

Vínculos de la Escuela Ibérica de la Paz con la teología desarrollada en Latinoamérica¹

JUAN MIGUEL DEJO BENDEZÚ*

Fecha de recepción: septiembre 2023.

Fecha de aceptación: noviembre 2023.

Sumario:

El pensamiento jesuita de los misioneros de los siglos XVI y XVII, influido de las elaboraciones teológicas de la Escuela Ibérica de la Paz, interactuó con sus actividades apostólicas en territorios de misión. En esos espacios atravesó una evolución, haciendo conciencia de la marginación, explotación y abuso de la población indígena. La búsqueda de justicia y la lucha por defender los derechos de las poblaciones nativas, motivó debates pastorales en misiones y colegios jesuitas que, aunque no eran parte de una producción de Escuela, dieron lugar a un tipo de reflexión vinculada a la praxis, que ha caracterizado a la teología latinoamericana en la larga duración hasta tomar forma –siguiendo a Gustavo Gutiérrez– como *acto segundo*, en la Teología de la liberación. Esta suerte de pragmatismo inherente a la reflexión jesuita en el continente americano, proviene del cuestionamiento al escándalo

Links of the Iberian School of Peace with the theology developed in Latin America

Abstract:

Jesuit Missionaries' thought of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, was influenced by the theological elaborations of the so-called Iberian School of Peace and interacted with their apostolic activities in the mission territories. In those spaces it went through an evolution, raising awareness of the marginalization, exploitation and abuse of the indigenous population. The search for justice and the consequent struggle to defend the rights of the native population fostered pastoral debates in Jesuit Missions and Colleges. Although they were not part of a Scholar production, gave rise to a type of intellectual reflection linked to their praxis. This feature has characterized Latin American theology in the long run until taking shape –following Gustavo Gutiérrez– as a *Second Act* in Liberation Theology. This kind of pragmatism inherent in Jesuit reflection on the American continent comes from ques-

¹ Esta investigación forma parte del Proyecto “Ética y Justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita” (PEMOSJ2), ref. PID2020–112904RB–I00, Agencia Estatal de Investigación, Gobierno de España. Investigadores principales Prof. Juan Antonio Senent–De Frutos (PI1) y Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (PI2).

* Doctor en Teología por el Centre Sèvres de París, especializado en Historia de la espiritualidad, Profesor principal de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima–Perú. ORCID: 0000–0002–6098–9055, juan.dejo@uarm.pe.

de la violencia, que es lo primero que buscaron erradicar.

Palabras clave:

Escuela ibérica de la paz, Misión jesuita peruana, Praxis, Teología de la liberación, Derechos indígenas, Epistemología teológica.

tioning the scandal of violence, which is the first thing they sought to eradicate.

Keywords:

Iberian School of Pace, Peruvian Jesuit Mission, Praxis, Liberation Theology, Indigenous Rights, Theological Epistemology.

Introducción

El trasfondo de este artículo es proponer dos ideas. La primera de ellas está en relación con la división que se produce a fines de la edad media en la episteme teológica, entre escritura–saber dialéctico, con reglas de argumentación ordenadas a comprobar premisas dogmáticas y, de otro lado, como saber práxico, es decir, fruto del trabajo espiritual. Intentaré mostrar que esta división se trasladó al ámbito de la acción evangelizadora luego de los desplazamientos misioneros durante la expansión del imperio español en América, aunque con un nuevo matiz. En este nuevo escenario, el saber práxico y la subyacente experiencia espiritual tomó forma en un apostolado cerca de la población indígena, en el cual la lucha por la dignidad de su vida al interior del sistema colonial definiría en su devenir el rol de la Iglesia en Latinoamérica.²

La segunda idea se desprende de la anterior, relacionando esta nueva dimensión de la praxis religiosa–eclesial con el campo de lo que hoy denominamos *derechos humanos*. Así, la evangelización en las Américas habría no solo desplazado el debate teológico restringido hasta entonces a los claustros escolásticos, sino que habría inaugurado un proceso que cristalizará siglos más tarde en Sudamérica sobre todo en una teología que se expandió al territorio de lo político, algo que, *per se*, vendría a ser tal y como lo define el mismo Gustavo Gutiérrez, un acto segundo en tanto reflexión teológica respecto del primer acto de la praxis, esto es, la denuncia de la injusticia y la defensa de los derechos de las poblaciones marginadas en el trabajo pastoral en América latina.

