilidad de una participación directa de Barzana, ya que en el momento de la convocatoria del III Concilio limense, se encontraba en Tucumán. Lo cierto es que "en el código original del Tercer Concilio Limense que se guarda en el Archivo del Cabildo Eclesiástico de Lima, se lee" que habrían participado en la elaboración del *catecismo más largo para los muchachos de la Escuela y para los indios más capaces* un canónigo de los Reyes, otro del Cuzco, un clérigo y el jesuita B. de Santiago. En la traducción de los dos Catecismos, Mayor y Menor, y la *exhortación Breve para los indios que están muy al cabo* los mencionados más arriba, siendo entonces que la participación de Barzana, según Vargas Ugarte no fue en todo caso, directa: Rubén Vargas Ugarte. *Impresos Peruanos* Editorial San Marcos: pp.8-9.

Padre de origen italiano Ludovico Bertonio. La publicación se haría a inicios del siglo XVII.<sup>229</sup>

### **3.3.3. La inclusión indígena por la inducción a la “civilidad” de las elites: cofradías y colegios.**

Hasta el momento hemos presentado los “ministerios” apostólicos de los jesuitas como impulsados por la razón de ser de la Compañía de Jesús: el “salvar las almas”. He insistido en la decidida opción por efectuar una labor de inducción a la cultura cristiana mediante un marcado acento puesto en la asimilación reflexiva y no sólo repetitiva o ritualista por parte de los destinatarios de los distintos frentes pastorales a que se dirigieron los misioneros. Los sermones, prédicas, catequesis, confesiones, entretejen una nueva trama de significados en el imaginario de la cultura que ellos mismos forjan. El trabajo de inducción al nuevo universo simbólico cuenta además con el soporte de significantes tan complejos como los vehiculados por la palabra; de hecho, para poder transmitir los contenidos evangélicos era indispensable el soporte de un conjunto de imágenes que apoyasen consistentemente las representaciones conceptuales<sup>230</sup>. Desde muy temprano, los jesuitas utilizaron estrategias variadas para lograr sus objetivos de manera amplia, intentando llegar a la mayor cantidad de la población. El uso de la ritualidad para sus ministerios de la palabra, en particular, para la catequesis y la prédica, fue parte de un conjunto de estas estrategias ministeriales. Éstas se incrementaban en

<sup>229</sup> Bertonio también es autor de el “Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor...”. Carta del P. Juan Sebastián al P. Gral Aquaviva, Lima 12 de marzo de 1595, MP V: p. 709.

<sup>230</sup> Sobre este punto hay mucho que decir: la dinámica espiritual propiciada por San Ignacio de Loyola es pródiga en elementos gráficos que colaboran en el trabajo espiritual; su metodología tiene en cuenta las llamadas “contemplaciones”, que son representaciones imaginativas que el sujeto ha de hacer para poder ahondar en la conexión con la materia de oración y meditación. Si a esto se agrega el estímulo dado por el Concilio de Trento en relación al arte, veremos que el resultado es una producción impresionante, en todo el mundo, de un arte religioso que debe en gran parte su razón de ser al soporte pastoral que justificó su elaboración.

ocasión de las festividades religiosas. Con el tiempo, fue necesario organizar mejor los emplazamientos de modo que se facilitara más el trabajo y que la población aborígen, sobre todo, fuese convenientemente introducida, pedagógicamente, en los nuevos valores cristiano-occidentales. Ese es el origen estratégico de las cofradías y de los colegios.

La documentación del siglo XVI presenta de manera diferenciada a *cofradías* y *congregaciones*. Cuál sea la diferencia no queda claro, pero parecería que al menos en un principio, se trata de algo en relación con la extracción étnica. Anello Oliva da un conciso recuento de las mismas. Las congregaciones parecen ser de población fundamentalmente criolla; así se menciona la que se halla bajo la advocación de la Inmaculada Concepción, formada por estudiantes de los jesuitas (Oliva no menciona exactamente de qué colegios; se supone que...¿de San Martín?), que creció tanto que debieron dividirla en dos, la segunda de las cuales se puso bajo el nombre de la Anunciación, siendo ésta para los estudiantes de menor edad y quedando la anterior para los mayores “assí de nuestros estudios como de la Universidad”. Otra de las congregaciones es “la primera y más principal de todas” -de otros estados que no son estudiantes- , la del *estado sacerdotal*, fundada por el Padre Juan Sebastián (de la Parra, quinto Provincial), con cerca de 100 sacerdotes seculares, “y entrellos los más de los prebendados y dignidades de la yglesia Cathedral.” La que le sigue es la de padres de familia, mercaderes, soldados y solteros “que hacen el número de más de quatroçientos entrellos caballeros de hábito, letrados, y veçinos del lugar”. Otra que se agrega es una hecha “porque huviese diferencia de congregaciones como lo son las edades de los hombres” y consta de “mozzos y mancebos”, que se menciona con igual fervor en “exerçios espirituales que las demás”.

A esto debe agregarse las cofradías de indios y de morenos. A estas cofradías y congregaciones se agregan las “decurías” de niños de escuela a quienes se les enseña, en función del catecismo (“Doctrina Cristiana”); a esta se agregan otras dos, una de “negritos criollos” y otra de “morenos y mulatos mozzos”.<sup>231</sup>

Por su parte, los colegios son organizados casi desde un principio como modo de asentarse en un determinado lugar con distintas finalidades. La primera de ellas es que desde el colegio, los jesuitas pueden organizar convenientemente sus misiones temporales. El colegio es el único lugar que puede permitirse vivir de una “fundación”, es decir, poseer una renta. Los colegios en principio, no reciben remuneración de los alumnos, por lo tanto, son como diríamos hoy, gratuitos. De las rentas que se consiguen, los jesuitas que viven en su interior, se sustentan, así como financian sus prácticas misioneras que, como hemos dicho antes, es su finalidad primordial. También los colegios sirven como espacios de intervención educativa en la localidad. Educación en el amplio sentido de la palabra, pues no debemos concebirla como una mera aplicación de conocimientos en vista de su repetición, sino que intenta también formar el carácter, es decir, la moralidad del individuo así como su inserción en la sociedad civil de manera activa. Por último los colegios ayudan a que se pueda guardar entre los jesuitas un recogimiento apropiado para la vida religiosa, en especial, sirviendo a aquellos que pasan un tiempo importante en desplazamientos misionales<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> Oliva, Anello. *Op.cit.*: pp. 243-244.

<sup>232</sup> *Vide Supra*, Capítulo 2.

En 1573, el Padre Visitador Juan de La Plaza comunica al Padre General Mercuriano que no le parece conveniente que primero se funden colegios y después de hacerlo, recién se busquen los medios para su sostenibilidad -criticando así el proceso que se había comenzado a hacer en el Perú-, sino que “attendiessen primero a ayudar al bien de las ánimas y con pobreza evangélica, como la profesamos” ya que según él, eso ayudaría a que los mismos pobladores se ofrecieran tanto a pedir colegios como a correr con sus gastos, algo “que parece más decente que poner nosotros los collegios y pedirles (luego) la ayuda para ellos...”<sup>233</sup> Pese a estas advertencias, en el Perú los jesuitas pensaron que los colegios podrían ser espacios organizativos más eficaces al momento de afincarse en determinados lugares, pues les daban la ocasión de poder obtener en su actividad apostólica, mayores efectos multiplicadores de dimensión regional. Bajo este *modus operandi* específica de la labor jesuita en el Perú, los colegios significarían no sólo un importante apoyo para las distintas tareas de misión en diversas regiones, sino que además serían el modo en que los jesuitas echarían a andar su programa de evangelización con el proceso de inducción a la cultura occidental cristiana que en esos momentos, era una sola cosa.

Si bien es cierto que la organización de cofradías y colegios no fue algo que estuvo en la intención inicial de San Ignacio y de sus primeros compañeros, también es verdad que su éxito y extensión en la segunda mitad del siglo XVI da cuenta de algo que sí se puede rastrear en el modo en que los jesuitas entendían el trabajo de “reforma de vida”, conversión y evangelización. Cuando San Ignacio se decide por formar una “compañía”

---

<sup>233</sup> Carta del P. Visitador Juan de la Plaza al P. Gral. E. Mercuriano. Roma, 14 de diciembre de 1573, MP I: p. 585.

de individuos cuya finalidad era revitalizar la cristiandad mediante la prédica y la asistencia a las iglesias locales en toda labor que ayudase a “salvar almas”, lo hizo siendo consciente de que era un trabajo a plasmar al interior de las organizaciones civiles y no alejándose de ellas. Cuando el Padre Jerónimo Nadal insiste en afirmar que “no somos monjes” lo hace a sabiendas de que la misión propia de la Compañía es una organización que coloca el acento y la finalidad en servir y ayudar a los demás<sup>234</sup> al ritmo de la esfera laical. Esta estrecha conexión con la vida cívica hace que la consideración a la cultura de la época fuese más positiva que la tradicional posición de “huir del mundo”. Recuperar la idea de un mundo creado para la glorificación de Dios significaba des-satanizar la creatividad humana y sus productos culturales. Si los jóvenes eran atraídos hacia este “cuerpo apostólico” lo hicieron porque sabían que su formación en las “artes” de la época, les haría más útiles para el servicio y que la vida religiosa en la Compañía no llevaba a alejarles del contacto con la realidad del mundo. Eso significó revalorar el estudio de las Humanidades clásicas y de la Filosofía como paso previo al estudio de las “ciencias sagradas”. En 1547, el recientemente nombrado secretario Juan de Polanco escribe al P. Diego de Laínez a propósito de la importancia de los estudios de Humanidades, que

“ayudan en el entendimiento de las escrituras, es una propedéutica tradicional para la filosofía (...) ayuda a expresar mejor los pensamientos, favorece las habilidades en comunicación que los ministerios jesuitas requieren y desarrolla la facilidad de lenguas que demanda el carácter internacional de la Compañía”.<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup> O'Malley, *Op.Cit.*: pp. 67-68. Nadal es un personaje central en la autodefinición jesuita; William Bangert, S.J. *Jerónimo Nadal, S.J., 1507-1580, Tracking the First Generation of Jesuits*. Chicago, Loyola University 1992.

<sup>235</sup> O'Malley, *Op.Cit.*: p. 210.

Cuando los jesuitas terminan de perfilar lo que será el programa oficial de sus estudios, la *ratio studiorum*, armonizarán el interés humanista propio de la cultura renacentista, con la filosofía escolástica medieval. El postulado que anima parte de sus “obras”, es la necesidad de *formar* personas. A mi entender, el peso que otorgan los jesuitas a un sacramento como la confesión, o la intensidad de sus catequesis o los trabajos de traducción, redacción y edición de gramáticas, vocabularios y “artes” no hacen sino mostrar cómo el proceso de evangelización es para ellos algo que no puede darse sin el correlato de una formación de la conciencia, o el ejercitamiento de aquello que Charles Taylor denomina la “reflexividad radical”<sup>236</sup> que es al mismo tiempo entendida como una propedéutica a la reflexión en la ética ciudadana. Entendido de esta manera, vemos un todo coherente al momento de detectar que los ministerios propios de la Compañía se afinan aun más con la organización de las cofradías o los colegios. En ambos casos, se trata de organizar partes de la sociedad civil con la finalidad de prepararlos adecuadamente para que el proceso de reflexividad sea lo suficientemente consistente como para ser también el soporte de una conciencia social cristiana a cabalidad.

El modo cómo entendieron los jesuitas este proceso fue contextualizado en la formación humanista clásica; por lo que inevitablemente, asociaron el ser “humano” con el ser cívico en el sentido de la “civilidad” o *urbanità* que la cultura renacentista había fundamentado. Es comprensible por eso que la primera impresión que se llevan ante la cultura aborígen es de que ésta es más cercana al estereotipo que ellos tienen de una

---

<sup>236</sup> Charles Taylor en *Las Fuentes del Yo* hace un detallado análisis del proceso que se desarrolla en la historia de la subjetividad de Occidente gracias a la experiencia subjetiva del *Yo* agustiniano. A esa reflexividad que conduce a la primera persona que se autoexamina dentro de su propia historicidad, la denomina *reflexividad radical*: Cap. 7.

población “salvaje” y por lo tanto, sienten necesario llevar a cabo un proceso de inducción que fuese lo más *aculturador* posible. Para el P. Hernández por ejemplo, si bien era claro que el maltrato de los españoles habría interferido una receptividad de la fe por parte de los indios, existían además otras razones, como el que no vivieran al modo occidental. No podía entender -como no lo entendían tampoco los demás jesuitas-, que no viviesen “reducidos” o congregados a la manera de pueblos:

“ni menos ayan podido tener la policía necesaria para hezerse capaces de la ley de Dios. Porque, como Vuestra Señoría sabe, primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente para hezerlos christianos. Hasta agora no an tenido esta policía, antes han vivido como salvajes en tierras asperísimas; o, ya que ayan vivido en pueblo juntos, ha sido su habituación viviendo en unas rancherías muy angostas y muy suzias y oscuras, donde se juntaban y dormían como puercos, y allí mse emborrachaban y se enbolvían los padres con las hijas y las hermanas con los hermanos, no teniendo en esto ningún freno; y a gente que está hecha a vivir con costumbres tan bestiales bien verá Vuestra Señoría quán lexos está de ser capaz de recibir la ley de Dios, ley tan discreta y avisada y espiriutual y tan conforme a la ley natural”.<sup>237</sup>

No podemos dejar de pensar la implícita aprobación que dieron los primeros jesuitas en el Perú a la política toledana de “reducciones” en la medida en que consideraban que era imposible lograr una real conversión de los indígenas sin inculcarles un ordenamiento del mundo a la manera occidental. En el mismo documento anterior, el P. Bartolomé Hernández concluye que “de lo que pende el principio de su conversión, que es hazerles hombres políticos para después hazerlos cristianos”. Por su parte, el autor de la *Crónica Anónima* piensa que “reducir” la población aborigen “fue la obra más heróyca y de mayor seruicio de Dios que se ha hecho en aquellos yndios”

---

<sup>237</sup> Carta del P. Bartolomé Hernández al Presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, Lima 19 de abril de 1572, MP I: p. 467.

Supuesto este tipo de organización fundamental, las cofradías ayudaban en la tarea de seguir congregando a los indígenas –y otros sectores de la población como mencioné más arriba- para fines religiosos, tomando parte en el programa de inclusión mediante la exclusión de cualquier elemento cultural aborigen que significase un obstáculo para el proceso de inducción a la nueva sociedad cristiana<sup>238</sup>. Existen testimonios sobre las cofradías de Juli o del Cuzco cuya intención fue de que “todos los cofrades sean perseguidores de la idolatría y borracheras”. Simultáneamente, se procesan al interior de estas agrupaciones otros métodos y prácticas que los jesuitas mezclan con la intención de lograr el fin deseado.

“Tienen estos cofrades sus pláticas de Dios ciertos días, y sus confesiones y diciplinas. Por medio destes cofrades se an manifestado muchas echicerías y remediado offensas de Dios; particularmente dos hechicerías grandes y muy perjudiciales se descubrieron de unos hechiceros que avían venido de Potosí y pretendían plantar su infidelidad en el pueblo de Juli. Los hechiceros fueron castigados públicamente y nuestros indios se edifficaron no poco. Esos cofrades son tenidos como por religiosos, y assí para entrar en la cofadría se examinan como si fuese entrar en Religión.”<sup>239</sup>

Los jesuitas del XVI no podían entender la espiritualidad cristiana fuera del receptáculo de la cultura occidental. Pese a que permitieron un conjunto de costumbres como la música o las danzas, lo hicieron en gran medida como asociándolas a las similitudes que encontraban en sus propios fundamentos culturales y no valorándolas como algo

---

<sup>238</sup> No significa que se excluyeran todos los significantes indígenas. Si bien los jesuitas tienen claro que la inclusión de los indios pasa por su asimilación de los patrones de conducta y de interpretación de la realidad al modo occidental, también consideran que hay que resguardar "su natural"; igualmente se rescata su relación con la ley: "Las leyes y costumbres y modo de gobernar que ellos tienen en sus tierras, que no es contrario a la ley christiana y natural, no es bien quitársele; ni conviene hazerles españoles en todo, porque demás de ser muy difícil y que será ocasión de dexarlo todo, es gran perjuicio para su gobierno y república dellos." Reglas para el colegio de caciques, por los PP. Acosta y La Plaza, Roma, a principios de octubre de 1578, MP II: p. 460.

<sup>239</sup> Carta Annuá del P. José de Acosta, Lima 11 de abril de 1579, MP II: p. 623. Casi veinte años después las mismas estrategias se usan en las cofradías de Quito, donde se agradece la participación de los indios en el combate contra amancebamientos, hechicerías y borracheras: Carta Annuá del P. Pablo José De Arriaga, Lima 24 de agosto de 1597, MP VI: pp. 303-307.

virtualmente diferente –es decir, como vehículos de otros valores estéticos, religiosos o culturales-. La experiencia espiritual para ellos se vivía en la medida en que veían que el *otro* asimilaba los valores religiosos que ellos les mostraban y con ellos, los valores de la cultura occidental. Esa era la satisfacción que pudo hacer de la experiencia de muchos misioneros, algo digno de ser vivido. No confundamos con algo que sólo se entiende desde la cultura crítica de la modernidad en el siglo XX: la “inculturación” en el siglo XVI es ante todo estratégica, no necesariamente valora la *otredad*, sino que la piensa en función de su similitud con una humanidad trascendental, que para los misioneros jesuitas, es la cristiandad latente en todo ser humano.

Por esto mismo, los colegios jesuitas fueron espacios de inclusión, pero en el sentido religioso, lo fueron también de aculturación; no podía pensarse en maneras de trazar puentes de una religiosidad nativa a la cristiana sin generar ambigüedades. Para O’Malley el programa escolar estaba hecho para que pudiese servir a cualquier laico con la finalidad de llegar a obtener éxito en el mundo “real”. La organización de los mismos fue pensada también de un modo transversal, para todos los miembros de la sociedad civil, a quienes se les inculcaba los ideales de *urbanidad, politezza, cortesía, conversazione*. La hipótesis de O’Malley es que el compromiso de los jesuitas era con la cultura, con la *civiltà* -la ciudad<sup>240</sup>. Los colegios jesuitas no eran pues colegios religiosos, en el sentido que los entendemos de manera estereotipada. Tenemos que verlos, dice, como instituciones cívicas, en coordinación con la realidad social, se trataba así de la teoría de la *studia humanitatis*, en donde los estudios están dirigidos a hacer hombres aptos para la

---

<sup>240</sup> “La más fundamental de estas premisas es que los colegios se dirigieron a la *pietas*, esto es, hacia el desarrollo del carácter a través del estudio de la literatura clásica en preparación para la vida de servicio público.” dice en *The First Jesuits*. p.86.

vida pública y el bien común. “*Humanitas y Divinitas* son dos polos entre los que los miembros de la Compañía de Jesús se fueron moviendo”, afirma<sup>241</sup>. Habría que seguir el rastro de esta polaridad y complementación en los colegios jesuitas del Perú a lo largo de la colonia.<sup>242</sup>

Al inicio de la misión jesuita en el Perú, existía incertidumbre respecto de si era o no oportuno abrir colegios destinados para indígenas. Transcurridos unos años, existirá el consenso general de que sí debía hacerse. El problema era práctico: ¿cómo mantener colegios destinados a indígenas, en medio de una población que no puede contar con los medios para poder otorgar las limosnas necesarias para su subsistencia?

“La respuesta jurídica de la Compañía estaba ya dada en las Constituciones: los ministerios propios de la Compañía se han de desempeñar gratuitamente. Los Padres dedicados al ministerio puramente sacerdotal en las Casas profesas, o en sus análogos las residencias, vivirán de limosnas eventuales. Los Padres dedicados a la enseñanza en los colegios vivirán de las fundaciones de los mismos. Ambas soluciones miraban un mundo económicamente ya consolidado. Tal ocurría en Europa y se podía esperar para Lima. De aquí el plan de los jesuitas peruanos: fundar colegios entre españoles para que de las fundaciones o aportaciones de éstos pudieran vivir los educadores y así influir indirectamente en los indios.”<sup>243</sup>

Ya en la década de 1570, el P. Acosta y el P. Visitador La Plaza redactaron unas *Reglas* para el colegio de caciques que ambicionaba una clara inducción a la política educativa de corte occidental que ellos tenían en mente. El calco de la formación europea es evidente, la educación de contenidos y valores occidentales se conduce hacia una eficaz asimilación de la fe cristiana. Se delimita el público: hijos de curacas o principales, por la

<sup>241</sup> John O'Malley. “Concluding Remarks”: *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Roma, Bulzoni editore, pp. 509-521.

<sup>242</sup> Recientemente ha sido publicado un estudio sobre los colegios de caciques, por Monique Alaperrine-Bouyer. *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, IFEA-Instituto Riva Agüero, 2007; Adolfo Domínguez, S.J., ha elaborado su Tesis de Maestría: “Educación jesuítica colonial: búsquedas y desencuentros” sobre los colegios jesuitas del XVII, Lima PUC: 2008.

<sup>243</sup> Introducción general de Fernando de Egaña, MP II: p. 26.

idea de que son aquellos de quienes “se espera más fruto” sea por su habilidad o por su efecto multiplicador<sup>244</sup>.

Cofradías y Colegios atravesaron por fluctuaciones diversas durante el siglo XVI como espacios de a-culturación y de inclusión en la nueva sociedad colonial. En un claro proceso de “negociación” con el universo simbólico nativo, los jesuitas parecen desplazarse por un tiempo, en la dialéctica del ensayo-error. Cito un solo caso: el de la celebración del Corpus Christi. En 1570 se hizo una escenificación en el colegio de Lima, llevada en parte por algunos estudiantes indígenas. El montaje llamó tanto la atención a un Oidor allí presente, que hizo que la pequeña obra fuese preparada para un público abierto, con la asistencia del Presidente, Oidores y otros personajes importantes del momento. Interesa notar que “ayudó harto ser los estudiantes que lo representaban *de los más nobles* desta ciudad y enseñados en nuestra casa.”<sup>245</sup> Un año más tarde, en la misma fiesta del Corpus Christi, se incluyen a más indígenas; nueve niños vestidos con vistosas telas de tafetán cantan algunas melodías en quechua, en honor de la Eucaristía.

“Demás destas canciones, salieron los indios con sus danzas muy vistossas, las quales sacaban los señores, yendo ellos mismos en ellas. Venían algunos vestidos de camisetas de plata, y otros de camisetas sembradas de chapería de plata, y los más principales traían camisetas de oro; y todos ellos unas celadas de plata, y en ellas grande cantidad de plumas. La más singular destas danzas fue la de los nobles que se llaman ingas, y el más noble dellos decía la letra, de quatro silabas cada berso, muy sentida.”<sup>246</sup>

<sup>244</sup> Se señala que deben aprender la doctrina cristiana a la par que “sean instruidos en el officio que han de hazer con sus indios para que lo hagan bien y cristianamente”. Posteriormente, se regula su participación en la misa, los rezos de rosario, la escucha del sermón, y la confesión mensual, así como a asistir en la Misa. La doctrina cristiana, se dice, será dicha dos veces al día en su lengua nativa y en español, con lo que queda claro que el español les es enseñado, pero además, debían sólo hablar ordinariamente: Reglas para el colegio de caciques, por los PP. Acosta y La Plaza, Roma, a principios de octubre de 1578, MP II: pp. 457-459.

<sup>245</sup> Carta del P. Sebastián Amador al P. Francisco de Borja, 1 de enero de 1570, MP I, pp.348-349.

<sup>246</sup> Carta del P. Juan Gómez al P. Francisco de Borja, Lima, 1571, MP I: pp. 423-424.

Veinte años más tarde, se produce un aparente cambio: el entonces General Aquaviva acusa una actitud más reacia a la inclusión de danzas y de música con cantos en los trabajos apostólicos -para entonces ya se han prohibido las representaciones teatrales fuera del recinto de sus colegios-. En un documento manifiesta su confusión, ya que no se decide a prohibir tajantemente, ya que “la experiencia nos enseña que poco a poco se introducen costumbres que, aunque después las siente mucho la Compañía, le es muy difícil dexarlas o moderarlas, po estar ya introduzidas y por la ofensión que comúnmente causan semejantes mudanzas...”<sup>247</sup>. La historia pareció favorecer la apertura e inclusión de los elementos culturales locales. Pero de algo que no se dudó fue en incorporar a los nobles locales en la organización de cofradías, rituales y colegios. Se sabe que el trabajo de los jesuitas con las élites siempre fue pensado de manera estratégica.<sup>248</sup> La idea era gestar en los grupos dirigentes una actitud ética y religiosa que fuese capaz de motivar a los diferentes grupos sociales subalternos, a seguirlos.

Hacia fines del siglo XVI colegios de caciques y cofradías habían ganado totalmente su derecho de piso y su evolución será ascendente en el siglo posterior. Los “ministerios apostólicos”, todos ellos dirigidos a despertar una aptitud reflexiva en el modo de asumir

<sup>247</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva a la Provincia del Perú, abril de 1591, MP IV: p. 783.

<sup>248</sup> Este es otro punto que, escapando los límites de la presente investigación, ameritaría un estudio más detenido. Los jesuitas al inicio en el Perú, aplicaron lo mismo que sus antecesores hicieron años antes en Europa: la educación era un lugar de promoción social por la educación; los primeros colegios eran regidos por principios de equidad y se dirigían a todo tipo de público; poco a poco, se revelaría difícil poder mantener este principio, y el recurso a las “becas” y “fundaciones” fue yendo de la mano con la apertura hacia sectores cada vez más altos. Con el tiempo, en el Perú se verían algunas políticas de exclusión buscadas por la misma población peruana y no por los jesuitas. No obstante, la educación de las élites implicaba también, no sólo la formación del carácter, sino la búsqueda de un sector dirigente preocupado con los principios humanistas y ético-cristianos. John O’Malley, *The First Jesuits*: pp. 71-72; 211-212. también: Alessandro Arcangeli. “The Ballroom and the Stage: The Dance Repertoire of the Society of Jesus”. En: *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Roma, Bulzoni editore, 2004; pp. 67-73. G.P. Brizzi, *La Formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento*, Bologna, 1976; Luis Martín. *The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York, Fordham University, 1968, pp.34-40.

la conciencia cristiana, llevaron a los jesuitas a crear y recrear modelos misionales que a su vez, los llevaron a vivir su carisma y su espiritualidad de manera ciertamente, renovada.

\*\*\*\*\*

Me interesa para finalizar este capítulo, esclarecer mi intención en el análisis; cuando rescato la experiencia jesuita de contacto con la(s) cultura(s) aborígen(es) y resalto el modo en que los misioneros fueron movilizados en sus sentimientos, emociones, afectos, no creo que se deba por ello detectar en su vivencia espiritual cambios sustanciales en el modo en que ellos planteaban su interpretación de la realidad tal y como la entendían desde la “revelación cristiana”. La pasión con la que introdujeron mediante sus ministerios nuevas significaciones sobre la realidad del mundo indígena y las formas organizativas y estratégicas que emplearon, nos hacen ver que los jesuitas siempre estuvieron persuadidos de que la sociedad nativa estaba desencaminada de su salvación si es que ellos no intervenían conduciéndolos hacia el camino “correcto”, lo cual involucraba, como he señalado, una política de inducción en los valores cristiano-occidentales por medio de mecanismos de a-culturación. No obstante cabe preguntarse que si bien lo que les motivaba era la respuesta favorable de los indígenas a la prédica y enseñanza de los nuevos valores ¿de qué manera los giros producidos en su “modo de proceder”, -adecuándose a la nueva realidad-, llevaron a los jesuitas a sentir que estaban viviendo una profunda experiencia espiritual? Términos como “abnegación”, “mortificación”, “sacrificio” se repiten en muchos documentos en el contexto de la misión en tierras peruanas; ellos tienen un largo recorrido en la historia de la espiritualidad occidental; hacia ellos quiero ahora dirigirme para poder rastrear cómo en

este intenso trabajo apostólico, los jesuitas creyeron vivir una relación profunda con Dios, que debía pasar por una experiencia de abnegación y desarraigo –en eso, coincidían con la vieja tradición mística de occidente- pero que a la vez paradójicamente, fue de la mano con un profundo enraizamiento en esa *otredad* que aunque ajena y peligrosa –hasta el punto de identificarse como susceptible de ser asediada por lo demoníaco- se convirtió en el espacio de una auténtica *mística de la acción*.



## Capítulo 4

### La praxis espiritual de la *mística de la acción* de los primeros jesuitas en el Perú

*"Yo siento por gran merced del Señor la que me a hecho de enbiarme a Indias y  
occuparme todo en indio..."*

Diego Martínez al P. Gil González Dávila, Juli 24 de diciembre de 1581<sup>249</sup>

En uno de los informes que el P. Alonso Barzana, incansable misionero, envía al Padre Provincial, da uno de sus acostumbrados recuentos de la labor apostólica en la misión recientemente emprendida en la región paraguaya. Habla de los diferentes ministerios de la palabra que son abordados con timidez, debido al conocimiento aun precario de la lengua. Una sola frase de su recuento nos sirve para iniciar este último tramo de nuestro recorrido por el modo de proceder y la espiritualidad de los primeros jesuitas misioneros en el Perú del XVI: "Mientras más desnudos, más dispuestos para ser instrumentos".<sup>250</sup> Trayendo al presente el viejo tema del desapego absoluto hacia *toda cosa creada*, Barzana interpreta esta desnudez dirigida no hacia la inmediata unión con Dios, sino como llegando a ella por medio de un servicio, hacia el cual es imperativo ser un buen "instrumento". La individualidad desligada del ego no por mero deseo de perfección narcisista, sino como medio para poder servir mejor.

Los Ministerios apostólicos, tal y como los he esbozado en el capítulo anterior, son llevados a cabo con una pasión que sólo puede entenderse desde la convicción que era la motivación de los misioneros: salvar las almas. Como he dicho en más de una ocasión, esta finalidad era, además, doble; se iba en pos de la salvación de las hipotéticas almas "perdidas" porque ello, además, aseguraba la propia redención. El desempeño pastoral de

<sup>249</sup> Cfr. MP III: p. 102.

<sup>250</sup> Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: pp. 404-405.

los jesuitas seguía así ese hilo conductor histórico que había visto nacer la vida religiosa en albores de la cristiandad bajo la perspectiva de una *teleología* a cumplir en la existencia: la “perfección”.

Para los jesuitas, los Ministerios, es decir, las actividades propias de su rol, no podían desanudarse de la enraizada creencia de que su misión individual era “alabar, reverenciar y servir a Dios” pues, como reza el Principio y Fundamento de los EE., mediante ello, se “salvaba el alma”. La acción era pues, el espacio de plenitud espiritual; o al menos, debía serlo. Es por eso que mi interés en este último capítulo es cerrar el proceso de descripción que hemos visto hasta el momento mediante la interpretación de la labor misionera jesuita en el Perú del siglo XVI como el espacio que los jesuitas simbolizaron -y de manera especial, con la población aborígen- como un “lugar teológico”<sup>251</sup> capaz de propiciar una experiencia espiritual que para ellos significó el encuentro con la Divinidad interpretado todo ello como la “perfección”. Intentaré demostrar que este proceso de interpretación espiritual por parte de los misioneros, refrenda la existencia de una “mística de la acción” que, como anuncié en el primer capítulo, no nos lleva hacia el refuerzo de una dicotomía, sino que hace de la tensión contemplación-acción algo propio de lo místico; en ese sentido, los jesuitas no hicieron sino intentar re-vivir la experiencia mística fundante de los primeros apóstoles, cuya intimidad con Dios no suponía el alejamiento de la realidad mundana, sino la paradoja de vivir en ella *sin ser de ella*.

---

<sup>251</sup> El concepto de “lugares teológicos” (*loci theologici*) es de Melchor Cano (1509-1560), quien define cuatro de ellos. Se trata de “espacios” en los que puede realizarse una interpretación de lo Divino; en buena cuenta son espacios en donde Dios de manera eminente, puede “revelarse” ampliando así, la única Revelación, la definitiva, producida en la encarnación, vida, pasión, muerte y Resurrección de Cristo. No desarrollaré este tema en este trabajo, pero sí querría anotar que bien puede ser posible, a través de la documentación y fuentes existentes de la época, postular que los jesuitas, aun y cuando no elaboraran una teología en concreto en el Perú, dieron testimonio del “lugar teológico” que significó el trabajo misionero con los indígenas.

#### **4.1. Valores religiosos jesuitas**

William Barry, S.J. y Robert Doherty, S.J. en un breve pero perspicaz estudio sobre el “modo de proceder jesuita” ubican en un conjunto de “tensiones” el carácter propio del carisma de los jesuitas. Lo suyo sería no el refuerzo del lado “activo” de la vida religiosa, sino que rescatarían el equilibrio en tensión que le confiere también, el lado “contemplativo”. Oración-acción; vida comunitaria - misión; confianza en Dios y Confianza en los talentos de uno; son algunas de las tensiones que los autores intentan subrayar para describir la novedad que estiman, tiene la Compañía de Jesús en la historia de la Iglesia. Esta tensión sin embargo, es también la que rescata la tradición eclesial y en concreto, de la práctica de la vida *regular* colocándola en contextos diferentes a aquellos que le dieron lugar. En esa línea, los jesuitas dan un impulso renovador a los viejos valores, al encarnarlos en dinámicas de vida religiosa que requieren nuevas direcciones. En el caso del Perú en el siglo XVI se verá claramente que ese proceso, al que hemos denominado en el capítulo 2 de “adecuación”, conduce a no pocas dificultades, ya que los valores religiosos que son importantes para los jesuitas –y cuya raíz hay que rastrearla en la noción de “ascesis” y en el “camino de perfección” que ella conduce- mantienen su importancia y en ocasiones, son el baluarte por el cual la institución se sostiene aunque a la vez, busca nuevas soluciones.

##### **4.1.1. La vida religiosa como búsqueda de la “perfección”**

La vida religiosa surgió en el contexto de la expansión del movimiento cristiano y en la medida en que las primeras comunidades pasaron de ser asambleas de una parte de los ciudadanos, a toda la población de una localidad. Para algunos, la vida religiosa tuvo

como origen la búsqueda de una auténtica vida cristiana ya que se consideraba que la conversión de Constantino había sido la ocasión para ubicar la Iglesia en un sitio de poder y por lo tanto, muchos advenedizos, no precisamente creyentes, ahora ocuparían puestos no sólo jerárquicos en el poder civil, sino en la administración clerical. La vida religiosa sería así una reacción contra esa desviación<sup>252</sup>.

No obstante, como bien indica otro estudioso de la materia, Robert Markus, ya para el siglo IV, momento de la conversión del Imperio, existe una tradición ascética y de búsqueda de una “perfección” que se encuentra marcando antecedentes a la vida religiosa monástica. Pero podemos ir más atrás, remitiéndonos a un texto fundamental para toda teología de la vida religiosa: Mateo 5, 48. Jesús se encuentra en la famosa montaña desde la cual pronuncia un discurso que los religiosos consideran fundacional: el de las *Bienaventuranzas*; acto seguido, vienen una serie de discursos, en cada uno de los cuales Jesús se sitúa en relación a la “antigua” ley judía. Al final, el texto apunta a la importancia del amor, y de un amor radical que incluye a los enemigos. La alocución concluye: “*sean perfectos como su Padre celestial es perfecto*”. Ahora bien, el término latino *perfectio* / *perfectus*, es en el original griego en el que los Evangelios fueron escritos para ser ampliamente difundidos, *τελειος*<sup>253</sup> cuyo significado, similar al de *perfectus* latino, es “completar”, “acabar”, “finalizar”. La perfección, según el Evangelio, preconiza ante todo una actitud de compasión, tolerancia, caridad antes que un

---

<sup>252</sup> Este es en parte, el punto de vista sostenido por Adolf Von Harnack (1851-1930) teólogo protestante alemán quien como otros teólogos protestantes del siglo XX en especial, como Rudolf Pultmann, intentan rescatar la figura de un “Jesús histórico” y desmitificar la Iglesia como una suerte de desviación tanto en la interpretación como en la fidelidad a los principios carismáticos de Jesús. Sus aportes en estudios de Historia de la Iglesia han sido fundamentales en la historia ulterior.

<sup>253</sup> Εσεσθε ουν υμεις **τελειος** ως ο παθηρ υμων ο ουπανιος **τελειος** εστιν.

seguimiento puntual de regulaciones y mandatos. Este es el sentido original en que debemos entender este ideal. Sin embargo a lo largo de esta historia, sufrió una serie de evoluciones que terminaron por generar un estereotipo que poco tiene que ver con ese ideal de “plenitud” existencial de los primeros cristianos. Nos llevaría más de lo requerido para el seguimiento de nuestro tema una puntual revisión de este proceso. Por ahora baste con anotar que las influencias de la cultura ascética de la antigüedad tardía así como la influencia del pensamiento neoplatónico, hicieron que se gestara por diversas vías una idea de perfección, que no siempre correspondería con su original evangélico.<sup>254</sup>

Hacia el siglo XIII se inicia en la cristiandad europea un conjunto de cambios en las sensibilidades que producen la llamada *devotio moderna*. A grandes rasgos, se trata de una forma de piedad en la que la figura central será Jesucristo y sobre todo, la remembranza de su sacrificio. La pasión y la muerte desplazan, por decirlo de algún modo, la centralidad que había tenido un par de siglos antes la resurrección. Una teología cada vez más preocupada con la presencia real de Cristo en la historia y sobre todo, en la Eucaristía, va de la mano con la revaloración de ideales traídos de la memoria histórica de los orígenes cristianos, como por ejemplo, la pobreza evangélica. Es en esta época que se expanden hábitos que hasta entonces habían sido exclusivos de penitentes públicos o de monjes: la flagelación voluntaria. Como práctica pública se expande hacia fines del siglo XIII, a vista de todos y en grupos de procesiones. Aunque con evidentes distorsiones, el trasfondo de estas devociones es la voluntad de una *imitatio Christi*, que

---

<sup>254</sup> La bibliografía sobre el tema de la ascesis es hoy abundante. Uno de los estudios más completos hasta la fecha es el de Peter Brown, *The Body and the Society, Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia Press, 1988. Contiene una muy completa bibliografía a este respecto.

en la época de Ignacio de Loyola, será aun muy popular<sup>255</sup>. En este contexto la “perfección” se entiende como una aspiración humana; no sólo ya de unos cuantos, como hubiese sido en el período feudal, en que la “santidad” sólo podía asociarse a la vida religiosa, consagrada y alejada de la realidad mundana –o al menos, esforzándose por ello- sino que desde una revolución de la espiritualidad laica ocurrida desde el siglo XIII en adelante, se entendía como posible de ser alcanzada. La santidad, la “mística”, los “caminos de perfección” en el siglo XVI sintetizan un largo recorrido de búsquedas espirituales en occidente cristiano.

Todo esto me lleva a pensar que si el ideal de “perfección” estaba tan plenamente asumido como un horizonte posible de obtener en la vida cristiana del siglo XVI europeo, aquello que llamamos hoy “mística”, como fenomenología de la experiencia religiosa cristiana, no estaba tan alejado del mundo de la vida del hombre común. Nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, pertenecemos a una sociedad secularizada en la que el alejamiento de las prácticas religiosas y sus contenidos va de la mano con un virtual desconocimiento de aquello que es parte del lenguaje de los especialistas. La cultura del XVI español, es en cambio una cultura esencialmente religiosa y el instrumental teórico, lingüístico y práctico de entonces está profundamente entrelazado de conceptos que provienen del sistema de creencias católico. En otras palabras, no sólo los que practican

---

<sup>255</sup> Desde el siglo XIII y XIV la importancia del aspecto físico en la espiritualidad centrada en Cristo desembocaría en un interés cada vez mayor en su “imitación”. Ya a fines del siglo XII, la *imitatio* fue saliendo de su inicial significado de meditación afectiva sobre la vida de Jesús. Bernard de Clairvaux afirmaba que nos identificamos con Cristo llevando la compasión que sentimos por su humanidad sufriente hacia la del prójimo. Aparte de los estigmas de San Francisco o de la beguina Marie de Oignies, casos más extremos comienzan a extenderse como el de Elizabeth de Spalbeck, quien repetía en ella misma toda la pasión de Cristo; poco a poco las prácticas que inducían al sufrimiento se hicieron más y más populares: Caroline Walker Bynum. *Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley, University of California Press, 1987: pp. 255-256.

la vida religiosa sabían lo que era la ascesis y la purgación. Muchos tratados de la vida espiritual habían colaborado en la difusión de una cultura “mística” que no pasaba desapercibida para el creyente común. Para muchos se trataba incluso, con toda probabilidad, de un horizonte que tarde o temprano, llegaría en sus vidas. Si esta era la percepción espiritual del hombre y mujer del común en el XVI, ¿cuál era el valor agregado o diferencial qué tenían en su propia espiritualidad los jesuitas de aquel entonces? Para responder y ampliar a la vez que enfocar nuestro análisis, ha sido necesario introducirnos a las variables más generales de la espiritualidad del XVI español, precisamente porque la espiritualidad jesuita, aun y cuando como hemos visto en el capítulo primero, introduce un carisma peculiar en el que se conectan la “inserción” en la realidad mundana y la entrega a una movilidad (y talante) espiritual que se denomina *indiferencia*; lo cierto es que también es hija de su época, y todo lo novedoso que ella aporta, se da, hasta cierto punto, en medio de pre-comprensiones, prácticas y devociones que comparte con el resto de sus coetáneas. Los jesuitas entonces, incorporarán la espiritualidad de la vía moderna -penitencial, identificada con el sacrificio y entrega de Cristo, a su praxis específica “misional”. El resultado será una interesante y fecunda vida religiosa que integra la purgación con la iluminación, como veremos al final de este capítulo. Antes, exploremos el modo cómo los jesuitas piensan los valores espirituales desde la tradición católica a la que pertenecen y la manera en que los vivirán de modo particular en la realidad de la misión en el Perú.

#### 4.1.2. La ascesis como medio para alcanzar la perfección.

En el primer capítulo intenté mostrar las variables características del carisma jesuita; al conocerlas nos preguntábamos de qué manera era posible pensar una experiencia espiritual de índole mística desde una experiencia enclavada en la *vita activa* como es el caso de la Compañía de Jesús. En esa primera parte hice el esbozo de un “pragmatismo espiritual” que debía entenderse como un conjunto de dinámicas de práctica espiritual que brotando del espíritu de los EE, sellan la conducta del jesuita por su búsqueda de la *indiferencia* -que a su vez, hace brotar esa disponibilidad a desplazarse por donde se le sugiera como necesario- y la disciplina del discernimiento, como la herramienta más indicada para una auto-examinación perseverante que ilumina su actividad apostólica y al mismo tiempo, le va conduciendo a un encuentro con Dios. Este es un proceso que requiere el concurso de una serie de prácticas que ameritan una sucinta reflexión con el fin de esclarecer el panorama que vamos a explorar.

En el siglo IV de nuestra era, en medio del desierto egipcio, el Abad Juan el Enano aconsejaba en una ocasión a sus discípulos:

“...Renuncien todo lo material y aquello que viene de la carne. Vivan por la cruz, en combate, en pobreza de espíritu, en ascetismo espiritual voluntario, en ayuno, penitencia y lágrimas, en discernimiento, en pureza de alma, tomando todo lo que es bueno. Hagan su trabajo en paz. Perseveren en sus vigiliass, en hambre y sed, en frío y desnudez y en sufrimientos.”<sup>256</sup>

La tradición de los Padres de la Iglesia sella la praxis religiosa católica desde los inicios de la cristiandad; aunque muchos de los Padres de oriente no fuesen directamente conocidos, sus enseñanzas se difundieron en occidente llevados por distintos misioneros,

---

<sup>256</sup> Ward, Benedicta, SLG. *Op.cit.*, p. 92.

de entre los cuales Juan Casiano es el más destacable<sup>257</sup>. La vida monástica estaba llena de estas historias y es probable que bajo distintas formas, llegasen a oídos de muchos cristianos de occidente a través de los siglos. San Ignacio llamaba a la teología inspirada desde estos pilares de la fe, la “teología positiva”, en comparación a la escolástica –tomista, escotista o nominalista- o a la negativa, más ligada a la escritura de la mística tradicional (léase en principio, el Pseudo Dionisio). Este “programa” de interpretación de lo que es la disciplina de todo aquel que se consagra a una vida de búsqueda de Dios, irá sufriendo diversas adaptaciones a través de los siglos. La *devotio moderna*, como indiqué líneas más arriba, contextualiza bajo el imperativo de una “mimesis” con la pasión y el sacrificio de Jesús, este mismo esquema de práctica espiritual.

¿Cómo entender la ascesis? El origen del término, una vez más, es griego y proviene de *ασκεσις*, que quiere decir “práctica”, “ejercitamiento”. Su origen se remonta a prácticas llevadas por sectas religioso-filosóficas. Una vez surgido el cristianismo, muchos de los nuevos cristianos, venían de una cultura ascética, en su mayoría estoicos o neoplatónicos, quienes se caracterizaban por ejercitarse en el control de sus pasiones<sup>258</sup>. Las hoy llamadas pulsiones sexuales, serán uno de los puntos centrales del autocontrol de los primeros cristianos –no así en los ascetas neoplatónicos, por ejemplo- y el control de la gula y de los placeres de la mesa, serán una de las mayores preocupaciones de los Padres del Desierto. El ascetismo fue asociado desde un inicio a prácticas radicales que se fueron

---

<sup>257</sup> Juan Casiano, natural de Escitia, pasó un tiempo en monasterios de Belén y en Egipto, donde fue influenciado por Evagrio el Pónico; como diácono en Constantinopla fue enviado por Juan Crisóstomo a Roma luego de lo cual fundaría un par de monasterios en la región aldeaña a Marsella. Sus escritos transmiten las enseñanzas de los Padres del Desierto y fueron ampliamente difundidos en Occidente. Otros que llevaron la doctrina ascética de los Padres del Desierto serían San Jerónimo, Rufino y Paladio, cuya *Historia Lausiaca* sembraría de fervor monástico Europa.

<sup>258</sup> Cfr. Peter Brown. *Op.cit.*: Capítulos 9 y 11.

identificando cada vez más con la opción de la vida religiosa. San Benito de Nursia, el fundador de los Benedictinos, depurará aun más la ascesis, como una práctica de humildad y de obediencia. Con el transcurso del tiempo, los llamados “tres votos” de la vida religiosa, asumirán un carácter de regularidad y de definición de la vida monástica. La pobreza, castidad y obediencia, deben entenderse dentro del proceso de evolución de la concepción de la ascesis, es decir, como un medio para poder ayudar al cuerpo (que se entiende como “vehículo” del Espíritu) a poder prepararlo para su unión con Dios.

Cuando Juan el Enano nos habla de sufrimiento, de lágrimas, desnudez, etc., no hace sino transmitirnos la idea de que en el mundo terrenal el encuentro con Dios no es un lecho de rosas, sino un campo de batalla. ¿No es algo similar lo que vemos en la espiritualidad del combate a los espíritus malos que circundan y tientan la mente y el cuerpo en la espiritualidad de Ignacio de Loyola? El campo de batalla de los viejos Padres de oriente, fue el Desierto; el campo de batalla que San Ignacio visualiza es más bien “la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres” que confundidos, son llevados al infierno.<sup>259</sup> En ambos casos, la misma pericia espiritual es requerida; un temple a la vez que una disciplina. Una práctica, la del discernimiento, también encuentra sus más lejanos ancestros en estos mismos ascetas del pasado. Los viejos Padres hablan de *logismoi* refiriendo el modo sutil en que tanto los buenos como los malos espíritus se hacen presentes en el terreno de la mente. La *diakrisis*, es

“...algo más que el auto-conocimiento y sentido común, aunque pueda, de hecho, incluir una buena medida de ambos. Significa el raro don espiritual de ser capaz de ver con claridad aquello que uno no puede llamar como algo de uno en la

---

<sup>259</sup> “Ejercicios Espirituales” en: San Ignacio, *op.cit.*: [102], p. 486.

corriente propia de consciencia. Se trataba de la habilidad de poder emitir una señal de alarma para pedir la ayuda de otros”<sup>260</sup>

Para San Ignacio el discernimiento es la herramienta reflexiva que puede ser capaz de detectar a través del examen de los pensamientos, cuándo hay un auto-engaño o cuándo el mal espíritu se “disfraza” de bueno para llevarnos a la confusión y a la pérdida de contacto con Dios. Por eso una de las formas que cobra el mal espíritu es la tentación de permanecer en silencio, para continuar con sus “tretas”. Los Padres del Desierto igualmente advierten de la necesidad de comunicarlo todo a los “ancianos” en quienes los novales deben buscar no sólo consuelo, sino guía espiritual.

Una idea subyace en esta construcción de la cultura espiritual: la conciencia de la debilidad intrínseca de la naturaleza humana, y en especial, de la voluntad, siempre sujeta a las pasiones que la pueden desviar del “camino”. La ascesis es pues la formación en la disciplina de la voluntad. Es esto lo que se valora en la ascesis; no como una práctica que sea un fin en sí misma; cuando esto sucede, se produce un desvío de la finalidad original y se vacía de su contenido esencial; en ese caso podríamos hablar, con justicia, de una “distorsión” histórica. Y a la vez, de su “extravío” de la “ortodoxia”. El resultado será algo distinto, que responderá a otras motivaciones, o que dará cuenta de algunos desajustes en el concepto y la práctica originarias, pero no es aquello por lo cual la ascesis fue forjada. Los “valores religiosos” que los jesuitas asumen en el XVI, como muchos cristianos de su tiempo al interior de su *praxis* – esbozados ya en el “programa” de los Padres del Desierto- deben entenderse desde esa persuasión de que la naturaleza humana necesita de una serie de técnicas y prácticas para poder llegar a su fin, que es la

---

<sup>260</sup> Peter Brown, *Op.Cit.*: 229.

salvación. Teológicamente, también cobrará formas más complejas con antecedentes igualmente antiguos en la historia de la Iglesia: la dialéctica y tensión entre la Tarea y la Gracia no eran temas ajenos a la práctica común; en buena cuenta la Reforma protestante no hizo sino poner, una vez más, el dedo en la llaga.

Los jesuitas realmente creen que hay que cumplir un conjunto de prácticas ascéticas, pues al verlas como modos de identificarse con el sufrimiento de Cristo -como lo propició la *devotio moderna*- las juzgaban una necesaria purgación y por ende, la antesala de la santidad. El Hermano Benito González andaba con vestidos remendados pasando más tiempo fuera que dentro de su celda, pues se encargaba de hacer las compras con un silicio apretándole el cuerpo todo el tiempo.; el Hno. Joan de Candia sufría constantemente el acecho del demonio al punto de azotarse con frecuencia inusitada, pasar interminables ayunos y a la vez, dedicarse sin cansancio a la oración y a...la acción<sup>261</sup>.

Sin embargo la vivencia ascética adquiere una connotación propiamente misionera en el trabajo que realizan los jesuitas al lado de la población indígena. El P. Onofre Estaban por ejemplo, ejercita su ascesis al no despegarse de los indios al punto de llegar a confesarles desde su lecho de enfermo<sup>262</sup>. Por su parte, el infatigable misionero Alonso de Barzana, en los umbrales de la región paraguaya, hace un alto en sus labores y escribe al Provincial un texto de profundo contenido espiritual en el que simboliza la carencia en que vive al lado de los indígenas, como una *desnudez espiritual*:

---

<sup>261</sup> *Crónica Anónima*, T. I: pp. 259-263.

<sup>262</sup> *Ibid*: pp. 258-259.

“Aquí estamos, Padre de nuestra alma, pobres y que no nos falta nada, que porque nos proveñimos de muchas cosas para nuestra venida, nos la quitó quemándonoslas todas Dios nuestro Señor en un credo. No tenemos cuidado de nada, ni desseo, sino solas almas. Comida, ¿por qué ha de faltar donde nunca falta a gente infiel? Pues una sotana de lienço teñido con que nos contentamos, y que cuero para çapatos ni falta ni faltará. Mientras más desnudos, más a cuidado de Dios: mientras más desnudos, más agradables al que dijo *Vulpes foveas habent etc* (de Mt. 8, 20; lc. 9, 58). Mientras más desnudos, más dispuestos para ser instrumentos *in reductione animarum ad Iesum in cruce nudum*. La magestad de Dios colme y sobrecolme este corazón con cien mil bendiciones del cielo, *ut repletus repleas, illuminatus illumines, directus dirigas, incensus incendas, ductus ducas gregem tuum ad pascua uberrima, hic virtutum omnium, illic cunctorum gaudiorum etc*”.<sup>263</sup>

Las misiones podrían fácilmente identificarse con los espacios desérticos en que los viejos Padres ejercitaban su ascesis. La gran diferencia estriba en que mientras éstos lo hicieron en soledad y en consecuencia con los más abismales espacios del inconsciente, los jesuitas la practicaban en medio de una labor que aunque también soportaba niveles de experiencia solitaria, conservaba sin embargo el eje de *relación* con la población aborígen. La idea de una “perfección” se piensa aquí que puede ser alcanzada por el sacrificio, la entrega, el sufrimiento, sentimientos de tristezas, etc que se vive al interior de las misiones, antes que en el aislamiento de una celda. El joven misionero Jerónimo Pallas, en su viaje al Perú, se encuentra convencido de que dicha empresa no es otra cosa que la identificación con el Cristo que sufre por toda la humanidad. En el libro V de su relato, Pallas habla de las excelencias de la “misión” jesuita como “medio eficaz” para alcanzar la “perfección”. No perdamos de vista esta afirmación ya que la “perfección” espiritual, en la preceptiva cristiana de esta época sólo era susceptible de ser alcanzada de modo paradigmático en la vida conventual.<sup>264</sup> Gran parte del camino místico era asociado a la vía purgativa; desde tiempos de Evagrio el Póntico, quien elaboró una fina técnica

<sup>263</sup> La referencia es de S. Gregorio Magno, *In primum Regum expositiones*, II, 1, en: Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. General C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: pp. 404-405.