² Sobre las dimensiones teórico–práxicas de la teología, la Teología de la liberación ha construido de modo implícito una epistemología que da cuenta de esta doble dimensión. Francisco de Aquino hace precisiones epistemológicas extraídas de este aporte en: “El carácter práxico de la teología: Un enfoque epistemológico”, *Teología y vida*, 51, n° 4 (2010): 477–499, <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492010000300002>.

1. Antecedentes: La formación escolástica y su devenir jurídico en los Reinos de América.

Luego de la exitosa expansión de las facultades de teología desde Salamanca, Valladolid, en el siglo XVI, el total llegó a ser de 43, incluyendo América hispana³; no podemos aludir al fruto de estas escuelas y de la cultura hispana en el XVI, siglo de la fundación de colonias de ultramar, sin hacer referencia al despertar humanista propiciado por el Cardenal Cisneros, cuyo modelo se basaba en el culto al saber por sí mismo, antes que por las Escuelas ya formadas para entonces. Tomismo, escotismo y nominalismo son explorados de la misma manera en la escuela salmantina. La apertura de Alcalá pasó a Salamanca y, desde allí a toda la península y sin duda, alimentó la inspiración jesuita que manifiesta San Ignacio en el texto fundacional de la Compañía de Jesús, los *Ejercicios Espirituales*.

Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más propio de los doctores positivos, así como de Sant Hierónimo, Sant Agustín y de Sant Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor; así es más propio de los escolásticos, así como de Sancto Thomás, Sant Bonaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el diffinir o declarar para nuestros tiempos de las cosas neccessarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Scriptura y de los positivos y sanctos doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarecidos de la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra sancta madre Iglesia.⁴

El firme propósito de la búsqueda de la verdad bajo diferentes moldes de análisis se afirma con la teología que los doctos convendrán en llamar *positiva* y cuyo posicionamiento se debe a Melchor Cano, precisamente en el tiempo en el que san Ignacio de Loyola afianzaba su instituto. El esclarecimiento hermenéutico–histórico abrió el campo a nuevas formas de ver la realidad que guiaron la formación de las primeras generaciones de jesuitas en la Península. El modelo de estudio de las lenguas para el estudio de la Biblia (hebreo, caldeo, árabe, además del griego y latín) no solo impregnó con una amplitud de horizontes a clérigos y religiosos, sino que a la vez fue trasladado a los

³ Melquíades Andrés, “Facultades de teología, planes de estudio y proyecto del hombre”, *Scripta Theologica* 12, n° 1 (1980): 161–162.

⁴ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 11ª regla: [363]. *Obras completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1991): 303–4.

nuevos emplazamientos hispanos de ultramar, en los que el trabajo lingüístico se reveló como instrumento indispensable para comunicar las verdades de fe.

En este espíritu debemos entender los esfuerzos de Francisco de Vitoria o Domingo de Soto por aplicar conceptos de justicia desde la teología para el trabajo evangelizador. El trabajo de universalizar la esencia de la humanidad es algo que es propio de esta nueva mirada que, sin embargo, en territorio europeo quedaba en el campo meramente especulativo. Tuvo que esperarse el momento en que se tocó el suelo americano para que, desde ese momento, el devenir de la reflexión teológica pudiese enrumbar por vías distintas, sin que ello significase salir de la dependencia colonial de las cátedras oficiales de las recién fundadas Universidades americanas. Efectivamente, la escolástica europea, luego de atravesar una suerte de crisis en la disputa de *Auxiliis* y que coincidió con la multiplicación de cátedras, colaboró en la emergencia de la metafísica como asignatura específica y condujo a disputas de escuela que, en el caso americano, están aún lejos de haber sido suficientemente analizadas.⁵

Sin embargo, el proceso de la Escolástica en América siguió un derrotero hasta cierto punto divergente. Las órdenes religiosas que llegaron al Perú durante el siglo XVI reforzaron una naturaleza misionera que no estaba necesariamente en el origen de sus respectivos carismas. La Compañía de Jesús en cambio, que sí tuvo marcado ese carácter desde su inicio, llegó al nuevo continente, con miembros contemporáneos de la segunda generación de la Escuela de Salamanca (Gregorio de Valencia, Juan de Aragón, entre otros) que a su vez venían impregnados de las discusiones de la primera generación de maestros (Vitoria, Cano, Carranza). Ello explica en parte el modo en que este contexto de formación influyó el tono de la crítica moral que protagonizaron los jesuitas en tierras de misión, antes que los debates teológicos dogmáticos que se siguieron en el espacio europeo.⁶

⁵ “La escuela jesuítica se distingue por su conocimiento de la teología positiva y su apertura a la renovación. Entre sus mejores representantes figuran egregios escrituristas. Comentan repetidamente la Suma teológica, si bien gustarían mucho de un libro más acomodado a los tiempos. Está abierta a doctrinas de otros escolásticos, especialmente de Escoto y de algunos nominalistas, como puede verse en Suárez. En San Esteban se les acusa de amigos de novedades”. (Melquíades Andrés, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1976), 380. Desde esta perspectiva la influencia de Salamanca es la misma que en otras universidades de la península, y en cierto modo, el giro producido por Vitoria reemplazando las *Sentencias* de Lombardo por la *Summa* de Tomás de Aquino, tendría junto a sus *Relecciones* más peso que la misma Escuela: Lidia Lanza y Marco Toste, “The Influence of Salamanca in the Iberian Peninsula. The Case of the Faculties of Theology of Coimbra and Évora”, en *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, ed. por Thomas Duve, José Luis Egío y Christiane Birr (Boston: Brill, 2021).

⁶ Luciano Pereña, “La Escuela de Salamanca y la duda indiana: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca”, en *Francisco de Vitoria y la ética de la conquista de América* (Madrid: CSIC, 1984); Sebastián Contreras, “La Escuela de Salamanca del siglo XVI y su naturaleza y composición”, *Revista di Filosofia Neo-Scholastica* 105, nº 2 (2013): 297–324.

Pese a ello, a lo largo del siglo siguiente, el XVII, la reflexión teológica en América latina en los espacios universitarios intentó ser el eco de las discusiones europeas, mediante tratados que calcaban el modelo metropolitano. No obstante, no podemos reducir la voz teológica al ámbito exclusivamente claustral. La novedad es que otro tipo de reflexión y prácticas fue emergiendo como propias del quehacer de los teólogos llegados a las Américas. El impulso experimentado por ellos en el contexto de una nueva “evangelización” y que enaltecía el modelo de misión apostólica, les evocaba incuestionablemente los primeros tiempos de la cristiandad. Desde inicios de la ocupación europea, la salida de órdenes mendicantes hacia las Américas, se había iniciado una narrativa apocalíptica a la vez que conmemorativa de la primera Evangelización. Los jesuitas refuerzan su carácter misionero, globalizado y pragmático con este trasfondo en su imaginario.⁷

En este panorama, el camino abierto por Francisco de Vitoria y su *Relectiones de Indis* dio lugar a dos vetas por las que transitarán los debates en América: por un lado, la que surca en medio de la labor apostólica de los religiosos dominicos –y luego, jesuitas–, y la segunda, la de los juristas que ocuparán puestos directivos en los gobiernos de las colonias.⁸ En el caso del Perú, los magistrados salidos de las escuelas de leyes de Valladolid o Salamanca fueron fundamentales para ordenar la legalidad del nuevo sistema colonial, así como para su justificación. Es el caso de Juan de Matienzo o de Juan Polo de Ondegardo y Zárate.⁹

⁷ Este trasfondo no se limita al inicio de la ocupación hispana, sino que ocupa el imaginario en los misioneros en América hasta bien entrado el siglo XVII. Charles-André Bernard recuerda por eso al Padre Lallemand (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: ¿qué hay de más importante?” (Charles-André Bernard, *Traité de Théologie spirituelle* (Paris: Cerf, 1986): 330.

⁸ “Los jesuitas consiguieron en 1668 la creación de otras dos cátedras similares [a la de los dominicos, creada a inicios del XVII], de prima y vísperas para ellos; lo mismo alcanzan los benedictinos en 1692 y los franciscanos en 1735. Así Salamanca llegó a tener cinco cátedras paralelas de prima y de vísperas. (...) antepusieron la defensa de la escuela a la búsqueda de la verdad. Formaron hombres de disputa lógica, más bien que hombres universales, sobrios, equilibrados (...) Este sistema de cátedras produjo un tipo de profesor, de alumno y de obras teológicas diverso del de Vitoria, Cano, en las *Relectiones De Indis* y el *De locis theologicis*” (Melquiades Andrés, “Facultades de teología...”, 166).