<sup>264</sup> Pallas, *op.cit.* Libro V: De los bienes y excelencias de la misión a las Indias, Cap. VI: pp. 297-301.

para ayudar al practicante en el inicio de su camino de encuentro con Dios, no se había pensado que esta práctica fuese algo que pudiese llevarse fuera del desierto o de los muros monásticos; durante mucho tiempo se pensó que el monje debía entrenar la humildad y paciencia con sus hermanos de comunidad; los jesuitas agregarán el hacerlo también en cambio en medio de la actividad apostólica.

El generalato del Padre Acquaviva, animó de modo particular el trabajo misionero de sus subordinados, y en la mayoría de casos, su discurso piensa la práctica ascética como acicate de una experiencia espiritual que tiene siempre en cuenta un horizonte teleológico. En uno de sus documentos, habla por ejemplo de la importancia de considerar el “fin” último al que se dirige toda la existencia; dicha finalidad es entendida por él como un “premio” en relación, claro está, a la obra que se haya realizado. La insistencia en una vida ultraterrena como “galardón” se entiende como un modo de aminorar la dificultad de la tarea del misionero, ya que “si con algunas lágrimas fuere la sementera, con colmadissimo goço será la cosecha”. El gozo se halla en hacer la Voluntad de Dios que en concreto, se trata de “procurar la salud de las almas”. Su modelo es una vez más Cristo, a quien recuerda trabajando sin descanso al punto que cuando sus apóstoles le decían que debía alimentarse, en una ocasión le respondió que su verdadero alimento no era otra cosa que cumplir la Voluntad de su Padre que es... *finalizar* su obra.<sup>265</sup> Acquaviva termina diciendo que “es tal la refectión<sup>266</sup> que un ánima

---

<sup>265</sup> El P. General cita a Juan 4, 34; el término es, una vez más, el que se traduce como “finalizar” o “perfeccionar”, en la misma línea de lo que he mencionado al inicio de esta parte, respecto de la idea de “perfección”: τελειωσω.

<sup>266</sup> “Alimento moderado para reparar las fuerzas”, define el Diccionario de la Real Academia.

hambrienta y sedienta de la justicia halla en este manjar”<sup>267</sup> que los trabajos, tribulaciones o el padecimiento son vividos en una actitud esperanzada porque se cree que darán fruto<sup>268</sup>. Quizá Aquaviva subraya este horizonte de plenitud “post-mortem” aun más debido a la renuencia o dificultad que algunos jesuitas muestran para dedicarse a las misiones; en el mismo documento insiste en que hay que luchar contra la propia naturaleza, pues afirma que si uno se deja llevar por las cosas que más gusta, en este caso, dice, el trato con los europeos y por consiguiente con “gente más civil y política”, hallará quizá “más consuelo y satisfacción que no trabajo y donde la voluntad menos padesce por hallar en ellas menos repugnancia” haciendo que el cuerpo se deslice por sobre una pendiente de comodidad pero lejos del esfuerzo de azuzar a la voluntad a ir más allá de sus límites<sup>269</sup>. La mortificación afirma un espíritu humilde de modo que “quanto el humilde más bajamente siente de sí y más conoce su necesidad, tanto más colgado vive de Dios y de su misericordia”.<sup>270</sup> La misión es entonces el espacio susceptible de inducir a la dependencia total por parte del sujeto, de Dios.

Las cartas de Aquaviva ponen el acento en esta perspectiva de una “entrega” radical al trabajo arduo en las misiones; el Superior General anterior, Mercuriano, sin dejar de darle importancia a este trabajo, que era a fin de cuentas, el sentido de la presencia jesuita en América, ya había subrayado lo que podría considerarse el punto de partida (o de llegada) de esa entrega: la cuestión del ego. En una carta dirigida a todos los jesuitas que trabajaban en el Perú en 1577, dos temas son señalados, el primero atañe a la vida interior

<sup>267</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Baltasar Piñas, Roma 15 de junio de 1584, MP III: pp. 442-443.

<sup>268</sup> *Ibid.*: p. 444; aquí Aquaviva recurre a frases de San Agustín; otro personaje que vive en actitud misionera su experiencia espiritual y religiosa.

<sup>269</sup> *Ibid.*, pp. 448-449.

<sup>270</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Esteban Ochoa, 6 de mayo de 1596, MP VI: p. 119.

de los jesuitas y el segundo al trabajo con los indios; ambos se encuentran estrechamente relacionados. Respecto del primer punto enfatiza la importancia de la "interior virtud" de la cual como de una raíz, se deriva la eficacia de las obras exteriores. Así, dice, la caridad se ordena y no se pierde el provecho personal buscando el provecho ajeno. Para el General Mercuriano, no puede llegar a la madurez aquel que no tenga "firme raíz dentro de tierra". Se refiere que de nada vale el mucho hacer si es que no se tiene bien asentado el trabajo espiritual personal. Se trae a colación también aquí, el ejemplo de los años de la llamada "vida oculta" de Jesús, etapa previa a su ministerio apostólico. Para Mercuriano el misionero jesuita debe prestar atención a los deseos que le llevan a entregarse a la misión; debe examinar –con la herramienta del discernimiento- si lo que le conduce es "su propio espíritu" y no el efectivo impulso de la Voluntad de Dios. La conciencia de que el *ego* no es el responsable de las acciones, es la verdadera entrega, y no aquella que se mide por la cantidad de tiempo o la intensidad con que se las emprende. Es esto a lo que el Padre General denomina el "holocausto" (sacrificio) verdadero. Al igual que años después dirá Aquaviva, sólo entonces "Dios nuestro Señor sacará fruto de todos vuestros trabajos, y no sólo de lo que haréis, pero aun de lo que padeceréis."<sup>271</sup>

La interpretación de ambos Generales coincide en la ineludible experiencia del sufrimiento. La entrega es identificada con el viejo ideal del martirio, por lo que las difíciles experiencias que atraviesan los misioneros en el Perú son utilizadas como fuente de inspiración para los demás miembros de la Provincia peruana. Del P. Juan de Zúñiga, por ejemplo, se recuerda que murió luego de una penosa enfermedad causada por los

---

<sup>271</sup> Carta del P. Gral. E. Mercuriano a la Provincia del Perú, Roma, 25 de junio de 1577, MP II: pp. 315-316.

intensos trabajos en su misión. Su ejemplo de paciencia y devoción “causó nuevo deseo de servir al Señor que tal fin da a los suyos”. Desde los primeros tiempos de la Iglesia martirial, se asumía que este tipo particular de sufrimiento –el que da testimonio, i.e., *martirio*- es vivido sólo por aquellos que han sido “elegidos” por Dios. Este modo de sufrimiento es simbolizado como una *gracia* especial<sup>272</sup>. La muerte del Padre Cristóbal Sánchez en la misión de los Chachapoyas dejó “gran edificación”, lo mismo que la desaparición del Hermano Alonso Camacho cuya muerte ocurre luego de seis escasos días de haberle dado un dolor “de costado” muy agudo, causando también “mucha edificación”<sup>273</sup>. Media hora antes de expirar se le apareció Jesucristo mismo, y resultado de ello, el Hermano Camacho decía morir “consolado y alegre”. El P. Acosta quien transmite este relato, concluye que murió “en una soledad tan grande como aquel Hermano padeció, [que] bien se me haze creíble que el Señor quisiese usar de algún particular regalo y consuelo.” Acosta, como el P. General Aquaviva, no puede entender el sufrimiento sin un “premio” como consecuencia.<sup>274</sup> Lo mismo está en la mente del polémico Padre Luis López, quien en su informe al Provincial, trae a la memoria la muerte del P. Cristóbal Sánchez, de quien dice “tengo embidia por aver muerto, como buen soldado, en la obediencia y conquista de las almas; todo lo demás, fuera desto, me parece vanidad; deseo despegarme de todo, pues no hallo paz sino en Dios”. La misión y la “conquista de las almas” en términos del P. López, es el espacio en el que espiritualmente se produce el desapego, es decir, el desasimiento que para no pocos, hasta entonces, era un largo proceso producto de la abnegación y mortificación que sólo podía

---

<sup>272</sup> Sobre la “simbolización”, hablo al final de este capítulo.

<sup>273</sup> Carta del P. José de Acosta al P. General E. Mercuriano, Lima, 15 de febrero de 1576, MP II: pp. 212-213.

<sup>274</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. General E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: pp. 283. También véase pp. 284-285.

virirse al interior de la vida monástica; una vez más la documentación jesuita nos da la posibilidad de entender que para los hijos de Ignacio de Loyola, esta primera pero fundamental fase de la realización mística -la purgativa-, era impensable sin el contacto apostólico con un prójimo a quien se sienten compelidos a “salvar”.<sup>275</sup>

No extrañe pues, que los ejemplos de vida “santificada” se muestren más desde el lado de las misiones; en algunos casos, se puede hasta identificar relatos que tienen un aire de familia con la descripción de la vida de los ascetas del desierto: se cuenta que el misionero Alonso de Barzana fue tentado durante treinta años de un demonio quien le perseguía y afligía sobre todo “quando hazía algunas grandes conversiones de gentiles”<sup>276</sup>. Su compañero de misiones, el P. Pedro de Añasco describe al P. Barzana, como un “viejo” (62 años en esa fecha) que ha perdido todos los dientes y muelas, “con summa pobreza, con summa y profundísima humildad” que busca obedecer más que un novicio en su primer día de religioso. Envejecido al lado de los indios, su pasión de “traerlos a Dios”, hace parecer “que le revienta el corazón”. Añasco dice que el viejo Barzana no tiene un solo momento de ocio: luego de rezar muy temprano por las mañanas y luego de practicar las numerosas lenguas que maneja se alimenta de

“una poca de harina de maíz tostada, la qual hechada en agua es su vevida, porque vino ni otra cosa semejante esta tierra no los tiene por ser muy nueva, y aun el agua que aquí se veve, es como lodo desleído, porque ni fuentes ni polos ni arroyos en más de treze o catorze leguas no se hallan, (...) más es tomar una purga

<sup>275</sup> Carta Anua del P. José de Acosta, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p. 251.

<sup>276</sup> Carta Anua del P. Pablo J. de Arriaga, Lima 29 de abril de 1599, MP VI: p. 676. Este rasgo será ampliado años después cuando el autor de la *Crónica Anónima* refiere acechanzas del demonio análogas desde antes de su partida a las Indias; el modelo, qué duda cabe, es el de los Padres del desierto: “amenazas y tormentos...y por otra parte regalos y deleites y de los que el mesmo demonio usó para perseguir y aterrar a san Antonio y a otros sanctos”: *Crónica Anónima*, T. I.: p. 211; cap. 11.

que no agua que refresque ; y esto lo passa el buen viejo con tanto consuelo que no repara en estas incommodidades.”<sup>277</sup>

En resumen: la ascesis jesuita no se piensa desarticulada de la praxis misionera. El discurso espiritual que desde muy temprano en la Historia de la Iglesia, había recalcado la “abnegación” o la mortificación” del *ego* como pilares de la formación espiritual, fue adquiriendo un matiz más ligado a una voluntad que busca en la salvación del prójimo su soporte y finalidad, y a través de ello, colabora en conseguir la “plenitud” del Yo. No es pues, una ascesis deseada, sino cuya razón de ser es, hasta cierto punto, aleatoria al hecho de la labor apostólica propia de la misión. No obstante, debido a que las condiciones de ésta última se presentan arduas, la interpretación espiritual es “simbolizarlas” como un ejercicio ascético. Eso es lo que el General Aquaviva piensa sobre las dificultades de la vida religiosa o misionera. La “tribulación” es algo que forma parte de una pedagogía divina, en la que el sujeto es conducido en un proceso de cuidadosa purificación, mediante el conocimiento que desarrolla de sí mismo y de sus flaquezas. Lo que cuenta - dice en una ocasión- es “de dónde vienen y a qué tiran las tribulaciones” pues “en la vida presente no se pueden *ni nos conviene* evitarlas”<sup>278</sup>. Este mismo enfoque hace sugerirle al Padre Cabello -agotado de lo que para él son costumbres relajadas de las reglas de vida religiosa en el Perú-, que se anime “para llevar ese pedazo de cruz que Nuestro Señor le ha puesto para que con ella le siga” y que si se le permitiese retornar a España, sería un mal ejemplo de desánimo para los demás, máxime habiéndose desempeñado como Rector y Maestro de novicios.<sup>279</sup> De nuevo, la disposición en que se piensa el esfuerzo espiritual

<sup>277</sup> Carta Anua del P. Pablo José de Arriaga al P. General C. Aquaviva, Lima 6 de abril de 1594, MP V: p. 393.

<sup>278</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Diego Ramírez, 21 de octubre de 1596, MP VI: p. 160. El subrayado es mío.

<sup>279</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Esteban Cavello, 27 de enero de 1586, MP IV: p. 15.

no sólo es pensado de manera individual; una concordancia analógica se produce en la búsqueda de la ansiada “perfección” espiritual: ésta es proporcional tanto a la relación que se despliega hacia los que se busca “salvar” como hacia el cuerpo apostólico de la Compañía. El individuo no “crece” -en sentido espiritual- sin ser conciente de que su proceso es en buena medida, dependiente de la relación con el *otro*. En consecuencia, la ascesis no es sólo una manera individual de trazar el itinerario espiritual; la vida monástica había ya considerado que el individuo madura en el espíritu por el contacto y el desafío cotidiano a todo ego-centrismo que significa la convivencia en comunidad; la Compañía de Jesús incorporará además, la relación con aquellos a quienes uno se dirige en medio de condiciones muchas veces adversas; ese espacio que reta todos los egos es potenciado, entonces también, por la vida institucional.

#### **4.1.3. Formas institucionales de la ascesis**

Desde que la vida religiosa surgió de manera cada vez más orgánica en la cristiandad europea, la ascesis, vivida como algo intrínseco a la praxis espiritual, como he indicado más arriba, fue tomando también formas más sistemáticas. Las prácticas cotidianas irán ubicándose al interior de los valores ascéticos que se les adscriben, y serán agrupados en tres de ellos que además obtendrán un estatuto esencial y que a su vez, será como la definición del estado religioso: la pobreza, la obediencia y la castidad. Los tres llegarán a asumirse como pilares y obligaciones casi contractuales, cuya ruptura, es decir, su rechazo o trasgresión, implicaría la salida del estado religioso. La insistencia en otras prácticas espirituales, propias de la ascesis, como la humildad, la abnegación, el silencio, el discernimiento, ocupan un amplio rango que van desde actitudes, pasando por ejercitamientos cotidianos hasta “instrumental técnico” que colaboran para que los ejes

que constituyen los votos puedan cimentarse lo suficiente a la manera de una “segunda naturaleza” y mediante ello, colaborar en el crecimiento espiritual y finalmente, la unión con Dios.

Los jesuitas que vienen al Perú lo hacen precedidos de una expectativa que ellos saben bien, puede afectar la humildad a la que están llamados a practicar. Las primeras recomendaciones que hace el P. General, Francisco de Borja al primer Provincial, Jerónimo Ruiz de Portillo, van siempre en la línea de aconsejar mucha prudencia en la política de su gobierno. La moderación apunta en cada práctica apostólica a afianzar la humildad. Borja encomienda a Portillo “estar mucho sobre sí en sus sermones y en otras pláticas, y aun en las letras que se embían de edificación” ya que toda carta y consejo que él dé, debe ayudar a la “edificación en humildad.”<sup>280</sup> Varios años después, los Generales siguen insistiendo en la necesidad de moderar hábitos y costumbres; se trata de evitar por todos los medios la notoriedad y buscar por eso la simplicidad de vida. Ambas son parte de una ascesis institucional. El P. General Aquaviva, en 1595 enumera algunos excesos: repique de campanas en ocasiones de profesión de votos; juegos considerados como “no religiosos”; convites en las primeras misas de los recién ordenados.<sup>281</sup> Años antes había llegado a oídos del General noticias de que algunos jesuitas salían a sus misiones con acompañamiento -de indios-, así como con caballos, siendo además los recibimientos de los lugareños, muy llamativos. Aun y cuando el General reconoce que puede ser debido a que los caminos son largos, sugiere que se tenga más cuidado; igual sucede con “ciertos pasteles que en Lima se compran el día que los Nuestros van a la viña o a la recreación”

---

<sup>280</sup> Carta del P. Francisco de Borja al P. Jerónimo Ruiz de Portillo, Roma, 14 de noviembre de 1570, MP I: p. 395.

<sup>281</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Juan Sebastián, 13 de febrero de 1595, MP V: pp. 691-692.

que se mencionan como susceptibles de atraer suspicacias respecto de las comodidades o lujos de que se les podría acusar.<sup>282</sup> Poco tiempo antes, el General Aquaviva ya había advertido del aparente exceso en las comidas.<sup>283</sup>

La ascesis no sólo es pues un valor de crecimiento espiritual a nivel personal, sino que el mismo carácter público (y “mundano”) de la Compañía de Jesús hace que por primera vez, una orden religiosa tenga sumo cuidado de su imagen externa, debido a los efectos que puede acarrear en el conjunto de la institución eclesial. Por eso es importante que las misiones, de marcado carácter público, estén siempre a cargo de personas serias en su discernimiento, para evitar problemas como los que algunos misioneros, debían atravesar debido a una carencia de criterio de discernimiento de ciertos jesuitas. Gastos excesivos o relaciones demasiado cercanas con círculos de poder político son vistos de manera sospechosa.<sup>284</sup> Vista así, es comprensible la estricta rigurosidad que se tiene respecto de mantener la pobreza en las llamadas *residencias* jesuitas, ya que no pueden ser objeto de rentas, privilegio exclusivo de los colegios. Ya hemos referido en el capítulo anterior la consulta hecha al General acerca de si se podía en Juli tener la facultad de criar ganados para el sustento de la comunidad residente en la doctrina de Juli a lo que éste responde categóricamente que no, “a no ser”, dice, “que Juli decida convertirse en colegio”, cosa

<sup>282</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Juan de Atienza, 24 de febrero de 1586, MP IV: pp. 162-163.

<sup>283</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Juan de Atienza, Roma 21 de noviembre de 1583, MP III: p. 298. En realidad las críticas del Padre General seguirán a lo largo del siglo; los jesuitas en su proceso de “adecuación” a la nueva realidad peruana, dieron siempre pie a opiniones encontradas. Carta del P. General C. Aquaviva al P. Juan Sebastián, Provincial y Consultores del Perú, octubre de 1596, MP VI: pp. 196 ss.

<sup>284</sup> El P. Martínez refiere por ejemplo el mal ejemplo dado por los compañeros destinados a la misión de Santa Fe de Bogotá, donde uno pasa el tiempo en el palacio de la Real Audiencia, el otro, enfermo, mientras en conjunto se habían hecho gastos en adornos para la Iglesia, sin contar que otro misionero, el P. Victoria, tenía 3 sotanas, 2 trajes, 2 manteos, 7 pares de zapatos, 5 pares de pantuflas, “muchos cuellos postizos para mudarse o cada día o a tercer día; los pañuelos le traían aparte con muchas flores...” Y “el atender lo espiritual poco o casi nada, ni a los indios.” Carta del P. Antonio Martínez al P. Gral. C. Aquaviva, Santa Fé de Bogota, 24 de abril de 1591, MP IV: p. 696.

que podía hacer por el tema de la lengua aborigen. De hecho menciona que este tipo de negocios “repugna” a las casas profesas o residencias -con lo cual se asume el carácter de “residencia” de Juli- por lo que la única alternativa era que se transforme, estatutariamente, en colegio.<sup>285</sup>

La pobreza y la humildad son parte del mismo movimiento de la formación espiritual ya que ambas se retroalimentan en una dinámica ascética que hace que el sujeto pueda desapegarse de los bienes materiales para colocar su seguridad sólo en Dios. Esta vieja doctrina se remonta a tiempos evangélicos y había resurgido desde fines del siglo XI como un “valor” espiritual. Si bien la ascesis de la pobreza junto a la humildad habían nacido en los monasterios, el impacto que tendrán en el conjunto de la sociedad cristiana medieval se hará de a pocos desde el siglo XII en adelante, gracias al impulso de monjes y predicadores (a veces serían ambas cosas, como el caso de Bernardo de Tirol o Roberto de Arbrissel) que irían un paso más allá, haciendo que la pobreza tuviese un valor apostólico. Bernard de Tirol ya había prevenido a fines del siglo XI que si el predicador deseaba ser efectivo, debía tener una vida ejemplar. El amor a la pobreza y a la soledad que propugnaban muchos de estos revolucionarios del espíritu en la Baja Edad Media, llegaría a su cumbre con la ascesis de San Francisco y en general, de las órdenes mendicantes<sup>286</sup>. Cuando San Ignacio inicia su proceso de conversión en Loyola y luego en Manresa, repite el camino de los ermitaños, sólo que al interior de las urbes. Cuando

---

<sup>285</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Diego de Zúñiga, abril de 1591, MP IV: p. 779.

<sup>286</sup> Uno de los textos fundamentales para analizar el impacto del ideal de pobreza y las fluctuaciones de la economía de la baja edad media es *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, de Lester K. Little, Ithaca, Cornell University, 1978. Las referencias a Bernardo y Roberto: pp. 76-79.

su espiritualidad toma cuerpo en una institución aparecerán otras variables de la ascesis institucional, la más importante de ellas, la obediencia.

Oficialmente, la “obediencia” –del latín *ob-audire*, esto es, “a la escucha”- se asume como la fidelidad a lo que el individuo o un colectivo han entendido como la “voluntad de Dios”. Los Padres Generales y los Superiores provinciales son las personas encargadas de velar porque este principio espiritual que se erige en principio institucional, pueda cumplirse a cabalidad. En una extensa carta en la que busca animar a toda la provincia peruana mediante su Superior Provincial, el P. Baltasar Piñas, el P. General le recuerda que “es necesario para que nuestras obras sean las que deben tener siempre ante los ojos la presencia de Dios y su voluntad divina.” La expresión más nítida de esta voluntad es el deseo de salvar las almas, y sólo mediante esta acción concreta, evangelizadora y misional, se puede salvar el alma propia.<sup>287</sup>

La Obediencia es, al igual que la pobreza y la humildad, un ejercicio de ascesis del *ego*, pues como dice San Ignacio, “piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su proprio amor, querer y interesse.”<sup>288</sup> Obedecer lleva a cada miembro de la institución, a seguir un principio de confianza que, depositado en principio en Dios mismo, se sigue a través de cada una de los escalafones de las autoridades, en quienes el sujeto deposita su seguridad. La institución es quien ayuda, mediante sus estructuras, a que cada uno de los jesuitas pueda afianzar su madurez y equilibrio espiritual venciendo las pulsiones e impulsiones del *ego*. Ese es en buena

---

<sup>287</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Baltasar Piñas, Roma 15 de junio de 1584, MP III: pp. 440-441.

<sup>288</sup> San Ignacio, *op.cit.*: EE. [189], p. 504.

cuenta el rol de la Regla que rige a la institución, consolidada en las llamadas *Constituciones*. La obediencia a las mismas ayuda a que cada sujeto pueda colocarse en una armonía de conjunto y evitar “condescender con el apetito de cada uno (que) destruye la Religión”. El General Mercuriano advierte a los Superiores en el Perú del cuidado que debe tenerse en la observancia de esta regulación e incentivar un “particular cuidado de *mortificar* sus pasiones, y contentarse de proceder conforme a lo que Nuestro Señor ordena por medio de sus Superiores.”<sup>289</sup>

Las misiones ofrecen sin embargo, la ocasión de nuevos emplazamientos de la institución en contextos distintos a los que le dieron origen; en el capítulo 2 quise por esto mismo levantar la pregunta acerca de la dificultad que significaba para los misioneros jesuitas, en territorio peruano, la puntual observancia de la Regla (*Constituciones*) habida cuenta de que muchas de las situaciones requerían una cuidadosa interpretación y en muchos casos, la adecuación del Instituto a la realidad podía parecer como contradiciéndose con los principios regulatorios de la Compañía de Jesús. La tensión entre Obediencia y el aprendizaje por la Experiencia merece pues un análisis más detenido del modo en que dicha tensión se vive tanto en la espiritualidad como en el funcionamiento institucional. Es probable que algunos españoles afincados en la misión, tales como el Provincial Baltasar Piñas, se inclinaron más hacia el cumplimiento fiel de las *Constituciones*, sin ninguna ocasión para la contextualización, y ello le habría conducido a observar que “las cosas estaban tan relajadas y se vivía con tanta anchura, (que) no a sido pequeño el

---

<sup>289</sup> Carta del P. Visitador Juan de la Plaza al P. Gral. E. Mercuriano, Madrid 23 de setiembre de 1573, MP I: p. 566. El subrayado es mío.

trabajo en ponerlas en la observancia religiosa que la Compañía pide”<sup>290</sup>. Por su parte, un grupo de jesuitas se quejarían a su vez de la rigidez de este Provincial<sup>291</sup>. No podemos tener la certeza de si la razón le favorecía a uno más que al otro lado; lo cierto es que lo más probable es que el acomodo de la Compañía de Jesús a la realidad peruana implicó no pocas tensiones<sup>292</sup>, que William Barry SJ. y Robert Doherty, SJ., consideran como algo propio de la institución.

“La espiritualidad jesuita funciona mejor cuando estas tensiones son vividas y sentidas con claridad; esto es, cuando los jesuitas experimentan en ellos mismos los jaloneos de ambos lados en cada polaridad. Los jesuitas se encuentran mejor, por ejemplo, cuando se sienten atraídos a pasar mucho tiempo en oración y controlar esta atracción por el bien de su actividad apostólica, o cuando los teólogos jesuitas experimentan la tensión de ser fieles católicos romanos y de buscar a la vez nuevas maneras de expresar la verdad de la fe en una época y cultura diferente”<sup>293</sup>

La adaptación a nuevas realidades, sean espaciales –culturales- o temporales hace que esta tensión avive la tensión propia de una institución que por un lado, asume lo propio de la vida religiosa, la regularidad, y de otro lado, lo hace al interior de un contacto continuo con una realidad mundana. El cuidado de mantener el equilibrio en esta tensión, debe pues, ser mayúsculo si se quiere conservar por un lado, una profunda experiencia espiritual, y a la vez, un contacto con una realidad que se piensa como urgida de “salvación”. La inquietud de un Provincial como Piñas refleja el temor que podría

<sup>290</sup> Carta del p. Baltasar Piñas al P. Gral. C. Aquaviva, La Paz, 12 de enero de 1584, MP III: p. 332.

<sup>291</sup> El Hermano Rufo, estudiante, menciona estar “espantado” de que alguien que se ha desempeñado con cargos importantes en Roma, “tampoco aya deprendido de aquella suavidad con que en todo el mundo en la Compañía se gobierna, y assí ninguno de quantos súbditos e visto con él lo e visto aprovechar, antes todos vivir amargos, y in Domino lo digo, el qual save que no mentior (...) si ay alguno tentado o imperfecto, no le save destentar ni perfectionar poco ni mucho sino hazelle peor (...) quiçá con la vejez se a olvidado de su buena condición.” Las quejas parecen haber sido numerosas a este respecto. Carta del P. Juan Bautista Rufo al P. Gral. C. Aquaviva, Arequipa, 15 de febrero de 1585, MP III: p. 546.

<sup>292</sup> En 1588 un grupo de jesuitas solicita retornar a España para entrar en la Cartuja; la petición no deja de despertar sospechas a las autoridades jesuitas en el Perú. La búsqueda de una regularidad radical como la de los cartujos acentuaría el carácter disyuntivo de la polémica intrajesuita de aquel entonces. Memorial de la Provincia del Perú al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 29 de setiembre de 1588, MP IV: p. 425.

<sup>293</sup> William Barry SJ. y Robert Doherty, SJ. *Contemplatives in Action*. New York, Paulist Press, 2002, p. 5.

significar abrir nuevas compuertas en el “modo de proceder”, amenazando la necesaria “regularidad” de la vida religiosa. El Visitador Juan de La Plaza también había insistido por eso en que se nombrasen como Superiores “personas de mucho zelo de la religión y cuidadosos en la exequción y guarda de nuestras Constituciones y reglas”.<sup>294</sup> En ese entonces, opina que la lejanía de la Metrópoli es la causa de que se relajen los vínculos de obediencia. Sin negar que esto sucediese, lo cierto es que también podemos imaginar que ya para entonces aquellos de los jesuitas que veían con mayor nitidez la “otredad” de la situación vivida en el Perú, intentasen en algunas ocasiones ir más allá de los postulados que oficialmente les regían.

La Obediencia como ascesis institucional es uno de los medios por el cual el cuerpo apostólico que es la Compañía de Jesús, se cohesionan; a su vez esta cohesión es la que permite que se viva de manera religiosa. Este es el punto crítico que explica las resistencias que encontraron en un inicio las doctrinas. Cuando los jesuitas presentan sus reacciones ante las incesantes peticiones de que se encargasen de las mismas, ellos manifiestan bastante claridad en establecer las diferencias con los curas de parroquias.

“ocassiones grandes que ay ordinarias de olvidarnos de nosotros, de perder la oración, la obediencia, la paciencia y espíritu de la Compañía, de mansedumbre, con ocasión de remediar pecados, y el criar un espíritu esento, libre, haziendo la propia voluntad desde la mañana hasta la noche, y tentarse si ay horden en contrario, so color de acudir a las obligaciones del curato y officio.”<sup>295</sup>

El sentido de “cuerpo” es fundamental para poder entender lo que está aquí en juego.

Análogo a la ascesis institucional que supone la Obediencia debida al Papa, la obediencia

<sup>294</sup> Informe del Visitador Juan de la Plaza, Cuzco 12 de diciembre de 1576, MP II: p. 172.

<sup>295</sup> *Carta del P. Andrés López al P. Visitador Juan de la Plaza, Juli 6 de agosto de 1578, MP II: pp. 375-*

a los principios que rigen las Constituciones y al Superior, son los elementos que permiten que la diversidad pueda alcanzar la unidad que es símbolo de perfección espiritual. Lo contrario es la dispersión, la disolución en múltiples voluntades llevadas a su antojo, símbolo a su vez de lo que des-une, es decir, lo *diabólico*.<sup>296</sup> Sujetar la voluntad de cada individuo a una Voluntad suprema (iniciándose en la voluntad de Dios, como dije antes) asegura el equilibrio corporativo y por ende, su permanencia y eficacia.

Viviéndola de manera particular, los jesuitas adquieren el hábito de practicar la obediencia como un ejercicio espiritual. Relatando sus peripecias en la región noreste del Cuzco, el P. Andrés López sufrió de fiebres. Un chacarero tuvo que efectuarle un sangrado “y plugo al Señor que no pasó adelante; *tanto valen las oraciones y la obediencia de la Compañía*”<sup>297</sup>. La praxis institucional se asume así como un ejercicio espiritual. Así lo entiende también el Padre Francisco Medina, quien confiesa que cuando fue enviado a confesar a los indígenas, por mandato del Padre provincial sintió

“alguna repugnancia y temores de mi salvación, por ver lo poco que sabía mi lengua y de la suya; pero, confiando en aquella Magestad sapientísima, que El lo hordenava, proveería de lo que en mí avía falta, *me determiné a cumplir la obediencia, de lo qual he sentido y siento gran consuelo*”<sup>298</sup>

En los catálogos anuales de los miembros de la Provincia peruana se mencionan los rasgos generales de cada uno de ellos. Gracias a ello podemos tener una idea de los valores que más aprecian los jesuitas en los miembros de su institución. La Humildad y la Obediencia son los más mencionados, junto con la práctica de la oración y la “afección al

<sup>296</sup> *Dia-bolos* es lo opuesto a *sym-bolos*, es decir, aquello que unifica y da sentido.

<sup>297</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. Gral. E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p. 247.

<sup>298</sup> *Ibid*: pp. 253-254. El subrayado es mío.

Instituto” o la coherencia con el “modo de proceder” propio del instituto<sup>299</sup>. Por consiguiente, la capacidad de vivir la ascesis a nivel personal e institucional, define la aptitud para vivir al interior de la Compañía; aquellos de quienes se tiene reserva, por ejemplo, son los que, entre otras cosas tienen “corto natural y (ser) poco apto para ejercicios de devoción y mortificación”. De un hermano se dirá por ejemplo que manifiesta su “flaqueza de cabeza con escrúpulos, y así está inhábil para hazer officio; (sin embargo) *no se ha despedido por ser devoto y obediente*”.<sup>300</sup>

Resumiendo: la ascesis tradicional de la historia de la Iglesia tomó curso en la Compañía de Jesús en la formación de un sujeto capaz de vivir la vida religiosa en correlación con la labor apostólica; ello condujo a que una serie de prácticas ascéticas fuesen vividas no sólo de manera individual, como ancestralmente se había hecho en la vida religiosa, sino que a nivel corporativo, también. El jesuita debía cuidar no sólo de vivir en pobreza, humildad y obediencia por desarrollar su virtuosidad personal o por efectuar un auténtico ejercicio espiritual de constante purgación en vía de su acercamiento a Dios, sino que debía cuidar todo ello a nivel institucional, ya que el sostén de la institución se hacía por la coherencia y equilibrio (aunque en tensión) que debía existir entre el individuo y el conjunto.

#### **4.2. Ritmo y prácticas espirituales**

Hasta ahora hemos tomado como punto de referencia el modo en que los jesuitas viven los valores de la vida religiosa, nacidos esencialmente de la práctica de la ascesis que a su

<sup>299</sup> La exaltación de la humildad como ejemplo esencial de la vida religiosa se verifica en las breves historias de jesuitas de quienes habla la *Crónica Anónima*, T.I: Parte I: caps. 6 y 7: Parte II: cap. 2.

<sup>300</sup> Informe del Visitador Juan de la Plaza, Cuzco 12 de diciembre de 1576, MP II: p. 130. El subrayado es mío.

vez se comprende como el eje práctico del proceso mismo de “transformación” que supone seguir la vida religiosa. El siguiente paso nos lleva a indagar por el modo concreto en que estos valores ascéticos eran conducidos en la praxis, o estimulados también por otras prácticas que se presumía, colaboraban en el conjunto de la vida religiosa, para la obtención del fruto deseado. El origen de toda referencia es sin embargo, la experiencia fundante de San Ignacio, que Claude Flipo, SJ., sintetiza en dos dimensiones que él considera deben entenderse como perteneciendo a una “mística ignaciana”: la *visión* y la *acción*. El núcleo de ambas es el misterio de la Encarnación, que actuará como acicate de la inteligencia y del deseo de sentirse identificado con Cristo. De allí se entiende la importante petición que sugieren los EE.: “conocimiento interior del Señor *que por mi se ha hecho hombre para que más le ame y le siga*” (subrayado mío). La Contemplación ignaciana “va de la Trinidad al mundo, de lo alto hacia lo bajo”. El Padre Jerónimo Nadal recuerda por ello la facilidad con la que San Ignacio sentía y contemplaba la presencia de Dios y el gusto por cosas espirituales, siendo contemplativo en la acción. La “visión” en San Ignacio le impulsa a encontrar la voluntad de Dios como un *querer actuante*, “el querer de un amor que se comunica”. Esto puede explicar la tensión que se vivirá ulteriormente en la Compañía, a nivel de práctica espiritual, entre “una tendencia más contemplativa donde la primacía es dada al *affectus* y al discernimiento de espíritus y una más ascética y racional, orientada hacia la acción”. La tensión, según Flipo concluiría con una carta del General Aquaviva sobre la oración, en 1590: “la oración debe siempre tender a un fin práctico”, y no detenerse en los gozos de la contemplación, ya que las necesidades apostólicas son urgentes. Es necesario ir a Dios por una intención recta que transforme la acción en oración, lo que

presupone el hábito de oración. “Una oración en la que Dios nuestro Señor comunica sus dones” -escribe San Ignacio a San Francisco de Borja- “una fe, una esperanza, una caridad vital, el gozo y reposo espiritual, una consolación intensa, la elevación del espíritu, la humildad y el respeto por la Iglesia”.<sup>301</sup> Como veremos en este acápite, la oración llegó a ser un tema de debate entre los primeros jesuitas que vinieron a la misión en el Perú, tanto como lo fue en Europa. Pero la tensión que este debate refleja es prácticamente la misma que vemos que se vive en el modo en que se concibe la ascesis jesuita: en medio de la acción, de la praxis misionera. Hasta ahora hemos visto – siguiendo el análisis de Flipo- el lado ascético-racional de la tensión espiritual que viven los jesuitas en el Perú; ¿será sin embargo cierto la hipótesis de este autor y debemos ver que este lado de la tensión es el único orientado a la acción y que el otro aspecto, el del *affectus* y el discernimiento de espíritu estaba fuera del ámbito de la praxis misionera?

#### **4.2.1. Las fuentes**

Para San Ignacio el modo en que él había ubicado su vida cotidiana en constante comunicación con Dios era lo que sus biógrafos consideran como lo que era la base de su soporte psicológico y espiritual. Ribadeneira, su secretario, escuchó decirle un par de años antes de su muerte que “hasta donde podía llegar su juicio, no le sería posible vivir sin consolación, es decir, sin que en su interior sintiese algo que no era de él, que no podía ser de él, sino que dependía completamente de Dios”. Son testigos aquellos que se encuentran cerca de él, de la facilidad con la que él entraba en estados espirituales complejos e inexplicables, que le hacían llorar copiosamente. A tal punto llegaba su conexión con este “modo de ser” que su cuerpo quedaba agotado de permanecer en dicho

---

<sup>301</sup> Carta de San Ignacio de Loyola del 20 de setiembre de 1548, citado en C. Flipo, *op.cit.*: p. 8.

estado<sup>302</sup>. Los estudiosos refieren siempre este tipo de experiencias como siendo propias de estados “místicos”. Sobre esto algo hemos dicho en el primer capítulo y retornaremos a ello luego al finalizar el presente. Quiero observar no obstante la estrecha conexión que llegó a existir para el santo de Loyola entre este “estado consolado” –el cual prácticamente había terminado por constituirse en su segunda naturaleza- y el *modus operandi* propio de una actividad incesante. Dirigiendo una institución que crecía al ritmo de las cartas que sin descanso, escribía -se dice que redactó en vida más de 6 mil-, su práctica espiritual se vivía en medio de la misma actividad que consagraba al servicio. Este es el sentido del concepto acuñado por Claude Flipo de “mística de servicio”.

La novedad de poder hacer un camino místico *dentro de la misma actividad* y no saliéndose de ella fue tal que con toda probabilidad no fue entendida propiamente en la época. Al principio de este trabajo indiqué la dificultad que significó hacer aceptable la idea de una congregación religiosa que careciese de coro; para algunos jesuitas la ausencia de hábitos como éste, tradicionalmente entendidos como religiosos, les hacía más difícil su propia práctica religiosa, y debieron por ello, al calor de las actividades apostólicas, buscar modos de equilibrar su vida apostólica con su experiencia de meditación, contemplación y oración. La dificultad de poder vivir *en* la acción misma un encuentro con Dios hizo que algunos llegaran a pensar que, siendo esto imposible, debían introducirse prácticas religiosas monásticas tradicionales para inducir esa experiencia. Los más extremistas, intentaron cambiar de instituto, pasándose a la Cartuja.<sup>303</sup> La mayor

---

<sup>302</sup> Joseph De Guibert, *op.cit.*: p. 28.

<sup>303</sup> Cfr. Carta del P. Visitador Juan de La Plaza al P. Gral. E. Mercuriano, Lima, junio de 1579, MP II: p. 723; Memorial de la Provincia del Perú al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 29 de setiembre de 1588, MP IV: p. 425.

parte, sin embargo, “buscan una gestión equilibrada de su vida espiritual y de sus actividades apostólicas.”<sup>304</sup>

Es indudable que parte de la dificultad que vivieron los primeros jesuitas respecto a la puesta en práctica espiritual de los principios legados por su fundador fue la amplitud y generalidad con que San Ignacio habría “legislado” a este respecto. Aunque algunas precisiones se encuentran en los EE., para la vida práctica se trató de rescatar siempre la libertad de juicio para aplicar en cada individuo aquello que fuese lo más apropiado en su crecimiento espiritual. Luego de la muerte de San Ignacio, la espiritualidad ignaciana hace su tránsito a una espiritualidad cada vez más institucionalizada, cada vez más jesuítica. Siguiendo el análisis de J. De Guibert, Giuliani observa que en esos momentos aparecieron controversias sobre la naturaleza, el rol y los tiempos de la oración; el pasaje de los Ejercicios “individuales” a los Ejercicios “colectivos”; reglamentaciones administrativas impuestas por el número creciente de sujetos; organización de los noviciados y de las casas de estudios; elección de lecturas en vista de la formación espiritual. Dentro de este panorama, no sorprenderá que la segunda parte del siglo XVI vería aparecer el debate en torno a la oración al lado de algunos excesos cometidos a ese respecto.

#### **4.2.2. ¿Qué oración es la más adecuada en/para la acción apostólica?**

Debieron preguntarse muchos de los misioneros de entonces –probablemente de la misma manera que se lo preguntan muchos hoy en día. Para todos ellos, como para la gran mayoría de cristianos, la impronta monástica había sellado fuertemente las prácticas

---

<sup>304</sup> Ph. Lécivain, *op.cit.*: 81.

“devotas”. Desde el siglo XIII en adelante en Europa se hicieron populares “ejercitamientos” espirituales para el público laico cuyo modelo no podía venir de otro lugar que de los monasterios. Desde entonces, la oración se puso al alcance de todos, llegándose a producir a fines de la Edad Media y durante el Renacimiento un conjunto de fórmulas y técnicas dentro de las cuales, surge la propuesta que hace Ignacio de Loyola en sus EE. La oración se entiende en la Compañía de Jesús como parte del ejercicio personal<sup>305</sup> en el que el sujeto dedica una parte del día a pasarla con Dios; concretamente, por “oración” los jesuitas entendían no sólo la recitación de fórmulas como el Padre Nuestro o las de la Liturgia de las Horas<sup>306</sup>, sino también la meditación, la contemplación y todas aquellas que en la época se denominaron “oración mental” -en contraposición a las anteriores, que se llamaban “vocales”. A esto puede sumarse el llamado “examen de conciencia”, del cual San Ignacio decía que jamás había de dejarse de lado; la Eucaristía era por último, otra manera de proceder en la práctica espiritual, cotidiana, como toda liturgia a la que el P. Jerónimo Nadal consideraba como una “oración pública”<sup>307</sup>.

En el esquema de representaciones de los jesuitas del siglo XVI la oración, como práctica espiritual, puede entenderse al interior de la ascesis; como tal, forma parte de ese conjunto de hábitos que inducen a una reflexión específica enfocada sobre las acciones, operaciones mentales y en general, sobre la “subjetividad” del individuo. Entendido de esta manera podríamos imaginar que se pensaba que gracias a la ascesis el individuo

---

<sup>305</sup> Una excepción del carácter personal de la oración en la Compañía de Jesús fue la recitación de la letanía de los santos.

<sup>306</sup> La versión que usaron durante la época de nuestro estudio, era el Breviario de la Santa Cruz –o del Cardenal Quiñónez-, más breve que el Romano, y aunque fue cuestionado, el General Laínez siguió permitiendo a los jesuitas usarlo. Cfr. John O’Malley, *The First Jesuits*, p. 359.

<sup>307</sup> John O’Malley, *op.cit.*: pp. 264; pp. 360-361.

podía alcanzar la “perfección”. Nada más alejado de lo que los jesuitas postulaban. Para ellos, como para el pensamiento cristiano, no se podía llegar al fin deseado –ni aun siendo asiduo “asceta”- sin el recurso de la intervención directa de Dios, quien es el responsable de toda plenitud humana mediante su presencia activa -la cual se conoce como “gracia”. El tema del equilibrio entre la Gracia y la Tarea humana (en este caso, la oración y la ascesis en general), si bien se remonta hasta tiempos de la vieja polémica entre Agustín y Pelagio, fue de nuevo materia de muchos debates durante los siglos XVI y XVII debido a la acusación que algunos hicieron a los jesuitas de relevar el peso de la gracia y dar más énfasis al esfuerzo humano. Las búsquedas de distintas prácticas de oración demuestran que al menos no existía para los jesuitas una única línea a la que todos debían plegarse de forma ortodoxa; no obstante, ese intersticio de apertura y de libertad de elección pudo también ser la ocasión de algunas confusiones y, en algunos casos, de un alejamiento de lo propiamente jesuita. Para Philippe Lécrivain, S.J., esta tensión refleja otra, que subyace entre una espiritualidad más ligada a la acción y otra más comprometida con un tipo de vida religiosa de estilo más “contemplativo”, i.e., *interior*. Para llegar a esta conclusión, recuerda los gobiernos de Mercuriano y de Aquaviva. El primero de ellos, desconfiado de los avances del *Iluminismo* (que coinciden con su gobierno) interviene en el terreno de la oración llegando a prohibir la lectura de algunos místicos. La política de Aquaviva es distinta. Dejó más libertad de acción y de decisión respecto al modo en que sus “súbditos” podían elegir los tiempos y modos de orar. “Su deseo es crear, al interior de la Orden un clima de confianza donde se podría tratar los problemas según los principios de la "ley interior de la caridad"”, apunta Lécrivain, considerando ésta una forma más propiamente ignaciana de pensar la vocación

a la Compañía, iluminada por los *Ejercicios Espirituales* antes que por las Constituciones.<sup>308</sup> La fidelidad de Aquaviva al espíritu de libertad interior que transmiten los EE de San Ignacio se deja ver cuando advirtiendo sobre la práctica de la oración, escribe al P. Diego de Torres:

“...no se permita salgan los Nuestros de los Ejercicios, ni se puede ni se debe hacer, porque si bien los Ejercicios han de ser la vía ordinaria de todos aquellos a quien Dios no sacare de aquel camino, con todo no se deven atar las manos de los que oran *ni menos poner leyes al autor de la oración, que con su sapiencia y providencia gobierna y guía las almas como mejor le parece.*”<sup>309</sup>

Los jesuitas en el Perú vivieron estas tensiones como expresión de una práctica religiosa que se asociaba a la complementariedad que se buscaba obtener en la dupla “colegios”- “misiones” que, como indiqué en el capítulo 2, buscaban integrarse a nivel de la organización de la labor apostólica. Una de las primeras referencias a este paradigma del “colegio” español o europeo como modelo de la práctica religiosa jesuita es la Carta Anua de 1568, escrita a inicios de 1569 y dirigida a “toda la fraterna Compañía de Jesús”. En ella el P. Diego de Bracamonte menciona un conjunto de características de la estructura de la nueva casa fundada en Lima, y que sería la sede del futuro colegio:

“Los demás de casa dentro se exercitan en la guarda de las reglas y aprovechamiento de sus almas, haciendo penitencias todos públicas e secretas e particulares con gran fervor que cierto nos consuela vernos tan lexos y solos y en tan poco tiempo avernos el Señor acomodado para que con todo concierto, **como en un colegio** despaña, guardemos nuestras reglas y horden y entendamos en nuestros ministerios.”<sup>310</sup>

<sup>308</sup> Ph. Lécivain, *op.cit.*: pp. 81-82. Hay que tener en cuenta que Aquaviva se había concernido él mismo en el tema de la oración, redactando un tratado llamado *Quis sit orationis et poenitentiae usus in Societate iuxta nostrum Institutum*. Citado en MP VI: p. 88, nota 60 la referencia que da Egaña es de Sommervogel, *Bibliothèque*, vol I, p. 483.

<sup>309</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Diego de Torres, 6 de mayo de 1596, MP VI: p. 100.

<sup>310</sup> Carta del P. Diego de Bracamonte a los Padres de la SJ, pp. 251-255; también en Carta Anua del P. Acosta al P. General E. Mercuriano, Lima 11 de abril de 1579, MP II: pp. 619-620.

La importancia de este modelo la da el carácter de observancia que el esquema organizacional de un colegio permite tener, en contraste con los tiempos dedicados por los jesuitas a las misiones temporales. Aunque los documentos no lo digan de manera explícita, se entiende que existe entre los jesuitas una clara conciencia de que el tiempo en que están en la dispersión de la misión es, hasta cierto punto, una amenaza para la estabilidad espiritual. Frecuentemente la documentación repite consideraciones en torno a la necesidad de hacer un alto en la labor pastoral con la finalidad de “rehacerse en sí mismos” o descansar y ejercitarse en las habilidades que les serán útiles para mejorar su calidad de trabajo. El P. Juan de Atienza por ejemplo, sugiere la importancia de dedicar un tiempo al estudio de las lenguas aborígenes, pero también menciona la necesidad de tener un día a la semana de “descanso y recreación”.<sup>311</sup> El P. José de Acosta reconoce también la importancia del descanso aunque acentúa el peso de la oración. Para todo aquel que se dedique al ministerio de las misiones parroquiales entre indios, dice, es fundamental -en este orden-: 1. la oración, 2. ejemplaridad de vida, 3. que haga beneficencia (“llamo beneficencia estrictamente aquella que mira por la salud y hacienda de los hermanos”). 4. Instrucción por el catecismo y 5. Labor sacramental. De estas cinco recomendaciones, aunque cuatro estén en relación con la *vita activa*, la primera en orden de prioridad, es la oración.<sup>312</sup> En el tiempo en que Acosta hace esta advertencia, se vive aun la reticencia de aceptar las doctrinas de indios, una de cuyas causas residía en el temor de que si se aceptaban, la dispersión propia del trabajo de curas, absorbería el tiempo dedicado a la disciplina religiosa; el resultado sería “entibiar” la dedicación a la oración y la práctica espiritual en general. De ahí se desprende que se llegara a pensar

---

<sup>311</sup> Carta del P. Juan de Atienza a la Residencia de Juli, Juli, 25 de mayo de 1586, MP IV: p. 45.

<sup>312</sup> Acosta, *De Procuranda*, Lib. IV, XVI ss, vol. 2: p. 119 ss.

que Juli podría haber asumido el estatus de colegio –como modelo de régimen disciplinado de vida. Ya bastante movimiento y actividad tenían para entonces los jesuitas, para agregar más carga con esta preocupación; de hecho, en las últimas décadas del siglo XVI muchos informes intentan subrayar la importancia de no olvidar interiorizar en los estudiantes jesuitas la necesidad de la oración. El Visitador Juan de la Plaza en 1579 denuncia la falta de práctica orante, quejándose de no haber el cuidado necesario en el tiempo que se le dedica; en algunos jesuitas percibe que hay “tibieza y poco fruto”.

Reunido con su equipo de *consultores* el Provincial llega al acuerdo de que el Superior

“tome cuenta cada quince días o a lo más largo cada mes a cada uno de los de casa, examinando el modo que tiene de proceder en la oración y el fruto con que la exercita, ayudándole y endereçándole en lo que fuere menester, encomendándoles el uso de la lección de libros devotos y dando orden cómo cada uno se recoga algún tiempo cada año a hazer Exercicios -entonces el uso era libre por el Dro. común y por el de la Compañía-, más o menos tiempo conforme a la disposición y necesidad de cada uno. (...) y para algunos se podrá señalar algún Padre de casa que les tome cuenta más ordinaria de cómo proceden en esta parte, y les ayude para que se exerciten con más cuidado y fruto en su oración.”<sup>313</sup>

Vigilar de cerca el seguimiento de las prácticas religiosas que aseguren un equilibrio espiritual y psicológico es parte de la preocupación de no pocas autoridades y de distintas Congregaciones Provinciales. Veinte años después de su llegada al Perú los jesuitas se hacen más conscientes de que alguna nueva forma de proceder institucionalmente -a nivel espiritual- es requerida, en vista de la amplitud de las misiones y de las particulares dificultades que allí puedan surgir. La Congregación provincial de 1588 sugiere algo que luego se refuerza en un Memorial dirigido al General: incorporar una hora de oración por las noches, como regla común a todos. Este mismo Memorial menciona que el Padre Provincial sólo había ordenado media hora de oración por las tardes, a lo cual el colectivo de jesuitas insiste enviando su solicitud a Roma para que el padre General conceda esa

<sup>313</sup> Informe del P. Juan de La Plaza, Lima 25 de abril de 1579, MP II: p. 679.

ampliación de una hora a todos los jesuitas del Perú<sup>314</sup>. ¿Qué es lo que está en juego aquí?