⁹ Polo de Ondegardo llegó a ser Corregidor del Cuzco y colaboró en el proceso de organización del Virreinato llevado a cabo por el Virrey Francisco de Toledo. Con notables intereses antropológicos, escribió el famoso *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* (1559) así como una *Relación* en defensa de los fueros indígenas (cf. Oscar Martín Aguirrez. “El peso del Archivo: *Notables daños de no guardar a los indios sus fueros* (1571) del Licenciado Polo de Ondegardo”.

El entramado teológico y jurídico es algo que debe subrayarse del modo en que la teología se arraiga en el territorio americano, para poder entender el modo en que la justicia ocupa un lugar central y desplaza la especulación de los lugares teológicos tradicionales a espacios de la realidad que aparecen, ante la mirada de los nuevos habitantes del territorio americano como necesitados de una explicación consistente. De esta manera, se fue pasando de la legitimación de una ocupación a la búsqueda de argumentos que cruzaban el umbral de una promoción política buscando defender los derechos de una población sojuzgada.

Las fronteras entre el ámbito jurídico, el apostólico y el teológico se diluyen dada la situación particular de lo experimentado en el Perú. Por ejemplo, el *Tratado y Averiguación* de Polo de Ondegardo, redactado en 1559 en su estadia como Corregidor del Cuzco, a modo de compendio, fue colocado como parte del *Confesionario para los curas de indios con la ilustración contra ritos y exhortaciones para ayudar a bien morir*, impreso como parte de las obras salidas del Tercer Concilio limense en la imprenta del italiano Antonio Ricardo, en el Colegio Mayor Jesuita San Pablo de Lima.¹⁰ El vínculo entre Polo de Ondegardo y las más altas autoridades jesuitas (en concreto, José de Acosta) no sería del todo bien visto por el resto de ignacianos, como fue el caso de Blas Valera, quien con toda probabilidad, por su clara oposición a la interpretación del jurista, fue expulsado del territorio peruano.¹¹

2. La praxis como acto primero

Antes de entrar en el corazón de nuestra propuesta cabe indicar brevemente el rasgo diferencial del carisma ignaciano que tendrá evidentes repercusiones en territorios de misión como el Perú. La mayor novedad, a veces descuidada incluso por los especialistas, es el hecho de que la Compañía de Jesús se funda como un cuerpo de clérigos, es decir, de maestros universitarios sin

gardo”, *Catedral tomada: Revista literaria latinoamericana* 5, n° 9 (2017). Juan de Matienzo por su parte, colaboró en la jurisprudencia del Virreinato asesorando al Virrey Toledo en el ordenamiento de su gobierno mediante una serie de Ordenanzas que serían la base del sistema legal hasta bien entrado el siglo XVIII. También propuso una serie de reformas administrativas que según Oreste Popescu serían adelantadas para su tiempo. Cf. Orestes Popescu, *Studies in the History of Latin American Economic Thought* (London: Routledge 1997).

¹⁰ Laura González Pujana, “Polo de Ondegardo, Juan”, <https://dbe.rah.es/biografias/26856/juan-polo-de-ondegardo>; Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana* (Madrid: Gredos, 1992), 527.

¹¹ Sabine Hyland, *The Jesuits and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ* (Ann Arbor: Michigan UP, 2003); Francesco Mattei y Cristiano Casalini, “La educación del indio. Los jesuitas José de Acosta y Blas Valera sobre la lengua y la capacidad de los nativos peruanos”, *Nueva corónica* 5 (2015): 68–91.

vinculación entre ellos de liturgia coral comunitaria. Si bien existe cierta semejanza con los Oratorianos, fundados por Felipe Neri unos años luego de la Compañía de Jesús, la verdad es que además, el modelo de régimen religioso de los jesuitas se vinculó muy temprano a los Colegios. En otras palabras, los jesuitas adoptaron el modelo de colegio como la demarcación para su vida regulada. A esto debe agregarse otro rasgo esencial del instituto de san Ignacio, que fue el del cuarto voto de obediencia al Papa en cuanto a las misiones. Esto hizo que el modelo Colegio–Clerical se volviera el espacio de organización –además, universal– de la Orden.¹²

Pero hay otro elemento que no encuentra parangón en tierras de Europa y que solo aparece en el horizonte jesuita al llegar a las tierras de misión. Me refiero al componente territorial “rural” en estrecha correlación con culturas nativas cuya idiosincrasia y cosmovisión estaban estrechamente vinculadas a la naturaleza de un modo muy distinto al de la sociedad europea del Renacimiento.