En primer lugar no debemos pensar que lo que se está intentando imponer es una mayor radicalidad en las obligaciones devocionales de los jesuitas en el Perú. Una vez más lo se deja ver que lo que cuenta es el principio jesuita de que la finalidad y que para alcanzarla hay que poner todos los medios. El fin es servir a Dios, mediante una vida dedicada a su “alabanza” y “reverencia”, llevadas a cabo por una actividad totalmente consagrada a salvar las almas, tanto la propia como las del prójimo. No se logra ese fin si es que el “sujeto espiritual” confía sólo en sus propias fuerzas. Ese es el inicio de toda crisis espiritual; ese es el peligro que se teme. En consecuencia, hay un acto de conciencia colectiva entre los jesuitas que ejercen la autoridad en la Provincia peruana por el cual a la larga no hacen sino declarar la debilidad intrínseca de la condición humana; de ahí se entiende que la sugerencia de aumentar el tiempo de oración es casi una sugerencia técnica como quien opina que para ser mejor traductor, debe dedicarse más horas a estudiar las lenguas. Pero aun siendo una proposición totalmente concebible y válida en el contexto religioso de la época, la Compañía repugna de toda imposición que atente contra la libre determinación consciente de sus operarios. Se trata en buena medida, de colocar el *discernimiento* como la única “técnica” legítima siguiendo el ideario espiritual de San Ignacio de Loyola. Si se detectan debilidades, es competencia de los superiores la atención y vigilancia de cualquier deterioro. En consecuencia, el Padre General no

---

<sup>314</sup> Memorial de la Provincia del Perú al P. Gral. C. Aquaviva, Lima 29 de setiembre de 1588, MP IV: p. 421.

concederá esa hora solicitada<sup>315</sup> pues trata de mantenerse fiel a la tradición de su Instituto y a San Ignacio quien decía que

“El método de la meditación, esto es, encontrar a Dios en todas las cosas, es más simple que aquel que nos eleva hacia verdades divinas más abstractas que se hacen presentes en nosotros sólo con mucho esfuerzo”<sup>316</sup>

Más aun, el santo fundador consideraba que una oración extendida iba en contra del Instituto, ya que lo más importante era la mortificación; “para un hombre mortificado, un cuarto de hora de oración le es suficiente”, decía<sup>317</sup>. Esta perspectiva termina de afinar aquella que hemos presentado desde el inicio de nuestro capítulo; la balanza jesuita se inclina, en temas de práctica espiritual, a una constante búsqueda de equilibrio y de Dios en medio de la vida cotidiana y de las dificultades propias de la vida, tanto comunitaria como civil y apostólica. No obstante no debió ser siempre fácil entenderlo para todos; si juntamos a esto el proceso de adecuación al que hemos hecho referencia en el capítulo 2, podremos entonces ver que un sector de la Provincia peruana encuentra una salida en la propuesta de radicalizar medidas respecto de la oración; creo sin embargo que quienes encontraron el “modo” más propio del carisma ignaciano de practicar la oración en medio de la actividad apostólica serían los misioneros, como veremos al final de este capítulo.

---

<sup>315</sup> “no (se) terná necesidad de espuela ni de señalarle el tiempo, que él (el jesuita) le buscará y hallará.” No se trata pues de legislación, sino de discernimiento personal. Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Juan Sebastián de la Parra, 29 de abril de 1591, MP IV: p. 731. En 1596 la preocupación parece continuar en la vida espiritual de algunos jesuitas, ya que el General responde al P. Diego de Torres que la intención de San Ignacio “fue poner un ánima en el camino de la oración, pero no atarla al modo y materias que en los Ejercicios se contienen”; en otras palabras lo que prima es la libertad y no una única o uniforme “técnica” en la práctica de la oración. Carta del P. General C. Aquaviva al P. Diego de Torres, mayo de 1596, MP VI: p. 100.

<sup>316</sup> Conwell, Joseph F. S.J. *Contemplation in action. A study in Ignatian Prayer*. Washington, Gonzaga University, 1957, pp.3-4.

<sup>317</sup> “Sin embargo, cuando el sujeto se encuentra en problemas y en desolación, se le debe permitir orar más”, agregaba San Ignacio, *Ibid*: p. 6

Todo esto no reduce el espacio de la diversidad al interior de la vida jesuita. En la Compañía se admitían también otros modos de vivir el carisma propio. El Padre Diego Alvarez de Paz por ejemplo, manifestó en más de una ocasión sus escrúpulos de conciencia y sus dudas respecto a su verdadero carisma, ya que decía sentirse mucho más cercano de la oración y de la vida recogida que de la acción típicamente misional. A sus inquietudes, el P. General le responde que “su modo de proceder y el espíritu de recogimiento que tiene, no sólo no es ajeno de la Compañía, sino muy conforme a ella” y que será un buen ejemplo en la búsqueda de perfección de los demás<sup>318</sup>. Los escrúpulos de Alvarez de Paz aumentaron sin embargo, en la medida en que hallaba dificultades para actividades misionales, sintiéndose más inclinado a dedicarse a los estudios.<sup>319</sup> Años más tarde, llegaría a ser el autor de uno de los tratados de oración más importantes publicados en tierras americanas, el *De Vita spirituali, eiusque perfectione* que tendrá amplia difusión en Europa. En dicha obra, el P. Alvarez de Paz explica su “oración de silencio”, diciendo que ella ayuda al manejo de pensamientos y de pasiones. Uno se mantiene casi sin hablar, “como un pobre”, en presencia de Dios “para conformarse a él y abandonar el cuerpo y el alma en el buen placer de Dios”. Si bien existen resonancias con la tradición

<sup>318</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Diego Alvarez de Paz, 26 de abril de 1591, MP IV: pp. 714-715.

<sup>319</sup> Años antes ya se había planteado la misma inquietud, a la que el P. General había respondido de manera similar. Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Juan de Atienza, 24 de febrero de 1586, MP IV: p. 156. Sus escrúpulos siguieron durante años, animándole el General sin embargo a seguir adelante con su escritura espiritual: Carta del P. General Aquaviva al P. Visitador, Roma, octubre de 1596, pp. 231-232. Lo cierto es que en el tiempo en que los jesuitas llegan al Perú comienzan a gestarse en Europa diversas “escuelas” de oración al interior de la Compañía. Algunos verán la contemplación infusa como una vía extraordinaria y como la cumbre del estado de “perfección”; otros en cambio temen esta vía como peligrosa ya que sienten que solo les es aplicable en aquellas personas a quienes Dios “les fuerza la mano”. Para la “masa de almas devotas” piensan que el mejor régimen de oración es el de la oración discursiva; la oración afectiva y la de simplicidad sólo son para aquellos que suponen una especial gracia de Dios. “Todo reposo un poco prolongado en la oración, despertará, a pesar de la recomendación de San Ignacio en los Ejercicios, temores de pereza y laxitud peligrosos.” Ni un extremo ni otro representan la verdadera mayoría de los jesuitas, quienes resumirían su posición en base a tres puntos en que se puede sintetizar la práctica de San Ignacio: “1. Estima profunda por los dones “muy santos” de Dios, pero estima que no al extremo de hacer de los estados místicos la condición necesaria de la perfección; 2. Gran reserva para hablar de ellos; 3. Temor de las ilusiones.” Cfr. De Guibert, *op.cit.* p. 561.

de los tratados místicos publicados hasta entonces, según Philippe Lécrivain, se trataría también de una actitud recomendada en la última semana de los EE, en la que la unión con Dios “implica grados, la expresión sincera de un acto de caridad en la entrada “nocturna” en el silencio absoluto”. Según Lécrivain, Alvarez de Paz “es el primero en hablar de oración afectiva para designar el estado inmediatamente superior a la meditación”. Junto con otros autores jesuitas que escriben al mismo tiempo en Europa, se trazó en esta época un nuevo itinerario en la espiritualidad jesuita:

“plenamente enraizados en espacios dilatados y tiempos difíciles, invitan a sus contemporáneos a dar la primacía al *affectus* sobre el *effectus*, a ir del interior al exterior y a obedecer no al llamado del objeto sino al de Dios.”<sup>320</sup>

Esta posibilidad al interior de la espiritualidad jesuita es la que hace a Lécrivain y a Claude Flipo, opinar que habría existido a fines del XVI e inicios del XVII dos perspectivas de práctica devocional jesuita, una más inclinada al *affectus*, la otra, a la práctica misionera. Ciertamente el debate sobre la oración entre los jesuitas peruanos se da al mismo tiempo que en Europa se plantean nuevas formas de la práctica religiosa *strictu sensu* entre los hijos de Loyola. El temor que se expresa, en este territorio de misión es que el nuevo estilo jesuita, afincado en la actividad apostólica, pierda el lado “místico” que caracteriza a la vida consagrada, y por ello, la insistencia en una estrecha y continua “conexión” con Dios. Sin embargo, debemos una vez más recordar que para San Ignacio esta perspectiva dicotómica, no era tal; a él le resultaba mucho más simple, como mencioné líneas atrás, ver a Dios operando en todas las cosas.

La preocupación por la “tibiaza espiritual” en el Perú que los documentos transmiten con frecuencia opera desde este mismo pre-juicio con que se aborda la incesante actividad

<sup>320</sup> Ph. Lécrivain, *op.cit.*: p.82-83.

apostólica en contraposición con el modelo que se tiene aun por entonces de la “vida regular/religiosa”<sup>321</sup>. El jesuita misionero, sumergido en cuerpo y alma en sus labores –y que hoy veríamos como etnolingüísticas, comunicacionales, pastorales y de capacitación social- era sospechoso de no cumplir con la indispensable “conexión” íntima con Dios que les hiciese conscientes de que era El quien operaba en sus acciones. Ahora bien, las sospechas podrían haber sido, también, en parte, legítimas. De igual manera que el monasterio no hacía al monje, la misión podía o no ser espacio de encuentro con Dios. Sea como fuere, lo cierto es que la documentación deja ver una constante preocupación por la “praxis” orante a lo largo del siglo XVI; me pregunto si ello puede deducirse de los modelos de santidad que intenta transmitir el autor de la *Crónica Anónima*, en el año 1600, como cuando relata, por ejemplo, la vida del Provincial Baltasar Piñas<sup>322</sup>:

“Salía de noche de la çelda por la huerta a mirar el çielo, estaba con los ojos fixos en él grandes ratos fuera de sí mismo, y algunas vezes deçía palabras significatiuas del interno fuego en que ardía su alma. Succediale muy de ordinario *estarse seis horas seguidas en oración sin interrupción alguna*, porque levantándose a las dos de la mañana o a lo más tarde a las tres, se estaba en contemplación hasta las nueve, y aún se estuviera más sino ubiera de rezar el officio diuino y deçir missa (...) *Estaba una vez paseándose en su acostumbra da oración contemplando a Dios en sus criaturas y alabándole en ellas...*”<sup>323</sup>

En este breve párrafo encontramos las dos prácticas que en ocasiones se han mostrado como no necesariamente complementarias. En la primera frase en cursiva se describe la práctica de oración propia del modelo monástico, en el que la “contemplación” es asociada fundamentalmente a una larga extensión de tiempo. La segunda frase en cursiva,

<sup>321</sup> Podemos seguir la documentación desde las denuncias del P. Visitador Juan La Plaza a inicios de la década del 70 hasta la Congregación Provincial de 1594 y la respuesta del P. General Aquaviva de fines de 1596: Carta al P. Juan Sebastián, Provincial y sus consultores del Perú, Octubre de 1596, MP VI: p. 197.

<sup>322</sup> Superior Provincial de la Compañía de Jesús en el Perú entre los años 1581 y 1585.

<sup>323</sup> *Crónica Anónima*, T. I.: p. 327. Los subrayados en cursiva son míos. En la misma *Crónica...* se pueden ver otros ejemplos en los que la oración extensa es además asociada a prácticas de mortificación auto-inflingida, como es el caso del Hermano Bartolomé Lorenzo, quien estaba en oración desde la una de la mañana hasta el amanecer: T. I.: p. 463.

sin embargo, describe la oración de acuerdo al modelo ignaciano de contemplación *a partir* de todo lo creado. Éste es el modelo que quizá podrá asociarse como propiamente jesuita y que pudo desarrollarse en el fragor de la acción apostólica. El modelo que transcribe la *Crónica Anónima*, sin embargo, da cuenta de las diversas posibilidades que están abiertas a la práctica jesuita. Para esas fechas, las cartas habían sido ya puestas sobre la mesa en la tradición espiritual de los jesuitas: la complementación de contemplación y acción iba cobrando una forma cada vez más definida. Recorro de nuevo por ello a Jerónimo Nadal y su afirmación de que la más perfecta forma de la oración era aquella en la que se coloca uno “en contemplación de la Santísima Trinidad, en unión amorosa, que a través de los ministerios de nuestra vocación, se extiende hasta nuestro prójimo”. En otras palabras, la complementación –tensa, paradójica, compleja- entre lo contemplativo y la acción apostólica –y no la dicotomía entre ambas- estuvo presente en el esquema espiritual de San Ignacio y de los primeros jesuitas en el Perú. No obstante, las dificultades que señala la documentación no hacen sino señalar los aprietos que representaron para las nuevas generaciones mantener este equilibrio. Si bien los EE. preconizan esta complementación que el Padre Piñas pareció poner en práctica, no por ello debemos creer que fue asumido rápidamente por todo el colectivo jesuita, ya que aunque parezca curioso, precisamente los EE (marco desde el cual San Ignacio pensó esta complementariedad) no fueron motivados con la suficiente intensidad como práctica regular sino hacia fines del siglo XVI, como ahora veremos.

### 4.2.3. La tradición de los EE.

La práctica de los EE. de San Ignacio fue uno de los pilares de la espiritualidad jesuita que tendrá ulteriores aplicaciones prácticas en medio del trabajo misionero. Anello Oliva piensa por ejemplo que la disciplina otorgada por los EE. era interiorizada no sólo por jesuitas sino también por los laicos que los habían practicado.<sup>324</sup> Fernando de Egaña, S.J., considera que la documentación de la década de 1580 y 1590 revela la preocupación del Padre General Aquaviva por el equilibrio del espíritu religioso en la Compañía, que tendrá como consecuencia su decisión por colocar la práctica espiritual en perspectiva de la propia tradición jesuita: por un lado los EE., y de otro lado, la práctica de la Tercera Probación de los sacerdotes recién ordenados.<sup>325</sup> En 1583 redacta una Carta a los Provinciales de España,<sup>326</sup> la cual tendrá un significativo impacto. Como resultado de este impulso dado a la práctica de los EE, el P. Alonso Ruiz menciona haber comenzado a practicarlos en el colegio de Cuzco<sup>327</sup> así como el P. Diego Samaniego, quien desde Potosí refiere que luego de haber descansado algunos días “me recogí a reparar las quiebras del camino con unos Ejercicios y para que mi Superior acertase en mi empleo, me confessé generalmente con él descubriéndole todo.”<sup>328</sup>

Ciertamente la noción de “ejercicio” estaba de todas maneras incorporada en la mentalidad religiosa de los jesuitas. En uno de los primeros testimonios de las actividades

<sup>324</sup> Anello Oliva, *op.cit.*: .pp. 228; 243-245. Las referencias del fruto realizado con laicos, religiosos y diocesanos, son frecuentes; por ejemplo, la Carta del P. Juan Gómez al P. General Francisco de Borja, Lima, 1571, MP I: pp. 417-418. Carta del P. Sebastián Amador al P. Francisco de Borja, 1 de enero de 1570, MP I, pp. 347-348.

<sup>325</sup> Introducción de Fernando de Egaña, S.J., MP III: p. 17.

<sup>326</sup> Hecha en Roma el 15 de diciembre de 1583, MP III: pp. 317-318.

<sup>327</sup> Carta del 26 de diciembre al General Aquaviva, MP III: pp. 720-726.

<sup>328</sup> Carta del P. Diego Samaniego al P. Gral. C. Aquaviva, Potosí 28 de diciembre de 1585, MP III: p. 727.

desplegadas por jesuitas en la región de Cartagena de Indias, el P. Juan de Zúñiga habla de los ratos de oración y “los demás ejercicios que en la Compañía se usan”.<sup>329</sup> No obstante, si bien la práctica espiritual misma ya es concebida por cada jesuita como un “ejercitamiento” de las potencias del alma, lo cierto es que el acento que llegaron a tener los EE para los jesuitas fue resultado de un proceso que atañe el siglo que estamos estudiando. Las polémicas en torno a las “prácticas religiosas” que hemos indicado líneas atrás van perfilando una nueva política espiritual desde el generalato del P. Laínez en adelante; por curioso que parezca, la práctica de los EE. no fue iniciada de manera inmediata con la fundación de la Compañía de Jesús; las Constituciones terminaron por establecer su obligatoriedad en el tiempo del noviciado; pero es sólo hacia 1557 que el P. Jerónimo Nadal sugiere que los estudiantes jesuitas del Colegio Romano repitan la experiencia una vez al año durante las vacaciones de verano, en una versión abreviada. Hacia 1583 el General Aquaviva anota cómo varias Provincias han comenzado recién a efectuar esta práctica anualmente. Parece ser que hasta esas fechas existían prejuicios respecto de su práctica: el General afirma que se hagan aunque sea por pocos días, y que se eviten comentarios de que aquellos que lo hacen “están turbados y necesitados desta ayuda o son hombres retirados que no se emplean de buena gana con los próximos.”<sup>330</sup> Afirma además que ya se había avanzado en esta práctica regular en algunas provincias, siendo en alguna de ellas el mismo Provincial el encargado de darlos, habiéndose experimentado “mucho consolución, particular renovación y fructo en toda su

---

<sup>329</sup> Carta del P. Juan de Zúñiga al P. General Francisco de Borja, Nombre de Dios, 26 de junio de 1569, MP I: p. 314.

<sup>330</sup> Carta del P. General C. Aquaviva a los Provinciales de España, Roma 15 de diciembre de 1583, MP III: pp. 317. Sin embargo, el prejuicio tenía ciertamente sus razones. En otra carta escrita por el General al Provincial Juan Sebastián en 1596, recomienda que el Padre Ramírez, necesita ser amonestado y entrar un poco “en el espíritu”, algo que dice, se facilitará haciéndole seguir unos días, los Ejercicios Espirituales. Se comprende pues que muchos asociaran su práctica con un estado turbado del alma: Carta del 29 de octubre de 1596, MP VI: p. 188.

Provincia”<sup>331</sup>. El interés de la Provincia peruana es tal que en 1595 el Provincial solicita al General que el libro de los EE sea impreso en lengua castellana pues hasta esos momentos, en el Perú circulaban en manuscritos, sin haberse realizado su versión impresa<sup>332</sup>. Los Generales de la Compañía nunca dieron permiso para imprimir el texto castellano de los Ejercicios de San Ignacio sino hasta 1615, y sólo para hacerlo en Roma<sup>333</sup>, pese a que ya la Sexta Congregación General de 1606, había establecido la repetición anual de los mismos para todos los jesuitas.<sup>334</sup> Puede postularse que el debate sobre el modo “específico” en que debía orarse en la vida común de los jesuitas fue un debate que en parte se habría debido a que no se tomó de manera decidida como preceptiva intra-jesuitica el contenido de los EE sino hasta inicios del siglo XVII. Sólo entonces los jesuitas pudieron apaciguar su incertidumbre acerca de “cuál es la oración más adecuada para la acción apostólica”.

Los Ejercicios constituían el diseño básico de lo que era la práctica espiritual de la Compañía de Jesús. Es en su interior que debemos hurgar para entender la “mística de la acción” que ellos motivaron. Los EE intentan generar un sujeto capaz de despertar de manera natural a una percepción que debía guiarlo por el resto de su existencia: la constatación de la presencia de una divinidad activa en todo lo real. Para John O’Malley esta finalidad se encuentra recorriendo todo el cuerpo de los EE: la conciencia de que el

<sup>331</sup> Carta del P. General C. Aquaviva a los Provinciales de España, Roma 15 de diciembre de 1583, MP III: pp. 318.

<sup>332</sup> Carta del P. Juan Sebastián al P. Gral. Aquaviva, Lima, 12 de marzo de 1595, MP V: pp. 707-708.

<sup>333</sup> El mismo Aquaviva, en 1595, dará la razón escribiendo al Perú: “No conviene por algunas razones que para ello hay, una de las cuales es porque los pocos papeles de Ejercicios que son para todos, basta que anden y se les den escritos de mano. Los demás no son para ellos, sino para el que los da, y éstos no conviene sean tan comunes.” Carta del P. Gral. C. Aquaviva al Hno. Pedro de Vargas, Roma 12 de julio de 1588, MP IV: pp. 360.

<sup>334</sup> John O’Malley. *The First Jesuits*, p. 360. De hecho los testimonios de comunidades jesuitas realizando los Ejercicios en el Perú comienzan a ser más frecuentes a fines del XVI: Carta Annuá del P. Pablo J. de Arriaga, Lima 29 de abril de 1599, MP VI: p. 685.

Creador tiene un trato directo con cada una de sus criaturas y viceversa. Es desde aquí –y hacia ese fin, como noción-eje- que brota el resto de rasgos característicos de la espiritualidad de Ignacio de Loyola y de la Compañía de Jesús.

En el primer capítulo hice referencia de los rasgos que considero originales para delinear el carisma jesuita. Podemos rastrear sus fundamentos espirituales en el corpus de los EE. La intención de San Ignacio es generar en el *ejercitante* la conciencia de un trato directo con Dios; si medimos el alcance de esta aserción ¿no nos trae ecos de la misma finalidad que la tradición mística busca operar en el individuo? Esa “última –y esencial- certeza” que sólo puede ser sentida y escasamente definida o comunicada es el fin del “entrenamiento” místico que para el siglo XVI, como he indicado, aun se asociaba de modo preponderante a la vida monástica o conventual. El andamiaje de ejercicios propuestos por San Ignacio conducen, todos ellos, a ir asentando en el sujeto una clara conciencia de que esa “conexión” no es sólo privilegio de unos cuantos que han optado por un tipo de vida de exclusión de la realidad mundana, sino que es accesible a todos aquellos que buscan a Dios. Su claro convencimiento de que a Dios se llega a través de todas las cosas y que su presencia está en todas ellas, es clave para entender el desplazamiento de la idea de “mística” misma, a la cual volveré al final de este trabajo. Quiero por ello, puntualizar dos temas que pueden sintetizar el recorrido de los EE que explican cómo la práctica espiritual de los jesuitas se alimenta de ellos y cuánto les debe la “construcción” del paradigma espiritual de la Compañía de Jesús. En primer lugar, la convicción de que la única manera de poder acceder a Dios es mediante la identificación con Cristo y en segundo lugar la idea de que la “encarnación” de Dios implica la absoluta

complicidad entre lo divino y lo humano, entre lo eterno y lo temporal. Desde estas dos claves de explicación, todo aquel que realiza los EE está invitado a identificarse con Cristo de tal manera, que sea capaz, como Él, de “encontrar a Dios en todas las cosas” con una única intención: ser dinamizado para incitar en sí mismo(a) la pasión por la “salvación” de las almas. Se deduce pues que en este “lugar” que bien podemos llamar “lugar teológico” se produce el encuentro en un “éxtasis” que si bien no tiene necesariamente nada de experiencia para-normal, sí es, en cambio, una real “salida de sí”, hacia el Otro, como destinatario y fin de toda experiencia espiritual. Creo ver los rastros de esta experiencia en el encuentro –con Dios- que significó para muchos jesuitas, el trabajo con los indígenas en sus constantes “misiones”.

#### **4.3. La simbolización espiritual: la opción por la misión a los indios**

Antes que nada, quiero que se me permita el uso libre del término “simbolizar” en su sentido más lato, es decir, como una expresión por la cual una determinada realidad sirve de símbolo para otra, llegando a asumir ese símbolo una determinada carga o valor. El psicoanálisis y la filosofía del lenguaje, ambos, asumen diferentes entradas para poder entender el proceso de simbolización que supone la representación onírica y el que existe en la elaboración del signo lingüístico. Lo único en que coincide la aplicación que quiero hacer en esta parte, es el hecho de la “transferencia” que existe en el paso que da el indígena de su referente original como *otro* a su representación espiritual como “lugar de revelación” de Dios, i.e., un *lugar teológico*.

De los testimonios, cartas, informes que circulan en los primeros diez años de presencia jesuita en el Perú, se puede percibir que no todos los jesuitas tuvieron claramente

definido que el trabajo primordial debía ser con los indios. Esto puede sonar hasta contradictorio pues los jesuitas parten al Perú convencidos de que deben venir a “salvar almas”, y esto significaba, convertir a la nueva fe a quienes desconocían la revelación cristiana. Pero en efecto, así fue. En su carta al P. Visitador, el P. Andrés López le dice que “de diez y ocho sujetos que vienen de España, uno solo, y ése el más ruin claramente, se inbía para indios”, quejándose amargamente de que para ir al trabajo con los indígenas se mostraban muchas resistencias y que la rápida instalación de colegios había hecho que muchos terminaran por acostumbrarse a vivir en ellos, “aunque sea en la cocina, que no en doctrina”.<sup>335</sup> Nótese sin embargo que aquí no se está hablando de “misión” sino de un trabajo más estable *en medio* de la población aborigen. La documentación no nos permite entender claramente si el problema reside, en esta primera década, en el hecho explícito de ir a trabajar con los indígenas, o si se trata de la resistencia, ya mencionada en capítulos anteriores, a aceptar doctrinas. Sea como fuere, sí queda claro que algunos jesuitas, aquellos que sí se encontraron inclinados a aceptar doctrinas, pudieron utilizar el recurso de calificar a aquellos que se resistían a hacerlo, como renuentes a una entrega apostólica que consideraban más radical. Avalan esta hipótesis otros testimonios, como el del Padre José de Acosta quien se muestra ávido de comunicar a sus compañeros jesuitas el haberse sentido “edificado”, debido a que mucho le ayudó, dice, ver en sus compañeros de misión el “ejercicio de charidad con los indios viendo su zelo y el fruto tan manifiesto”<sup>336</sup>. Para jesuitas como Acosta, la acción apostólica le lleva a elaborar constantes referencias a San Pablo o a San Gregorio, ambos

---

<sup>335</sup> Carta del P. Andrés López al P. Visitador Juan de la Plaza, Juli 6 de agosto de 1578, MP II: p. 382. Las resistencias se siguieron dando hasta avanzado el siglo XVI; véase más arriba: capítulo 3, página 110.

<sup>336</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. General E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1576, MP II: p. 265.

dedicados a la labor misional. Citando a San Gregorio, por ejemplo, recuerda la estrecha conexión que debe haber para el fuero interno del misionero, entre la doctrina que se enseña y el *modo* en que se da. Interesa este específico discurso de Gregorio en donde queda claramente trazado, por ello, la intención social en que se piensa el horizonte del trabajo de misión:

“El discurso doctrinal no penetra la mente del necesitado, si en su espíritu no viene recomendado por una mano dadivosa. Entonces germina fácilmente la semilla de la palabra, cuando la unción del que predica la riega en el interior del que escucha....Porque, como dijimos, una predicación, que por su propio derecho, por así decir, tenía que aceptarse, no quiebra los ánimos del rebaño si el pastor no se cuida de procurar el socorro exterior.”<sup>337</sup>

En la reflexión teológico-pastoral de los jesuitas, este nexo entre la enseñanza doctrinal y la búsqueda de ayudar a mejorar las condiciones de vida, se puede corroborar, por ejemplo, en las prácticas de repartir bienes y alimentos entre los pobres de Juli<sup>338</sup> así como también en las constantes referencias a la búsqueda de “civilidad” entre la población aborigen. Más allá de nuestros actuales reparos por ver en estas políticas algunos indicios de coacciones “colonizadoras” lo cierto es que el trasfondo que guía la mente y el espíritu de estos misioneros es hacer más justa la situación de aquellos que se encuentran marginados del sistema establecido por los españoles. De hecho existió un relativo consenso en el interés colectivo de los jesuitas por una dedicación esmerada para con la población aborigen. En 1585, en una sugestiva carta enviada al General, Juan Rufo, estudiante jesuita en etapa de Teología, le hace su propia interpretación espiritual de la vocación que dice sentir para pedir ser destinado a las Indias. Advierte que aunque

<sup>337</sup> La cita es de los *Diálogos* de San Gregorio: José de Acosta, *De Procuranda...* Lib. IV, XVIII, vol. 2: p. 135

<sup>338</sup> “...no solamente se acude a repartir el manjar espiritual a todo género de gentes, sino también por aver sido muy grande la necesidad corporal que los indios an tenido estando muy faltos de comida para sustentarse, demás de repartirse cada domingo y muchos días entre semana grande canduituda de carne a la pobre gente”. Carta Annua del P. Pablo J. de Arriaga, Lima 24 de agosto de 1597, MP VI: p. 359.

se le envía para ejercitar lo aprendido y enseñar gramática a los españoles, así como para ejercitar la predicación, opina que *salvo obediencia* no le parece que ambas cosas tengan que ver con la “vocación de la Compañía”. Porque si uno se aplica al “gustoso trato de españoles y poco al desabrido trato de indios, por ser gente tan tosca y bárbara” no se hará sino buscar el propio consuelo y no la *mayor gloria de Dios*. Entiende que para lo que se les he enviado a los jesuitas a estas tierras, es la *humillación*, es decir, el anonadamiento y la mortificación<sup>339</sup>. Al inicio del capítulo vimos cómo estos “valores” ascéticos son releídos en la espiritualidad misionera jesuita en función de la actividad apostólica como un real desarraigo de seguridades y que por lo tanto, conducían al camino de “perfección”. El testimonio de Juan Rufo, no hace sino confirmar el modo en que probablemente muchos jesuitas asociaron el trabajo con los indígenas como un “lugar teológico” por excelencia, lugar en el que Dios al hacerse presente a través de la entrega misional, se daba el elemento místico en el modo *activo*, propio de la Compañía de Jesús.

La “simbolización” comenzó a darse desde el momento en que comenzaron a operar los referentes culturales con los que los jesuitas venían al Perú. En Guanchor, por ejemplo, el ya varias veces citado P. Barzana califica a una mujer indígena con la que ha tenido trato espiritual como la “purpuraria”<sup>340</sup>,

“la qual confesándose generalmente de toda su vida, que avía sido toda llena de idolatría, me dixo: Antes de agora, Padre, quando oía los sermones, nada me quedava en el corazón, y aora todo quanto has dicho lo tengo en mi alma, y ívame lo repitiendo; díxome que quisiera ser hombre para andarse conmigo y oír las cosas de Dios.”<sup>341</sup>

<sup>339</sup> Carta del Hno. Juan Bautista Rufo al P. General C. Aquaviva, Arequipa 1 de febrero de 1585, MP III: p. 545.

<sup>340</sup> Lidia, vendedora de púrpura, natural de la ciudad de Tiatira, y que adoraba a Dios. Dios, según el libro de los Hechos, “le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo”: Hechos 16, 14.

<sup>341</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. General E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p. 230.

Los misioneros se manifiestan asombrados una y otra vez de la receptividad de los indígenas y de la capacidad e interés que muestran ante su trabajo. Algo de eso hablamos en capítulos anteriores. Me interesa ahora traer a la discusión el otro lado de la historia, el modo en que el Ministerio entre los indios despierta en algunos jesuitas más profundas resonancias espirituales. Los jesuitas descubren una actitud (¿simplicidad?, ¿curiosidad?) en buena parte de la población indígena, que se corresponde quizá además, con un evidente agotamiento de las deplorables condiciones de vida en que se hallaban. Desencajados de sus antiguos moldes y estructuras organizativas, el poder hispano se había asentado en medio de ellos sin tener en cuenta valores esenciales que debían brotar de la justicia o la equidad. Probablemente los aborígenes acogieron a los jesuitas esperanzados por un futuro más justo y promisorio. Lo cierto es que el contacto entre ambos mundos se fue mostrando como positivo y fue ayudando a los jesuitas, a afirmarse en los postulados espirituales que daban sentido a su vocación. El P. Agustín Sánchez por ejemplo, luego de relatar una serie de experiencias habidas en sus recorridos misioneros le dice al P. Provincial:

“Lo que puedo decir es confirmar lo que otras veces he dicho: que el trabajo y tiempo que se gasta con estos indios con buen deseo, se ve claro ser muy provechoso, y que con la experiencia que tengo desto, el deseo que me queda es morir entre indios, aunque yo soy indigno de tal oficio, y pido a V.R. por charidad, que si yo fuere para algo, me ocupe siempre en este ministerio de los naturales.”<sup>342</sup>

Luego de algunos iniciales testimonios adversos en relación a la capacidad de los indígenas, quien fue el primer Superior de Juli, el P. Diego Martínez, se asombraba de los muchachos indígenas aprendiendo la doctrina, en quienes decía hallar mucha mayor habilidad de la que hubiese pensado. En el transcurso de una semana, agrega, saben las

<sup>342</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. General E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p. 245.

oraciones básicas del catecismo e incorporan en sus prácticas culturales, mediante los quipus, todo lo que van aprendiendo. “Quando llegamos aquí nos dezían los españoles que no avría remedio de traer los indios a la doctrina sino a palos”, y concluye “Bendito sea el Señor que tanto amor les da a la Compañía.”<sup>343</sup> El jesuita considera que hay un vínculo especial entre la actitud de los indígenas y la gracia de Dios. No juzga que es muy probable que la actitud receptiva y abierta de los aborígenes se deba simplemente a que observan que ellos, pese a ser españoles, actúan con una conducta más justa al conferirles un trato más digno; en esta interpretación, más bien “espiritual”, el P. Diego Martínez, como probablemente muchos otros jesuitas, tendió a construir su “utopía espiritual” basado en la noción de que esa concreta misión le estaba *destinada* de manera particular. Algo similar sucede con el P. Andrés López, quien encuentra que su facilidad para las lenguas aborígenes es una gracia especial que Dios le confiere para la salvación de las almas de los indios. La certeza de estar cumpliendo una misión que escapa los límites de la realidad objetiva se deja ver cuando dice que al dirigirse a visitar a los enfermos o a confesar, le parece entrar “en los palacios de Galiana”<sup>344</sup>, por lo que sería “de más mortificación y pena, que morir fuera de entre ellos”<sup>345</sup>. El contacto con esta otra realidad hizo a los misioneros realizar un encomiable trabajo de eliminar los iniciales estereotipos que se tenían acerca de los indios. El P. Juan Gómez, quien vino en una de las primeras expediciones al Perú, decía haberse dado cuenta por la experiencia que eran juicios “contra la razón” aquellos que afirmaban que los indios no podían rendir fruto

---

<sup>343</sup> *Ibid*: p. 276.

<sup>344</sup> Princesa de origen moro, hija de Galafre, cuyo palacio era famoso en Toledo por haber inspirado una serie de leyendas, una de las cuales hacía a Galiana vivir un romance con el príncipe francés Carlos, futuro emperador Carlomagno.

<sup>345</sup> Carta Anua del P. José de Acosta al P. General E. Mercuriano, Lima 15 de febrero de 1577, MP II: p. 253.

espiritual. Todo lo contrario, “tienen la condición más apta para recibir el Evangelio, dice, de quantos hombres yo he visto”. Y las razones que da son por estar “lexos dellos la soberbia, y con su pobreza viven muy contentos” ya que su sustento alimenticio viene de lo necesario que les da la tierra, así como para cubrir su desnudez, utilizan lo que tienen a la mano.<sup>346</sup>

La “conversión”, inicialmente imaginada como el desplazamiento de la población aborigen de sus significados espirituales pre-cristianos, termina también por ser vivida en el otro lado de la ribera, por los mismos jesuitas. El Padre Diego de Torres a tal punto llega a experimentar un cambio a partir del contacto apostólico con los aborígenes que ruega le “dexen morir aqui con estos pobrecitos” en lugar de mandarlo a algún colegio, pidiendo, antes bien y pese al tiempo que ya ha pasado en misiones, ser enviado a zonas más alejadas, pobladas por los nativos en aquel entonces llamados “chunchos”, afirmando que iría “a qualquiera a pie y sin viático, acompañado de la obediencia y fiado della.”<sup>347</sup>. El mismo nivel de intensidad en la misión afirma vivir Diego Martínez, quien asegura que no trocaría su suerte ni con la del Rey Felipe; reconoce que “ay cruz de ordinario” aunque, no son demasiadas las dificultades como las pintan, agrega, a lo cual no olvida que el rol de Jesús, como mediador, es más aun, aminorarlas en el camino. Su mayor consuelo, asegura, es verse entre aquellos “pobrecitos tan pobres de todo, de verdad que algunas vezes el corazón da saltos de consuelo y devoción”, por lo que de manera más extrema llega a decir que, “plega al Señor que yo vea a todos los de la Compañía ocupados en esto, porque por un español da el Señor cien indios y aun

---

<sup>346</sup> *Ibid*: p. 263.

<sup>347</sup> Carta del P. Diego de Torres al P. Gral. C. Aquaviva, Juli 20 de enero de 1585, MP III: p. 517.

mill”.<sup>348</sup> Desde esta misma perspectiva, el Padre General, recoge los testimonios de muchos jesuitas y responde siempre con acentuado brío, motivándoles a continuar en esta empresa, animándoles a que no les “espante la grandeza de los trabajos” ya que – escatología de por medio- se encuentra en el horizonte un “premio eterno”. Se produce la sub-versión del sufrimiento y del dolor “de los muchos trabajos que entre indios se padecen”, por “incomparables tesoros”, pues es precisamente el proceso de ascesis que ello implica lo que hace aparecer el valor intrínseco del sacrificio. El trabajo misionero permite ejercitarse en “tantos actos de paciencia, caridad, fortaleza, prudencia, longanimidad y otros sin número”, pero, agrega, “aun se ponen a muchos peligros de buscarse a sí mismos y menoscabar el mérito desas mismas obras.”<sup>349</sup> Este grado de ascesis es particularmente interesante en cuanto su significación espiritual. Lo que quiere decir Aquaviva es que uno de los mayores peligros de trabajar al lado de los aborígenes, en medio de tensiones inherentes a esta misión, lleva a los jesuitas a dudar de la efectividad de esta tarea; al no ver resultados, sino más bien estancamientos, dificultades, la reacción del espíritu es comenzar a maquinar acerca de si no será más conveniente dejar esa misión, sintiéndose el sujeto desconsolado a tal punto que comienza a observarse más a sí mismo, entrando en un proceso similar al que hoy llamaríamos depresivo; su correlato es el paulatino desinterés por la obra misionera en que se está. En el lenguaje espiritual tradicional, se trata de una “tentación” cuyo carácter combina el exceso de auto-observación con el temor de sentir que la actividad que se realiza es inútil.<sup>350</sup>

---

<sup>348</sup> *Ibid*: p. 275.

<sup>349</sup> Carta del P. Gral. C. Aquaviva al P. Baltasar Piñas, Roma 15 de junio de 1584, MP III: pp. 448-449.

<sup>350</sup> Podría incluso hacerse un análisis comparativo con el tipo de “tentaciones” que sufrían los Padres del Desierto, a quienes hemos mencionado anteriormente como ejemplo de la práctica ascética en el desierto y

La entrega absoluta, sin contemplaciones en la misión y el anonadamiento a que ello conduce dan como resultado la obtención de la gracia de Dios. Ya el General Mercuriano en 1577, entusiasmando a los misioneros peruanos a aprender las lenguas nativas, les advierte que hacerlo significaría “hacerse niño para aprovechar a los niños y idiotas”. Ese despojo de la propia identidad a través de la ab-negación no sólo produce el vaciamiento del *ego* en el individuo, sino que además incentiva una identificación con los indígenas que “engendra amor” ya que la lengua bien aprendida “os hará parecer uno dellos”.<sup>351</sup>

Cuesta a veces trabajo entender cuál es la realidad que los jesuitas misioneros están haciendo frente; es decir, ¿se trata de que el trabajo con los indios es, *de facto*, una experiencia tomada como sublime a causa del tipo de comunicación suscitado con los indígenas, o por el contrario, las dificultades de las cuales dicha labor está nutrida son travestidas a tal punto bajo el discurso ascético de la “mortificación” que se simboliza todo este proceso en una perspectiva escatológica, cuyo *telos* es la sublimidad en sí, i.e., la “perfección”, la “beatitud”, etc.? Algo que en todo caso, no podemos asegurar, es la existencia de una efectiva sublimación ya que ello sería adjudicar criterios de interpretación a una cultura y valores desde categorías que serían aplicadas anacrónicamente: decir que la labor con los indios implica travestir niveles de experiencia

---

que por ende, puede darnos claves de comprensión de la ascética jesuita, sólo que emplazada ésta última en medio de la actividad apostólica. El síntoma que describe Aquaviva podría incluso ser descrito como *acedia*, una de las tentaciones propias de la vida religiosa que obstaculiza el crecimiento espiritual de los monjes, haciéndolos sentir inútiles y con una vida totalmente desligada de todo sentido. Siguiendo el sistema de creencias de la época y como indiqué en el capítulo 3, la del demonio es elocuente; en otro documento, Aquaviva indica a los jesuitas que “pongan debaxo de los pies las muchas contradicciones que el demonio siempre ha de procurar” en las misiones, donde los indígenas han estado “tiranizados” por el demonio hasta su llegada. Cfr. Carta a los PP. y HH. de Juli, Roma, 1 de agosto de 1581, MP III: p. 36.

<sup>351</sup> Carta del P. General E. Mercuriano a la Provincia del Perú, Roma, 25 de junio de 1577, MP II: pp. 316-317.

primarios (como el sufrimiento o el dolor) tendería a juzgar las sensibilidades de la época como “inconscientes”; como carentes de un soporte cultural que al significar las experiencias les otorgara además, sentido. Creo positivamente que lo que aquí está en juego es más bien la carga de significación simbólica que se otorga a la sensibilidad; algo que además, se hace en toda cultura y en todas las épocas. Los sentimientos o las sensibilidades en la cultura humana siempre se dan en un entorno de simbolización que les inscribe y da sentido en conexión con el resto de vivencias que constituyen así una “construcción” sistémica. Los jesuitas reciben de la cultura religiosa de la época la simbolización de la experiencia de sufrimiento, por el cual éste es parte del “misterio” de la vida que ni la misma Teología puede explicar de manera total o convincente<sup>352</sup>. La “solución” es significarlo de modo tal que el sujeto que sufre, lo haga vinculando ese sentimiento (causado por una dificultad determinada) al “conjunto universal” de la noción de ascesis. Subvertido así el carácter “negativo” del sufrimiento, éste jugará a favor, por decirlo de algún modo, de la “buena causa” de Dios. La pregunta que he formulado permanece no obstante, en pie; las fuentes no se muestran explícitas respecto de si los jesuitas encuentran en el trabajo directo con los indígenas una suerte de “destinatario ideal” del Evangelio que ellos proclaman o si las dificultades inherentes a la comunicación de su doctrina en un medio ajeno (a lo cual debe agregarse otras complicaciones, como la soledad, las enormes distancias culturales, las carencias, etc.) terminan de ser incorporadas dentro de esta simbolización del sufrimiento como pasaje ascético fundamental para el encuentro con Dios. Existe quizá otra posibilidad: puede que se trate de ambas. De cualquier manera, algo que sí creo que podemos decir es que una

---

<sup>352</sup> Este es un tema que conecta la teología espiritual con la teología dogmática, ya que lo que está en juego aquí es la experiencia y el conocimiento del “mal”, que en la epistemología teológica se denomina *teodicea*.

gran simbolización espiritual de la realidad de la pastoral indígena se está operando aquí a despecho de los jesuitas mismos: su constitución como “lugar teológico”.

No es privilegio de los jesuitas en el Perú haber ubicado el trabajo apostólico como un “lugar teológico”. Quiero más bien acotar que esto es inherente al carisma ignaciano mismo, ya que la actividad apostólica, el “salvar las ánimas” siendo algo que le es propio, es concebido como lugar de encuentro con Dios. Nuevamente traigo a colación las palabras del General Aquaviva, quien al motivar a los jesuitas a involucrarse vivamente en los recorridos misioneros, lo hace mediante una motivación que a todas luces muestra esta actividad como un anticipo de la visión beatífica. Cito *in extenso*.

“quiero decir que el espíritu de la charidad, el zelo de la honra de Dios nos despierten y muevan a tratar con los próximos y no otros respectos humanos; y que nosotros con los méritos de la buena vida y perfección en toda virtud, estemos tan levantados que vençamos y sobrepujemos todos los impedimentos y dificultades que nos hacen menos llana la tierra, lo qual el Señor promete que hará, si dexamos nuestras propias voluntades, diciendo por Esaías: *Sustollam te super altitudines terrae et cibabo te hereditate iacob patris tu*. Porque, viendo el fruto que en las ánimas se hace en el presente siglo, como queda dicho, seremos apascentados de aquella dulcedumbre que se halla en hacer la voluntad de Dios y en la grangeria de las almas, y rematado el presente destierro, de aquel escondido maná y de aquel manjar soberano que satisface a nuestros deseos con su hartura, y su hartura es sin rastro de ningún hastío: *lbi inebriabimur ab ubertate domus Dei, et torrente voluptatis Eius potamibur*, sustentándonos por toda la eternidad del mismo manjar que se sustenta Dios, cui sit gloria et imperium etc.”<sup>353</sup>

Aquaviva –como estoy seguro, muchos jesuitas en la misión peruana- está persuadido de que el trabajo con los indígenas conduce a la “perfección” cristiana por el carácter ascético cuyo resultado concreto es el vencer la Voluntad propia. El valor agregado de esta espiritualidad es colocado siempre en el acto de “tratar con los próximos”, antes que aislarse de ellos. Más allá de que existan dificultades o de que se viva en una atmósfera de empatía con el indígena, es el “fruto que en las ánimas se hace” lo que confiere un

<sup>353</sup> Carta del P. General C. Aquaviva al P. Baltasar Piñas, Roma 15 de junio de 1584, MP III: p. 450.

estado de espíritu que es comparado –una vez más, la acción- con *hacer* la Voluntad de Dios y el trato con las almas. Las últimas frases de Aquaviva llegan a fusionar el estado de pacificación interior logrado por esta “conciencia” espiritual con el sustento que se vive en la eternidad “del mismo manjar que se sustenta Dios”. ¿No es éste un discurso similar al que podemos leer en otros textos clásicamente entendidos como “místicos” respecto a la unión con Dios?

#### **4.4. Por qué entender la misión jesuita como una “mística de la acción”.**

A lo largo de este trabajo hemos ido llevando nuestra descripción de los jesuitas del siglo XVI en el Perú, por una vertiente de interpretación que consideramos -aunque siendo una entre otras posibles- fundamental para poder comprender *desde dentro* no sólo el campo de sus acciones, sino el modo en que éstas comenzaron a ser operadas en el Perú colonial. La estrecha conexión entre las ideologías y los sistemas organizacionales que dependen de ellas no puede ser opacada por una interpretación histórica que, desde otra época, se arroga el derecho de mayor “objetividad” al estar desasida de los soportes de creencias que animaban (justificaban, legitimaban) los susodichos sistemas organizacionales. Detectar móviles que a ojos “modernos” estuvieron presentes en los diversos “mundos de la vida” de otras épocas, como los juegos políticos, intereses económicos, tretas sociales etc, no implica la inoperatividad de aquellos fundamentos sobre los que las organizaciones humanas se autodefinen y erigen. En el caso de los sistemas sociales de los tiempos pre-modernos, en el mundo de occidente, creo indispensable tener en cuenta el universo de creencias religiosas ya que el modo de observar y organizar el mundo no le era ajeno, sino, en mucho, dependiente.

Al inicio de este trabajo nuestro análisis del carisma jesuita intentaba presentar la espiritualidad que surge con San Ignacio de Loyola como una nueva manera de hacer posible el “encuentro con Dios”, al alcance de todo sujeto que quisiese adentrarse en el camino propuesto de *involucrarse* en la actividad intramundana. El “mundo”, como espacio animado por la divinidad aparece necesitado de todo humano que busque comprometerse con ese espíritu divino con el fin de atender la imperiosa “salvación de las almas”. La hipótesis que recorría ya estas páginas, será desarrollada ahora que finalizamos nuestro recorrido: esa espiritualidad ignaciana -luego jesuita-, desplaza aquello que sólo la vida monástica tradicional ofrecía al interior de sus claustros, bajo la nueva fórmula del “servicio” al prójimo. Lo que había comenzado a aflorar en la *devotio moderna* terminó por hacerse “sistema” espiritual con la dinámica de los EE. Los jesuitas harán cada vez más posible el vínculo entre la *vita activa* y el camino místico; esta hipótesis debe sin embargo, ser leída al lado de otra no menos importante: la misma noción de “mística” amerita una profunda revisión en su definición como siendo intrínsecamente ligada a la acción y no limitarse ni al aspecto puramente “contemplativo” ni a las experiencias de carácter sensorial que le son adscritas. Por ello, los jesuitas no habrían hecho más que equilibrar la balanza de la praxis mística, aun y cuando esa no fuese su primera intención.

El trabajo de los jesuitas en el Perú, muestra para el análisis de la historia de la espiritualidad y de la Compañía de Jesús, algunos aspectos concretos de la manera cómo la labor misionera ayudó a profundizar el aspecto realmente apostólico del instituto jesuita y, a la vez, abrió condiciones para poder entender la experiencia espiritual de

“unión con Dios” a través del significativo encuentro con el *otro* que se producía en la misión. Desde esta línea, creo que la noción de “mística de la acción” puede ser útil para entender esta plataforma de base ideológica –“espiritual”- que opera en la organización jesuita. El uso de esta noción sin embargo, nos lleva a un presupuesto elemental: cuando hablamos de mística, usualmente, como acabo de mencionar, la idea de “acción” no parece serle implícita. Ya en el primer capítulo hice alusión al estereotipo que forma parte hoy en día, del concepto mismo, como un “fenómeno” de la experiencia espiritual que se identifica con estadios de práctica religiosa ligados al “retiro” de toda actividad y cuyo resultado es definido como un estadio de “unión” con lo divino y que se expresa a través de experiencias sensoriales que llamamos hoy “para-normales”. Permítaseme explicar algo más a este respecto para poder justificar mi posición.

#### 4.4.1. Origen del estereotipo de la noción y práctica de la “mística”

Cuando Dionisio Areopagita -monje de origen sirio- utiliza el adjetivo *mystikos* por primera vez de manera “canónica” en su *Teología mística* lo hace trayendo un término cuya raíz griega *μυσ* significa “cerrar” y que se liga por ello a significados que tienen que ver con lo oculto u oscuro (*μυστηριον*, *μωπαξω*, misterio y tener la vista corta, respectivamente), no a la mera “contemplación” -como opuesto a la acción-. Así, con “teología mística” Dionisio quiere expresar una especulación que guía, mediante una disciplina ascética y litúrgica a la “contemplación” de lo divino<sup>354</sup>. Con distintos vaivenes, la influencia del Pseudo Dionisio irá entretejiendo en la trama de la interpretación de la fe la imposibilidad de poder alcanzar el “objeto” de esta

<sup>354</sup> Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1995. Bernard McGinn. *The Foundations of Mysticism*. NY, Crossroad, 1991; Denys Turner. *The Darkness of God*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

especulación. Esta es la “vía negativa” de la que se habla en teología, cuyo nombre técnico es *apofática*, es decir, la paradójica noción de una teología que no puede *decirse*.

Siguiendo estos trazos, unos más, otros menos, irán contribuyendo a afianzar la tradición “mística” en occidente cristiano, todos aquellos monjes -en principio-, que intentan trazar en sus vidas cotidianas prácticas diversas para poder *conocer* a Dios<sup>355</sup>. Desde San Agustín en adelante, lo que antes era filosofía se irá fusionando con lo que hoy llamamos teología, y en ese sentido, la búsqueda de la Verdad será la misma que la búsqueda de Dios. Así lo entendieron San Bernardo de Claraval, San Buenaventura, San Francisco de Asís, San Anselmo, los canónigos regulares de Saint Victor, y a su manera, los de Chartres. Será sólo hacia los siglos XIII y XIV, con la difusión de los saberes hasta entonces reclusos en conventos y monasterios, que los laicos reclamarán poder vivir esa búsqueda con la misma legitimidad e intensidad.

Sea como fuere, la historia medieval hizo que se identificara la vida monástica con toda búsqueda mística. Un necesario “retiro del mundo” fue siendo anexada a la práctica espiritual que pretendiese alcanzar el “misterio” de Dios. Sin embargo, un conjunto de cambios afloraron desde el siglo XII en adelante, cuando muchos *laicos* buscaron reivindicar el lugar que tenían en su búsqueda espiritual. De manera especial en las regiones del Norte así como en Francia y en Italia -lugares de expansión económica así como de afianzamiento de nuevos roles sociales como el burgués- se dio lugar a reacciones pietistas o *evangélicas* que intentaron traer al presente ideales de simplicidad

---

<sup>355</sup> Sabido es que el término “conocer” tiene connotaciones subidas de tono afectivo desde la tradición bíblica. El “conocer” y el “amar” son equivalentes, para el caso del “objeto-Dios”.

que la nueva sociedad de la época veía perderse. Desde entonces la experiencia “mística” comienza a ser vivida por el laicado, especialmente, el femenino.<sup>356</sup> Hacia el año 1200 *laici religiosi y mulieres religiosae* tratan de vivir en el mundo su vocación de cristianos de una manera bastante radical. Desde entonces, la asociación entre actividad apostólica y experiencia de Dios puede comenzar a ser pensada<sup>357</sup>. No obstante, no todo se redujo a la cada vez mayor vinculación entre contemplación y acción; en el siglo XIV, prácticas ascéticas fueron acentuándose hasta la exageración por laicas y *muliere religiosae* como Lutgard de Aywières, Marie de Oignies, Isabel de Hungría, Catalina de Siena, Ida de Louvain o la célebre Hadewijch, cuyos ayunos rigurosos llegaron al extremo de la *inedia*, curioso fenómeno por el que dejaban de ingerir alimentos por días, semanas y hasta meses, sólo nutriéndose de la Eucaristía<sup>358</sup>. Con el paso del tiempo, otras prácticas devocionales radicales, como el uso de cilicios, el auto-flagelamiento, irían agregándose en esta suerte de “carrera” por medio de la cual se intentaba denodadamente alcanzar el *misterio*. En la otra vertiente, y quizá como una mala interpretación en la piedad laica de las enseñanzas de algunas beguinas como Margarita Porreta o del dominico Maese Eckhart, se fue difundiendo la idea de que había que *abandonarse* a la Gracia divina y que nada debía hacerse sino esperar todo de ella. El proceso complejo por el cual el

<sup>356</sup> André Vauchez ha señalado cómo ya en el umbral del siglo XIII, “la emancipación espiritual de los laicos...es un hecho consumado”. Cfr. *La spiritualité du Moyen Age*. Paris, Seuil, 1994. Otra lectura imprescindible es la ya citada *Holy Fast and Holy Feast*, de Caroline Walker Bynum.

<sup>357</sup> El modelo de las asociaciones o *guildas* favorece la vida espiritual de tipo comunitaria. Muchas de estas agrupaciones se colocan bajo la advocación del Espíritu Santo y se encargan de distribuir bienes entre los más necesitados, limosnas y alimentos. Una agrupación de estas, la de los penitentes, en Italia, se multiplicará con éxito desde sus estatutos redactados en 1221. En ellos se menciona que deben leer la liturgia de las Horas, y que aquellos que no saben leer latín, debían recitar algunas oraciones conocidas, como el Padre Nuestro, el Credo, el Ave María. Cfr. André Vauchez, *op.cit.*; Jean Leclercq. *Love of Learning and the Desire for God*, New York, Fordham University, 1961 y *Bernard de Clairvaux*, Paris, Desclée de Brouwer 1989; Jacques Berlioz, “St. Bernard, le Soldat de Dieu” En: *Moines et religieux au Moyen Age* (Berlioz ed.), Paris, Seuil 1994, y sobre todo el ya citado B. Mc Ginn, *The Flowering of Mysticism*.

<sup>358</sup> El estudio pionero de este fenómeno, *Holy Feast and Holy Fast* de Caroline Walker Bynum sigue siendo de referencia fundamental.

Maestro Eckhart llegaba a esa conclusión no era tan simple: implicaba un profundo enraizamiento del alma en el fondo de sí, en donde, como ya había advertido Agustín, moraba Dios. En ese encuentro se producía una unión que inauguraba una vida en la que todo ya no se hacía por el deber o “a cambio de” una gracia. Todo se hacía, análogamente a la gracia, gratuitamente. Una mala traducción de esta teoría será la que gestó con el transcurso del tiempo los movimientos de *alumbrados* y de *dejados* –en la práctica, casi lo mismo-, en la península ibérica. El contacto cultural -hecho además por cuestiones políticas- con los Países Bajos, hizo que el modelo flamenco de piedad invadiese los territorios europeos al mismo tiempo que en Alemania se recrudecía la crítica a la institución eclesial. La experiencia de estos siglos finales de la Edad Media debió servir para que en el territorio español se vigilara más la ortodoxia. Podemos decir sin temor a equivocarnos que las formas de “mística” que proliferaron en el siglo XIII y XIV son el modelo de lo que sucederá en la España del XVI y luego, en América Latina de los primeros años de la Colonia. Pocos han reparado en las semejanzas que existen entre la piedad eminentemente femenina de los Países Bajos y su correspondiente en España y en América dos siglos más tarde<sup>359</sup>.

Estas fueron las circunstancias históricas que produjeron el estereotipo de la mística en occidente. Una búsqueda apasionada de una Verdad identificada como Misterio y que por ello mismo, implica la combinación de esfuerzo humano y expectativa de una *gracia* que sobrepasa toda lógica hizo que se identificase a todo aquel que siguiera este camino como fluctuando entre dos tipos de conducta, ambas alienadas o al menos, extrañas de entender.

---

<sup>359</sup> Para el siglo de nuestro interés, el XVI, la búsqueda de una *santidad laica* ya era una posibilidad en territorio español. Una comparación textual sería interesante no sólo para cotejar las conexiones temáticas, sino para especular sobre paralelismos o difusionismos de la vivencia espiritual que solemos llamar *mística*.

Una, la piedad que se ejercita de modo ascético, en la diversas prácticas que se presentan como “técnicas” coadyuvan al encuentro con esa “Verdad” –identificada como Dios-. La otra es la pasividad absoluta, una suerte de “abandono” literal en la que el individuo *se deja* a la expectativa de una “iluminación” venida de lo alto<sup>360</sup>. Con estas interpretaciones de la vida espiritual, de simple búsqueda de unión con Dios, el término “místico” fue acumulando más pinceladas de un exotismo que no tuvo en su origen. El estereotipo seguirá nutriéndose en el siglo XVII francés -brillantemente trabajado por Michel de Certeau<sup>361</sup> - así como en siglos sucesivos<sup>362</sup>. Una línea ambigua termina por confundir una vida anclada en la búsqueda de lo divino con aquella en la que se pretende entender y “verificar” esta búsqueda mediante las experiencias que hoy llamamos “paranormales”.

#### 4.4.2. La “secularización” de la mística en el siglo XVI.

El proceso que ocurre en España del siglo XVI se relaciona por su parte con un creciente interés de la Iglesia local por estimular las prácticas espirituales del cristiano del común. Llevados por este incentivo, proliferan manuales y tratados que transmitían prácticas hasta entonces asociadas exclusivamente a la vida monástica o clerical. Es este movimiento el que da lugar, a inicios del siglo XVI a la difusión, en la península ibérica, de la *espiritualidad afectiva*, impulsada por Fray García de Cisneros (abad de Montserrat y primo del famoso Cardenal reformista), Alonso de Madrid y posteriormente, Francisco

<sup>360</sup> Las experimentaciones seguirán haciéndose en la España del siglo de oro, al punto de que el *modo jesuita de proceder* a este respecto, se hará sospechoso para los tribunales de la Inquisición (v. *Infra*).

<sup>361</sup> Michel de Certeau. *La Fable Mystique*. Paris, Gallimard 1982.

<sup>362</sup> En el siglo XIX se nutrirá aun más de nuevas fuentes venidas del romanticismo y de movimientos animistas o espiritistas; William James. *The Variety of Religious Experiences*, Barcelona, Península, 2ª. Ed. 1994 (1920). V. *Infra*, nota 110.

de Osuna<sup>363</sup> que en mucho, intentan hacer aflorar una vida mística en todos los que siguiesen sus pautas. Los tres elaboraron tratados espirituales ascéticos y guías de oración que siglos atrás sólo habrían sido difundidos en ambientes conventuales; y aunque originalmente escritos para una audiencia fundamentalmente monástica, su publicación los hizo susceptibles de ser propagados a un público más vasto. El peso de la tradición se deja sentir en estos escritos que recogen preceptos y enseñanzas que se remontan a los Padres de la Iglesia, la mística renano-flamenca así como la tradición monástica (San Gregorio, San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Anselmo, San Bernardo, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, etc.). Osuna, por su lado, dará lugar a la llamada *vía del recogimiento* -que muchas confusiones habrá de tener con la de los *alumbrados*.

¿En qué consistían, grosso modo, estas propuestas espirituales? En primer lugar, la espiritualidad afectiva pone un énfasis en la voluntad y en los afectos que le son consustanciales. En segundo lugar, se insiste en la asidua práctica de la oración; los modos en que se reza puede variar. A lo largo del periodo que venimos describiendo, habrá algunas novedades. Como dije anteriormente, uno de los más importantes, es el tránsito de la oración vocal a la oración mental. Este punto es importante porque implica un desplazamiento; la oración vocal -v.g., la liturgia de las horas- implica de suyo seguir en oración un esquema previamente dado. La oración mental en cambio, deja al sujeto orante al libre albedrío de su mente. Por ello, tanto Cisneros como Osuna -así como Alonso de Madrid y San Ignacio-, cada uno a su manera, repetirán en sus exhortaciones

---

<sup>363</sup> Francisco de Osuna. *Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1972; García Jiménez de Cisneros, *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Madrid, Rialp, 1957; Alonso de Madrid. *A Breefe Methode or Way Teachinge All Sortes of Christian People, How to serve God in a Most Perfect Manner* (1602-1605; el original, *Arte para servir a Dios*, data de 1521).

verbos como *Considera, Piensa, Medita, Contempla*. Se trata de *ejercicios* u *operaciones* mentales en los cuales el orante tiene que “desarrollar” el curso de las indicaciones dadas, ya que se trata no sólo de *repetir* sino de motivar una suerte de *generación espontánea* y hasta cierto punto creativa, de un discurso mental. De lo anterior se deduce la insistencia en el afecto como un “contrabalance” de la ‘racionalización’ que conllevan *meditar, contemplar, pensar* o *considerar* (y es también en este punto donde se inician los problemas...).<sup>364</sup> Como contraparte a lo dicho, y en tercer lugar, esta espiritualidad tiende a excederse en la vivencia de las sensaciones. Por eso es que se habla de *oración mental metódica*: la *oración mental* debe sujetarse a un *método* para evitar errores y desviaciones. En esta encrucijada nacen el *Ejercitatorio* de García de Cisneros, los *Abecedarios* de Osuna, el *Arte para servir a Dios* de Osuna y los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola. Cada uno de ellos propone un método distinto aunque similar en la intención: todos intentan encauzar un legítimo deseo de Dios al interior de una “forma”, de una *regulación*. Colocar al alcance de la mano técnicas que hasta entonces eran pensadas para un camino “místico” al interior de los conventos, supone una novedad que conlleva de manera implícita algo de lo cual los “ejercitantes” no fueron totalmente conscientes: lo místico se veía cada vez más ligado a la *vita activa*. Sin embargo, esto mismo significará una primera dificultad: ¿cómo intentar, al interior de la *vita activa* ese mismo estado contemplativo que se asociaba al vivido en la vida conventual? Los métodos de oración puestos al alcance de todos, inducirán a corrientes heterodoxas, de las que la de los

---

<sup>364</sup> No deja de parecerme importante el hecho de que el “discurso” se asimile a la práctica de oración. San Ignacio y los jesuitas darán gran importancia al hecho de la “conciencia” como espacio en el que el sujeto es capaz de poder hacer una nueva “planificación” de su existir mediante “reformas” o cambios que implican una constante dinamización de la subjetividad. Esa es una manera de entender la insistencia de la labor apostólica jesuita en el sacramento de la confesión: capítulo 3, *supra*.

alumbrados o iluminados será la más conocida.<sup>365</sup> Lo que estaría en juego aquí sería aquello que también se encuentra en la búsqueda de todo camino místico: el balance entre lo que le compete esforzarse al ser humano para alcanzar a Dios (mediante técnicas, métodos, “artes”, ascesis, etc) y lo que le es dado de manera “gratuita” (Gracia). Alguien tan renombrado como Melchor Cano, acusaría de ser alumbrados a los jesuitas Lainez y Ribadeneira, del círculo más cercano al gobierno de Ignacio de Loyola. En 1559 Francisco de Borja es acusado por la Inquisición, siendo sus *Obras de cristiano* colocadas en el Index. A mi parecer, esto no hace sino corroborar la idea de que el camino ignaciano estaba también indicando nuevos derroteros de alcanzar la Gracia –la unión con Dios- de modos que por novedosos, resultaron también, sospechosos. Philippe Lécrivain menciona que para la época de nuestro estudio, hacia fines del siglo XVI, esta corriente vuelve a retomar bríos prolongándose hasta los años 1630 en Sevilla.<sup>366</sup>

Con los aportes de este movimiento espiritual y de manera especial con la nueva dinámica espiritual inaugurada por San Ignacio, podemos concluir entonces que el místico es alguien que no se aísla de la realidad, sino que, todo lo contrario, es aquel cuya

---

<sup>365</sup> Marcel Bataillon siguiendo el estudio pionero de Eduard Boehmer, entiende el movimiento como un *iluminismo* que cobró dos formas, la de la vía del *recogimiento* (vivida por lo general en recolectorios dirigidos por franciscanos) y la del *dejamiento*. M. Bataillon. *Erasmus y España*. México, Fondo de cultura económica, 1982, pp. 166-176. La primera de ellas recurría a métodos espirituales que subrayaban emociones y afectos; la segunda se alejó de la ortodoxia invitando a una “liberación” de técnicas y métodos tradicionales esperando todo -y de modo pasivo- de Dios. Mientras que los *recogidos* estuvieron más involucrados con prácticas ascéticas de origen conventual, los *dejados* al parecer enfatizaron una laicidad crítica de dichas prácticas aunque a la vez en búsqueda de alternativas espirituales frente a la mundanidad imperante. Se comprende la semejanza y confusiones que pudo suscitar por ciertas analogías con el movimiento protestante; de igual manera no es gratuito que Ignacio de Loyola, en su afán por desasirse de las tendencias “mundanas” en su período manresano -y posteriormente en Barcelona y Alcalá- haya sido confundido con uno de ellos. Una antropología en la que se acentúa el rol de la gracia aminorando todo esfuerzo humano, colocó a los alumbrados con un pie en la herejía.

<sup>366</sup> Hay muchas ediciones de la Autobiografía de San Ignacio. Puede consultarse también *on line*: <http://www.e-libro.net/E-libro-viejo/gratis/Loyola.pdf>. Cfr. Ph. Lécrivain, *op.cit.*: p. 80.

vida opta radicalmente por buscar lo divino en todas las cosas, re-definiendo teológicamente un Dios omnipresente que

“...habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender”<sup>367</sup>

Si el “espacio” en que se entiende lo divino es de cierta manera, re-definido, obviamente el movimiento espiritual del sujeto que busca a Dios, es igualmente re-situado al interior de la acción intramundana. La “mística de la acción” ignaciana hará de aquél que se decide por ella, confrontar toda “mundanidad” que aliene al sujeto de su unión con Dios. Esta radical confrontación la realiza en un proceso de “ab-negación” por el cual todos los *egos* que amenazan desde dentro su encuentro con lo divino, intentan ser derribados en un largo proceso de *ascesis*.

Los jesuitas terminan por vincular la ascesis con su práctica personal e institucional de “buscar a Dios en todas las cosas” pero también el énfasis de la ascesis nos puede dar además cuenta de la indiscutible influencia que ya para entonces había ejercido la difusión de las técnicas espirituales “místicas” en el individuo del común<sup>368</sup>. En una cultura masivamente cristiana, la gran mayoría entendía claramente lo que era la *purgación* -la que iniciaba el recorrido de la vida mística-, o la “iluminación” que se

<sup>367</sup> San Ignacio, *op.cit.*: *EE*: [235], p. 515, del ejercicio llamado “Contemplación para alcanzar amor”.

<sup>368</sup> Hacia el siglo XVI el recorrido místico se entiende como un camino procesual de búsqueda de Dios. San Bernardo de Claraval había establecido en sus sermones una cantidad importante de clasificaciones y procesos, sea de del Amor, sea de las formas de contemplar. San Buenaventura realiza esquemas similares mientras que los canónigos regulares de Saint Victor, hacen lo mismo. Cuando García de Cisneros y San Juan de la Cruz escriben sus tratados bajo el esquema de tres “vías” no hacen otra cosa que inscribirse en una tradición con derecho propio. Pienso que esta interpretación procesual del recorrido místico había impregnado la cultura popular lo suficiente como para ser un “conocimiento espiritual de sentido común”. Bernardo de Claraval. *Obras Completas*, Madrid BAC, 1993; Bernard McGinn. *The Growth of Mysticism*; Jean Leclercq, *op.cit.*

confería a quienes habían convenientemente cambiado de modo de vida. Aun y cuando ajena y no del todo comprensible, en el siglo XVI y XVII todos entienden que la santidad se asocia a estados muy altos de “contemplación” (vía unitiva). Todo esto nos permite ir comprendiendo cómo un conjunto de prácticas espirituales, religiosas o ascéticas que hasta un par de siglos antes eran de competencia exclusiva de los monjes en sus conventos, pasaron a ser en parte, patrimonio de todo cristiano.<sup>369</sup> La acentuación de prácticas devocionales de marcados rasgos ascéticos, habla de la incorporación en el esquema mental religioso de la época de una forma de entender la “perfección” que además, es asociada a una praxis concreta de “salvar(se)” las almas que San Ignacio terminará de definir en su *Principio y Fundamento*.

No quiero dejar de observar sin embargo que bajo el rubro de “devoción” o de “mística” muchas confusiones y desviaciones fueron (y siguen siendo) cometidas. Una fuerte carga neo-platónica respecto de la valoración de la “materia” y en concreto, del cuerpo, llevaron a que muchas de estas prácticas ascético-purgativas aparezcan ante nuestros ojos como una perversión del espíritu original del cristianismo. Pero vistas en el contexto de las creencias bajo las cuales ven la luz, todas ellas forman parte del anhelo de los cristianos por la “salvación”. Por esta razón, no podemos disminuir el valor que los sistemas de creencias tienen en la configuración de la realidad. Los españoles que llegaron a América Latina compartieron todos ellos la misma *representación* sobre la

---

<sup>369</sup> Sus raíces se remontan hasta las técnicas establecidas por los viejos Padres del Desierto. Esta tradición no puede escatimarse al momento de efectuar un análisis de larga duración que nos lleva desde el origen mismo de la tradición cristiana hasta las prácticas devocionales que llegarán a América Latina en el siglo XVI: Benedicta Ward, SLG, *op.cit.*; Norman Russell y Benedicta Ward (eds.). *Historia Monachorum in Aegypto*, Oxford, Cistercian Publication, 1981. Un interesante autor que sin duda transmite mucho de lo que será la ascesis en occidente es Evagrio el Póntico: puede accederse a sus obras en edición bilingüe (griego e inglés) en: [http://www.ldysinger.com/Evagrius/00a\\_start.htm](http://www.ldysinger.com/Evagrius/00a_start.htm)

naturaleza humana y su destino; todos vivían y actuaban, aunque de distinta forma, bajo la amenaza de “perder” su alma. ¿Qué mejor acicate para estas prácticas -ante nuestros ojos, rozando la psicosis- la convicción de que el peso de los pecados podía ser la causa de la aniquilación del *yo* por toda la eternidad? No sorprende pues, que muchos acentuaran, en su auto-comprensión cristiana el matiz *purgativo* en la vida cotidiana, y que ante un ligero estímulo, que podía ser un discurso, un sermón, una narración, se desencadenara en el cristiano común una respuesta psíquico-afectiva que daría pie a un cambio total en su “proyecto” de vida. Transcurrido varios años luego de la llegada de los jesuitas al Perú, Anello Oliva transmite el modo cómo había sido sellada la memoria colectiva con el recuerdo de estos primeros misioneros cuyo impacto fue tal que dieron lugar a un mayor recato en trajes y afeites, en bailes y *saraos*, así como a un incentivo de la confesión y la asistencia a la Eucaristía<sup>370</sup>. Los viejos conquistadores asumían la importancia de la dimensión *purgativa* al colocar como beneficiarios en sus testamentos a aquellos mismos indígenas a quienes habían despojado; *purgarse* era aspirar a una vida al menos, purificada. Todo buen cristiano sabía que era parte indispensable de su itinerario de salvación. Otra cosa distinta eran los recorridos posteriores de la vida mística (iluminación y unión): sabían de qué se trataba, aunque no se sintiesen llamados a seguirla.

#### **4.4.3. La mística de la acción jesuita en el Perú del XVI.**

Creo que en el modo en que los jesuitas en el Perú entendieron su *búsqueda de Dios* en su *misión*, subyace el sentido propio de la tradición mística occidental, y que de manera

---

<sup>370</sup> Oliva, *op.cit.*: p. 217-219.

análoga a tantas otras interpretaciones eclesiales, se trató de una experiencia que fue cobrando consistencia en medio de la actividad *intramundana* y no fuera de ella. No es tan cierto, de otro lado, que los tratados tradicionales de la mística fuesen exclusivamente relatos de experiencias espirituales de carácter excepcional en el orden de lo sensible. Ya he indicado que la identificación unilateral de vida mística con contemplativa, es reducir el espectro y dejar de lado una comprensión del fenómeno místico cuyos vínculos con la *vita activa* sólo podrán comprenderse desde un análisis de larga duración. De hacerlo, podremos apreciar que una gran mayoría de los relatos y tratados místicos revelan también un profundo contacto con la realidad. No obstante, si enfocamos nuestra punto de observación sólo en la España del XVI terminaremos por participar de aquella identificación que acentuaron los escritores espirituales -españoles sobre todo-, quienes, tanto énfasis pusieron en conectar la “oración contemplativa” con una “mística de unión y transformación”, que colaboraron en el proceso por el que, con el transcurrir del tiempo se fue disociando cada vez más el aspecto activo de la idea de lo “místico” -a la vez que se adscribía una identidad entre este concepto y la oración de tipo contemplativa, y que se exageraron las experiencias sensibles (en lenguaje español, “arrobos”, “éxtasis”, etc) que este tipo de práctica podía inducir<sup>371</sup>. Algo ciertamente curioso si recordamos que en la tradición renano-flamenca o italiana había quedado claro que el verdadero místico podía detectarse por el *rol socialmente activo* que cumplía al interior de la sociedad. Como el “iluminado” en el mito de la caverna de Platón, aquellos que seguían prácticas de índole

---

<sup>371</sup> Los relatos de experiencias extáticas proliferan en las vidas de místicas flamencas, italianas y alemanas del siglo XIV en adelante. Cfr. Caroline Walker Bynum, *op.cit.* En el siglo XVI se expande la idea de una “oración afectiva” en la que mucho tiene que ver el *Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna. De otro lado, carecemos de una historia general de las representaciones colectivas sobre la Mística y la tradición mística occidental, que podría rastrearse desde sus inicios hasta llegar al siglo pasado; de hecho, los fenómenos “espiritistas” del siglo XIX así como el modo de entender las experiencias religiosas en la cultura anglosajona deben haber colaborado en ahondar el estereotipo que identifica lo místico con lo no-activo y lo paranormal. Es ilustrativo en este tema William James. *The Varieties of Religious Experiences*.

mística estaban persuadidos de que tenían además, la misión de “salvar” a los demás. Su deseo por nutrirse de Dios los conducía a llevar ese alimento al prójimo. En el siglo XIV Santa Catalina de Siena trabajaba sin descanso cocinando y repartiendo alimentos entre los más necesitados<sup>372</sup>. Las infatigables obras de organización que llevaron a cabo el Maestro Eckhart o Jan de Ruysbroeck seguirán dando fruto dos siglos después, cuando la *caridad* se entenderá de nuevo, como un principio de acción cristiana en que se “verifica” la real unión con Dios. Los modelos de santidad hacia inicios de los tiempos modernos son aquellos en que inspirados de las primeras comunidades cristianas, inspiran la *acción* en ayuda del prójimo. Tendemos a quedarnos con los aspectos meramente contemplativos, a veces insólitos de la práctica religiosa mística y dejar de lado su correlato de contacto con el servicio al necesitado. Recuperar la comprensión global de la mística es en el fondo, entender que la búsqueda del misterio divino es en el cristianismo algo que *sucede* en medio de la acción intramundana como participación activa en la co-creación y co-redención<sup>373</sup>. Esto es algo fundamental a tomar en cuenta para entender la *mística de servicio* jesuita.

---

<sup>372</sup> Caroline Walker Bynum, *op.cit.* pp. 170 y ss. Algunas otras influencias de esta mística pueden ayudar a entender el desplazamiento de lo meramente “contemplativo” a lo activo. En el siglo XIV Eckhart permitía pensar que para el encuentro -previamente iluminado el entendimiento- definitivo con Dios no era necesario *modo* alguno, ya que cualquier *modo* tomado de manera absoluta (llámese oración, mediación etc) e interesada –es decir, con *afecto desordenado*- no hacía sino hacernos pasar desapercibido al verdadero Dios, y quedarnos con el “envoltorio” (el modo) y no con Él. En otras palabras, si no hay “modo privilegiado” la unión con Dios podía hacerse en cualquier espacio de la Creación: Sermón 5b *en*: Eckhart 1998: pp. 76-77. Este es el camino místico de Ignacio, que lleva a que el sujeto encuentre a Dios, en medio de su actividad intra-mundana.

<sup>373</sup> Por esto la mística ignaciana establece el “desvelamiento” del misterio divino al interior de la actividad intramundana de *contemplar* la realidad de la existencia y participar activamente en su “salvación”. Teológicamente hablando, se trata de la identificación con Dios mismo, mediante la Persona de Cristo, en su rol de Creador y Salvador. Teología de la Creación y Soteriología (de “salvador”, *soter*) son parte de una misma dinámica con la que se identifica quien emprende la mística de Ignacio de Loyola.

En este contexto, los jesuitas que llegaron al Perú se encontraban por decirlo de algún modo, entre dos “fuegos”: por un lado, la tradición ya para entonces bien asentada, que identificaba vida mística y oración contemplativa y, de otro lado, la novedosa –aunque en su raíz, rescatando el origen evangélico de “lo místico”- mística ignaciana de “ver a Dios en todas las cosas” sobre la que insiste tanto Ignacio y que a sus mismos seguidores cuesta trabajo entender. En medio de este panorama, creo que podemos afirmar que en el horizonte de la cultura religiosa de los jesuitas que trabajaban en el Perú hacia fines del siglo XVI, se opera un desplazamiento de aquello que se estaba registrando por entonces como “mística”; las misiones y la experiencia espiritual que se vivía en esos espacios iban inscribiendo la posibilidad de hacer un recorrido al que con toda legitimidad podemos llamar “místico”, sólo que susceptible de ser vivido en la vida cotidiana, en medio de su *mundanidad*. Lo que sucede es que el cambio de paradigma, ya anunciado por la propuesta espiritual del Santo de Loyola, nunca se presentó o conceptuó como una “nueva mística”; por ende, dejó al anterior paradigma como el imperante, sin caer en la cuenta que de cierta manera, ya para esos momentos, la proliferación de métodos de oración y de prácticas devotas en la población cristiana del común, estaban también produciendo experiencias religiosas en medio de la *vita activa* y por lo tanto, susceptibles de ser denominadas “místicas”<sup>374</sup>.

De lo explicado anteriormente se desprende que a nunca debió entenderse la “mística” como un proceso espiritual que comportase un alejamiento del mundo sensible. Incluso

---

<sup>374</sup> Este es el proceso que subyace a las experiencias que se dan lugar en la Lima del XVI a XVII, la más notable de ellas, la de Santa Rosa de Lima, quien, siendo laica, fue en medio de su *vita activa* que se dio en ella la vivencia mística; más conservamos sin embargo, los testimonios de fenómenos paranormales de su praxis religiosa que la actividad de servicio en medio de la cual probablemente, *también* se dieron experiencias de revelación de Dios. Este aspecto es el que los trabajos especializados más recientes, olvidan analizar.

algunos autores que afirman, como De Guibert, que fue San Ignacio quien dio lugar a una mística que “no se sale del mundo sensible”, aplican su interpretación desde un pre-juicio por el cual se determina lo místico como *esencialmente* contemplativo. En todo caso, lo que hace el proceso espiritual místico inaugurado por Ignacio de Loyola, es legitimar la actividad de servicio al prójimo como “lugar” de encuentro (místico) con Dios. Teóricamente se entendería que las facultades espirituales del sujeto, se unen a los llamados “dones infusos” que se recibe en la experiencia mística, pero no sólo para alcanzar la unión con la divinidad, sino para hacerlo *por* y *en* el servicio a los demás<sup>375</sup>. Esto mismo puede especularse que sucede en la misión jesuita en el Perú del XVI; los misioneros expresan su pasión por el trabajo abnegado con los aborígenes ya que es en medio de ello que han obtenido las “gracias” que los llevan a pedir seguir en la misión. Desde esta perspectiva el esquema tripartito de la mística tradicional queda sin efecto, ya que como piensa Giuliani, la “mística de servicio”, llevada por amor, se ejerce desde una total abnegación de sí y por lo tanto, la entrega que se inicia en la ascesis (¿“vía purgativa”?) es ya, ella misma, un acto de iluminación y de confianza absoluta que constituye el acto de unión con lo divino. En consecuencia, la vía purgativa no es una mera etapa preparatoria, sino que es intrínseca al movimiento espiritual por el cual el misionero jesuita asume que la entrega al servicio es constante des-apego y vaciamiento de sí a la vez que, de encuentro unitivo con Dios a través de la entrega al *otro*.

“Todo es medio en relación a este fin supremo del servicio: ascesis, apertura de la conciencia, obediencia (a la que entiende como "seguimiento lógico de la espiritualidad de servicio que es aquella misma de los Ejercicios") y hasta la oración”.<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup> Claude Flipo, *op.cit.*

<sup>376</sup> Giuliani, S.J., Maurice. “Une histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus”: *Christus*, n.202, 2004: p. 31

La espiritualidad jesuita, que se asume como un “camino a Dios” según lo define la Fórmula del Instituto jesuita, mueve a que el *ministerio apostólico* sea el lugar desde el se descubre el modo cómo opera Dios en la vida de las personas, para comenzar, en la del mismo jesuita.<sup>377</sup> Como dice Charles-André Bernard S.J., los místicos de la acción hacen resaltar la interioridad como algo que está en estrecha interconexión con las realidades exteriores. El sentido de interioridad que se vive en la Compañía de Jesús está intrínsecamente unido a la dinámica de la intersubjetividad, pues no puede haber una experiencia de Dios limitada al estrecho ámbito de una subjetividad solipsista. Eso sería contradictorio con el movimiento de la revelación cristiana (*vayan por todo el mundo y prediquen la Buena Noticia*). El mundo mismo está habitado por la dinámica divina. De ahí que el jesuita conciba *operativamente* su proceso espiritual como un medio antes que como un fin; al auto-percibirse como “apóstol”, se siente invitado a incitar la unión con Dios de un modo “práctico” mediante la gracia de los sacramentos:

"Los sacramentos –según el jesuita Lallemand- confieren gracias que tienden a producir en nosotros los efectos que le son propios: la confesión, una gran pureza de corazón; la comunión, una estrecha unión con Dios y un fervor de espíritu en nuestras acciones". Declarando los sacramentos "medios principales de perfección", Lallemand se aleja ciertamente de la idea que la oración contemplativa es el medio casi exclusivo de la unión con Dios".<sup>378</sup>

Lallemand expresa algo que ya comienza a ser percibido con mayor claridad en el siglo XVII; el P. Anello Oliva también por esos mismos años, recuerda al Padre Jerónimo Ruiz de Portillo al momento de la construcción de la futura Iglesia Jesuita -hoy San Pedro- dirigiendo las obras, de lo cual –hace memoria- recibía a su vez mucha “edificación” la población, la cual, al verlo a él mismo involucrado en esa obra, participaba en la misma.

<sup>377</sup> William Barry y Robert Doherty, *op.cit.*: p. 3.

<sup>378</sup> Charles-André Bernard, *op.cit.*: 333.

"Con esta occassión (de la misa) le sucedía al Padre Portillo estando entre el barro de la obra saccudir el polvo de la ropa y sin más preparación yrse junto al altar y tomando una silla predicar a la gente como si ubiera estado estudiando el sermón muy de propósito y con tan grande espíritu como si se levantase de una alta, y profunda contemplación, tan ençendido en las palabras y raçones que no sólo movía a contricçión de coraçon, pero a muchas lágrimas y emienda [sic] de vida."

Es interesante observar que para la memoria colectiva que representa Oliva, la "actividad" es presentada como formando parte del *continuum* de la vida espiritual, al interior del flujo que constituye la vida misma.<sup>379</sup> Recíprocamente la actividad apostólica a su vez es integrada junto con las prácticas propias de la liturgia cotidiana; la fuente original de este tipo de experiencia espiritual de concreta unión con Dios -o de iluminación (¿a la vez?)- es la experiencia de San Ignacio. De Guibert recuerda cómo la celebración eucarística de cada día le era fundamental al fundador de la Compañía, para el flujo de las gracias que manifestaba recibir a lo largo de la jornada de trabajo. En su diario espiritual, y en sus testimonios dados a aquellos más allegados, las prácticas devocionales y cotidianas son integradas como parte del fluir de experiencias laborales o apostólicas que vivía durante el día.<sup>380</sup>

### **A manera de colofón**

Si el marco en el que se gesta la espiritualidad jesuita permite ampliar el estrecho margen en el que se había ido entendiendo la "unión mística" con la Divinidad a inicios de la edad moderna, el acento que coloca el carisma jesuita sobre la acción permite que desde la dispersión en la misión vayan apareciendo nuevos "frentes" desde los cuales re-definir el camino místico. A lo largo de este trabajo he intentado mostrar la relación que existe entre las actividades ("ministerios") jesuitas y la espiritualidad que subyace en ellas que

---

<sup>379</sup> Oliva, *op.cit.*: p.209.

<sup>380</sup> De Guibert, *op. cit.* p. 36.

induce a cada una de ellas a pensarse como “vías” para una experiencia de Dios. El lugar privilegiado en el que se perfila un “lugar teológico” y por ende, en el que se “encarna” la experiencia mística es en el encuentro con el aborigen y en medio de la misión, espacio que, nutrido de condiciones para vivir ascéticamente, prepara el terreno para una “iluminación” que precedería a la unión de la que hablan los místicos tradicionales. Es cierto que no encontramos testimonios concretos que describan –como lo haría siglos antes San Bernardo de Claravall o Santa Teresa de Jesús a fines del XVI- una “unión mística”. Pero este vacío no necesariamente niega la posibilidad de una experiencia *efectiva* de un “Misterio” que se abre paso en las vidas de los misioneros. El testimonio de afecto, de transformación interior que dicen haber vivido los misioneros hablan de manera tácita de una nueva forma de entender lo divino *en medio* de dicha experiencia de misión.

Viviendo desasidos de todos sus soportes culturales, los jesuitas pudieron “aplicar” los principios metódicos establecidos en los *Ejercicios Espirituales*, mediante una *actitud indiferente* que implicaba la inserción vivida en su “misión” de modo que llegaron a ver en todo ese espacio de acción la posibilidad de un acceso a lo divino. La pregunta que nos hemos planteado en varias ocasiones, acerca de si podemos plantear si la acción intramundana como susceptible de posibilitar una experiencia *mística*, se responde en consecuencia de manera positiva. En efecto, podemos decir que la documentación del XVI nos permite ver una entrega apasionada a la misión *en actitud indiferente* que lleva a los jesuitas que la viven a trascender todo signo de “seguridad” en determinados momentos de la acción misma. Pienso que éste es uno de los temas fundamentales para

poder entender la dinámica de *lo místico* en el carisma jesuita. Desde la negatividad del Pseudo Dionisio, pasando por el desapego eckhartiano hasta llegar a la “nonada” de Santa Teresa, siempre tenemos el “abandono” en la Voluntad de Dios como un tema-eje de lo místico. Se espera vivir la fe en su radicalidad última de “ausencia total de seguridades” o “desplazamiento” de toda estabilidad. Como dije en el primer capítulo, dos de las líneas básicas del *carisma jesuita*, la “indiferencia” y la “disponibilidad”, ambas interconectadas, recogen el espíritu de la tradición mística de occidente cristiano y siempre en una clave que hemos denominado “pragmática”, por su relación inmediata (como génesis y finalidad) con la acción. Más allá de relatos que transmitan la inefabilidad de una experiencia sensible de unión con lo divino, los jesuitas viven un encuentro con una dimensión desconocida de ellos mismos al vivir desprendidos de los *modus operandi* tradicionales. Entregarse a esa misión, en actitud “indiferente” de lo que pudiese ocurrir, les llevó a muchos a vivir la experiencia de sacrificar sus propias vidas, sin resistirse a las circunstancias. En ese sentido, repetirían la vieja tradición que dio origen a la santidad en el cristianismo: el martirio.

En 1589 El Provincial Atienza refiere en una carta dirigida al Padre General Aquaviva haberse comenzado a usar la costumbre de incorporar en el *martirologio* que se leía en el refectorio todos los días en la cena diaria, los nombres de jesuitas muertos de modo sacrificado -aunque aun no oficialmente reconocidos como mártires-, como era el caso de los PP. Champion, Francisco Xavier y hasta el mismo Ignacio de Loyola, ninguno de ellos, canonizados hasta esas fechas. Las reacciones no fueron sin embargo homogéneas, ya que al haber puesto reparo algunos, el Provincial pide al General su opinión a este

respecto<sup>381</sup>. Resulta interesante tomar en cuenta este testimonio por los distintos frentes de interpretación que nos da a la luz de lo analizado a lo largo de esta investigación.

En primer lugar, da cuenta de la constante actitud renovada –y en muchos casos, audaz– que tomaron los jesuitas en la misión del Perú respecto del modelo metropolitano, dando lugar, como en este caso, a nuevas costumbres que no siempre respondían a cánones ortodoxos, sino antes bien, abrían nuevas compuertas en la adecuación del “modo de proceder” jesuítico a nuevas circunstancias y lugares. En segundo lugar, este testimonio presenta al modelo misional como el paradigma de la santidad en la Compañía de Jesús; excepción hecha de San Ignacio, los PP. Champion y Francisco Xavier son figuras centrales en el modelo del misionero que impulsó muchas vocaciones en el siglo XVI en adelante. Por último, la identificación entre la abnegación radical y la vocación misionera de estos personajes, que da impulso a un nuevo modelo de santidad que aunque con antecedentes en la historia de la Iglesia, no había sido vuelto a vivir sino en ocasión de la ampliación de las fronteras de la cristiandad hasta entonces delimitada al “viejo mundo”. En estas tres interpretaciones de la mencionada propuesta devocional jesuita, subyace lo que hemos querido demostrar en este trabajo: la unión con Dios, la contemplación beatífica que abre las compuertas de la santidad –en otras palabras, la plenitud mística– es concebida en la Compañía de Jesús como el resultado de un camino de “salida” de sí antes que una “entrada” en el yo. En todo caso, el acento es colocado en la dimensión activa –apostólica– de la vida “religiosa”. Desde esta perspectiva, San Ignacio de Loyola y los jesuitas, sus seguidores, dieron el impulso a una nueva orientación de la vieja tradición mística que había sido hasta esos momentos, relegada; con ello re-definen el

---

<sup>381</sup> Carta del P. Juan de Atienza al P. General C. Aquaviva, Lima, 1 de abril de 1589, MP IV: p. 500.

camino místico como algo intrínseco a la vocación espiritual cristiana, en la medida de que se trata de algo a ser vivido y procesado en la vida de *relación* con lo *otro* de sí: el mundo, la historia, el prójimo. La “mística de la acción” es pues, a mi parecer, un concepto casi tautológico, pero que es necesario sin embargo precisar, simplemente porque no hacerlo nos haría caer en el viejo prejuicio de un camino espiritual desligado de la intramundanía, algo que...¿es acaso lo propiamente cristiano?



## CONCLUSIONES

La Compañía de Jesús es una orden religiosa que se autopercibe en constante movilización con el fin de acudir a mayor cantidad de personas con el fin de *salvar las almas*. Con una intención que se afilia con el origen mismo de la idea de “evangelización” los jesuitas establecerán un “principio” que guiará su propia organización institucional: la *a-topía* que los motiva a desplazarse y dinamizar a las poblaciones en el espíritu evangélico de los primeros tiempos del cristianismo.

Como consecuencia, una nueva manera de pensar la vida religiosa nace con los jesuitas: la ausencia de coro, la idea de “misión” como la definición de su carisma, la ausencia de hábito específico. Con ello surge una nueva posibilidad de entender la vida espiritual, ya que el plano de la *vita activa* es fundamental en su carisma. Ello no niega sin embargo, una profunda experiencia de lo divino y de lo que hasta entonces era un monopolio de la *vita contemplativa*, es decir, la vía “mística”. Con los jesuitas, se puede pensar por primera vez en un modo de vida religiosa que puede encontrar a Dios en el centro de la vida activa y no necesariamente “huyendo” de ella.

Esto es lo que algunos autores han denominado la “mística del servicio” y que nosotros hemos especificado como la “mística de la acción”, que no hace sino recuperar lo que está en el origen de la mística cristiana y que por diversos motivos, quedó subsumida en las prácticas devotas al interior del monasterio. La Compañía de Jesús vuelve al espíritu

originario del cristianismo en el que una “unión con Dios” era posible mediante la inserción del sujeto en la acción apostólica y no saliendo de ella.

No siempre fue empero, algo fácil de asumir y entender para los mismos jesuitas. Poder lograr la unión con Dios en medio de la vida activa implicaba no pocos rompecabezas espirituales para ellos. Debido a su intrínseca dificultad, hubo una serie de conflictos internos sobre la práctica misma religiosa y eso se vio recrudecido en ambientes de mucha actividad apostólica, como lo fue la misión en el Perú.

Muchos jesuitas buscaban venir a la misión por el horizonte de novedad que significaba las nuevas tierras allende el mar, y de otro lado porque se presentaban condiciones de realizar una auténtica “empresa de salvación” como nunca antes en la historia de occidente se había dado o, al menos, después de los primeros siglos del cristianismo. Más aun, personajes de la talla de José de Acosta recurrirán a la analogía con los apóstoles para defender una tarea misional que debía hacerse, de seguro, bajo preceptos organizativos que buscaban cierta autonomía por parte de los jesuitas con el fin de lograr eficazmente sus objetivos.

Esta intención de “salvar las almas” llevó a los jesuitas a constatar que la labor que se había hecho hasta entonces no era del todo eficaz y por lo tanto, emprendieron con más ahinco su tarea de catequizar, organizar la población aborigen en cofradías devotas o en confesar de modo “general”, algo inusual hasta entonces en la práctica misionera. Todo ello implicaba repito, una cierta libertad en su organización. Ello al principio no era

aplicable mediante la aceptación de las “doctrinas”, espacios en los que de modo tradicional se había realizado la labor catequética por sus predecesores. Al menos así lo creyeron al principio. Para muchos, aceptar doctrinas además, iba en contra del principio de movilidad total que era parte de su carisma. En consecuencia se negaron con insistencia a las presiones ejercidas por el Virrey Toledo para que aceptasen doctrinas. De hecho, sólo aceptaron dos, la de Santiago del Cercado y la de Juli. Especialmente el trabajo de Juli, sumado al contacto con las innumerables poblaciones a las que se dirigían en sus incursiones temporales (las clásicas “misiones”), hicieron que paulatinamente, el trabajo de los jesuitas fuese cada vez más afín con el hecho de vivir al interior de una población aborígen en aquello que hoy se llama en la práctica pastoral, comunidades de “inserción”. Aquella estabilidad que les era ajena (por ser en parte identificada con el modelo monástico) terminó siendo aceptada en la medida que les acercaba más a su objetivo de “salvar las almas”. Y así lo hicieron. Hacia fines del siglo XVI los jesuitas fueron cada vez más estableciéndose por períodos más largos en las llamadas “misiones” que ya no eran conceptos que denotaban los meros desplazamientos, sino espacios en los que se vivía en medio de la población aborígen y que servían de entrada para las “misiones” propiamente dichas que se realizaban temporalmente, al modo de las “entradas” que los conquistadores igualmente iban realizando para ir apropiándose de nuevos territorios.

Con este fin, se organizaron los llamados “colegios”, que eran espacios no sólo de formación e inducción de la población local en los valores cristianos, sino que además funcionaron como “centros de operación misional”, ya que en ellos podían los jesuitas

descansar y prepararse para seguir incursionando en los diversos territorios rurales que iban apareciendo en su espectro de posibilidades de “salvación”.

Si existen referencias sobre una mayoría de establecimientos en el Perú del XVI dedicados a colegios, no es porque la dedicación fundamental de los jesuitas fue intelectual o académica sino que ello obedeció a un principio de organización, pragmático y funcional, para poder contar con recursos suficientes en la organización de sus incursiones espirituales en el mundo rural y aborígen. De esta manera, los jesuitas tuvieron como prioridad apostólica el trabajo en las llamadas “misiones” que con el tiempo irían adquiriendo esa configuración de “asentamientos” indígenas pero con formación y esquema mental cristiano. Indudablemente fueron espacios de evangelización pero también de inducción a la cultura occidental. Habría que analizar con mayor detenimiento el modo de “negociación” con las culturas locales y ver el nivel de aculturación, inculturación o de préstamos culturales que se jugaron en esos espacios.

Lo cierto es que a nivel espiritual, los jesuitas desarrollaron una sensibilidad de vida religiosa distinta a la europea, ya que vivieron su relación con lo divino *a partir de* su relación con la población aborígen. La cercanía con aquellos que eran vistos como marginados, desplazados y a veces abusados por el sistema político del conquistador, les hizo acentuar sus políticas de protección e inducción en los valores cristianos como una manera de paliar las deficiencias del sistema colonizador. Para muchos, vivir al lado de los indígenas significó una profunda experiencia espiritual, un real encuentro con Dios. Desde esta perspectiva, se produce en la historia de la espiritualidad cristiana una

novedad: la mística del encuentro con Dios no pasaría solamente por una introspección en la soledad de la celda monástica, sino que era también susceptible de realizarse en el fragor de la actividad, de modo especial, en el hecho relacional con aquellos que los jesuitas consideraban absolutamente necesitados de “salvación”.



## ARCHIVOS CITADOS

Archivo Vargas Ugarte. Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Archivo Arzobispal del Cuzco.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias impresas:

*Constituciones de la Compañía de Jesús: En San Ignacio de Loyola, Obras completas.* Madrid, BAC, 1991.

De Acosta José. *De procuranda Indorum Salute.* Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 2 vols.

\_\_\_\_\_. *Historia Natural y Moral de las Indias.* México, Fondo de cultura económica, 1986.

Egaña, Antonio de, S.J. *Monumenta Peruana (1565-1600).* 6 volúmenes.

Mateos, Francisco (ed). *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica Anónima, 1600.* Madrid, Instituto González Fernández de Oviedo, 1944.

Oliva, Anello, S.J. *Historia del Reino y Provincias del Perú.* Lima, PUC, 1998 [1631], pp. 217-219.

Pallas, Jerónimo. *Mission a las Indias.* De Roma a Lima: La "Misión a las Indias", 1619 (Razón y visión de una peregrinación sin retorno); Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2006 [1621].

Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras Completas,* Madrid, BAC, 1995.

Russell, Norman y Benedicta Ward (eds.). *Historia Monachorum in Aegypto,* Oxford, Cistercian Publication, 1981.

San Ignacio de Loyola. *Obras completas,* Madrid, BAC 1992.

Ward, Benedicta, SLG. *The Saying of the Desert Fathers.* Michigan, Cistercian Publications, 1975.

## Fuentes Secundarias

Abellán José Luis *Historia crítica del pensamiento español, la edad de oro (siglo XVI)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

Arrupe, S.J.. Pedro “El modo nuestro de proceder”, Conferencia del 18 de enero de 1979 en: *La identidad del Jesuita en nuestros tiempos*”. Santander, Sal Terrae, 1981.

Bangert William V., S.J. *Historia de la Compañía de Jesús*. Santander, Sal Terrae, 1981, pp. 151-152.

\_\_\_\_\_. *Jerónimo Nadal, SJ., 1507-1580, Tracking the First Generation of Jesuits*. Chicago, Loyola University 1992.

Barry, William SJ. y Robert Doherty, SJ. *Contemplatives in Action*. New York, Paulist Press, 2002.

Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil 1971.

Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México, Fondo de cultura económica, 1982.

Bernard, Charles-André. *Le Dieu des mystiques*. Vol. 3. Paris, Cerf, 2000.

Brown, Peter, *The Body and the Society, Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, Columbia Press, 1988.

Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Cassian John. *Conferences*. New Jersey, Paulist Press, 1985.

Coello Alexandre, *Espacios de exclusión, espacios de poder*, Lima, PUC-IEP, 2006.

Conwell, Joseph F. S.J. *Contemplation in action. A study in Ignatian Prayer*. Washington, Gonzaga University, 1957.

Cushner, Nicholas P. *Soldiers of God : the Jesuits in Colonial America, 1565-1767*. NY: Language Communication, 2002

\_\_\_\_\_. *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. New York, Oxford, 2006.

De Certeau, Michel. *La Fable Mystique*. Paris, Gallimard 1982.

De Guibert, Joseph. *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Roma, Institutum Historicum 1953.

Dejo, Juan, S.J. « *Como oscuro para ver* . La incertidumbre en el Ejercicio espiritual de San Ignacio de Loyola ». Tesis para optar la Licenciatura Canónica en Teología, Cambridge, Weston Jesuit School of Theology, 2003.

Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. Lima, PUC e IFEA, 2005.

Flipo, Claude. "Une mystique de service" en: *Christus*, n. 202, 2004

Giuliani, Maurice S.J.,. "Une histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus": *Christus*, n.202, 2004.

Höpfl, Harro, *Jesuit Political Thought*. Cambridge University Press, 2004.

James, William. *The Variety of Religious Experiences* Barcelona, Península, 2ª. Ed. 1994 (1920).

Lavallé, Bernard. "La admisión de americanos en la Compañía de Jesús: el caso de la provincia peruana en el siglo XVI" en: *Histórica* v. IX n. 2 Dic. 1985.

Laurencich-Minelli, L. y Paulina Numhauser (eds). *El silencio Protagonista . El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667)*, Quito, Abya-Yala, 2004.

Lécrivain, Philippe. "Les héritiers d'Ignace dans l'Espagne du XVIIe siècle", *Christus*, n.202, 2004.

Little, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, de, Ithaca, Cornell University, 1978.

Lockhart, James. *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. México, Fondo de cultura económica, 1982.

Martín, Luis. *The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York, Fordham University, 1968.

Meiklejohn, Norman. *La iglesia y los lupacas de Chucuito durante la colonia*. Cusco : Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas : Instituto de Estudios Aymaras, 1988.

McGinn, Bernard. *The Origins of Mysticism*, NY. CrossRoad, 1991.

\_\_\_\_\_ *The Flowering of Mysticism*, NY, Crossroad 1998.

\_\_\_\_\_ *The Growth of Mysticism*. NY, Crossroad, 1994.

\_\_\_\_\_ *The Harvest of Mysticism*, NY, Crossroad, 2004.

Millones, Luis y Domingo Lezama (eds.) *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt/Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2005.

*Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas ed. 1983.

O'Malley, John, S.J. *The First Jesuits*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

\_\_\_\_\_ "One Priesthood: Two traditions". En: Paul Hennessy (ed). *A Concert of Charisms. Ordained Ministry in Religious Life*. New Jersey, Paulist Press, 1997.

\_\_\_\_\_ "Concluding Remarks": *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Roma, Bulzoni editore, 2004.

Pagden, Anthony, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*. Madrid, 1982.

\_\_\_\_\_ *El imperialismo español y la imaginación política*. Barcelona, Planeta, 1991.

Piras, Giuseppe. "El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de indios en los años 1568-1608 y el papel de Diego de Torres y Martín de Funes en su solución" en: L. Laurencich-Minelli y Paulina Numhauser (eds). *El silencio Protagonista El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667)*, Quito, Abya-Yala, 2004.

Rahner, Karl. "Lo carismático en la Iglesia", en: *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1968.

Schillebeeckx, Edward *Los Hombres, relato de Dios*. Salamanca, Sígueme, 1994.

Torres Arancivia, Eduardo. *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*, Lima, PUC, 2006.

Torres Saldamando, Enrique. *Los antiguos jesuitas del Perú : biografías y apuntes para su historia*. Lima, Imp. Liberal, 1882.

Turner, Denys. *The Darkness of God*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Vargas Ugarte, Rubén. *Los jesuitas del Perú, 1568-1767*. Lima, 1941.

\_\_\_\_\_. *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima, 1952

\_\_\_\_\_. *Historia de la Compañía de Jesús*. Burgos, 1963.