En resumen, el modelo de vida religiosa inaugurado por los jesuitas, en el que las misiones más allá de las fronteras de Europa terminaron de darle un distintivo particular, es un factor a tomar en cuenta para entender el tipo de reflexión que pudo surgir a partir de este tipo de práctica de vida religiosa. La cercanía con la vida cotidiana de distintas poblaciones, dada su atención a diversos públicos, debió colaborar en las elecciones temáticas y reflexivas de los jesuitas en medio de su misión. Este espacio de acción social debe tomarse en cuenta por ello, también, como el contexto en que vivieron su experiencia espiritual. En territorios en que los misioneros estaban conminados a cambiar el ritmo de su calendario anual debido a las largas y complejas distancias en territorios escarpados y de lugares habitados muy alejados unos de otros y más allá de la segura estabilidad que proporcionaban los colegios, se fue completando la transición hacia una nueva manera de experimentar la *praxis* espiritual surgida siglos antes en la vida monástica.¹³ En ella, el “trabajo sobre sí mismo” de depuración y purificación hasta la unión con Dios en el silencio contemplativo era lo que vertebraba la vida monástica y conventual. La ascesis cotidiana, regulada y vivida de manera comunitaria, guiaba el espíritu en una “perfección” que también, en Europa, la Compañía hace suya como modelo, adaptada claro está al ritmo apostólico jesuita. De ello quedan trata-

¹² Luce Giard, “Le devoir d’intelligence, ou l’insertion des jésuites dans le monde du savoir”, en *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir* (París: PUF, 1995), XI–LXXIX; John O’Malley, *Los primeros jesuitas* (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 1995); J. M. Margenat, “El sistema educativo de los primeros jesuitas”, *Arbor* 192, n° 782 (2016): 356, doi: <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6001>

¹³ Este es el tema central tratado por Juan Dejo SJ, *Mística y Espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII*, vol. I (Lima: UARM–BNP, 2018).

dos de perfección que caracterizan una ascesis jesuita que ha dejado huella en numerosos tratados del siglo XVII.¹⁴

Sin embargo, podemos proponer otro modo de vivir la praxis espiritual en tierras de misión. En ellas, la labor propia de la misión ejerce el rol de pivote para el jesuita en constante desplazamiento. En este caso, el camino ascético –la vía purgativa por decirlo en pocas palabras–, toma la ruta de la acción por el otro antes que en ejercicios de purificación individualistas. Ese es el sentido de la subversión creativa que hizo Jerónimo Nadal al formular la espiritualidad ignaciana como centrada en la idea del *simul in actione contemplativus*. La praxis enfocada en la salvación del otro será la praxis *propriamente dicha* para los jesuitas.¹⁵ Es desde allí que el jesuita entiende la salvación de sí mismo. El espacio litúrgico y penitencial, tiene sentido solo en el ámbito social, con la radicalidad que esto puede significar. La *theoria* (contemplación) que había dado en el pasado el sentido e impulso a la especulación teológica de los claustros que dieron origen a la Universidad europea, se complementaría así con esta nueva manera de entender la praxis, extramuros de la vida enclaustrada y experimentada de manera más radical en la compleja vida desarraigada del contexto cultural europeo, en los avatares de las misiones ultramar.

Esta es la génesis de una praxis espiritual ligada a la acción, gracias al impulso misionero del carisma ignaciano. Pero también es el germen de un “modo de proceder eclesial” en Latinoamérica, en el que también otras órdenes europeas que hicieron suyo el carácter misionero (franciscanos, sobre todo, aunque también dominicos, mercedarios y agustinos) junto a una multitud de curas dispersos en caseríos, fueron modelando un perfil religioso–eclesiológico distintivo.

Por eso podemos decir que, si *Gaudium et Spes* iluminó la teología en su vinculación con la historia, dando los primeros chispazos que encenderían la teología de la liberación latinoamericana, ello pudo encontrar territorio fértil en la tarea de larga data realizada por una Iglesia local que fue cosechando los frutos de las labores de los misioneros durante más de tres siglos. La propuesta de Gustavo Gutiérrez de una teología que tiene como acto primero la praxis del pueblo de Dios tiene así su remoto antecedente en el grito de Montesinos,

¹⁴ Francisco Arias SJ, *Aprovechamiento espiritual* (Barcelona: Raphael Vives, librero, 1597); Juan Sebastián de la Parra SJ, *Bien y excelencias del estado clerical y sacerdotal*, 2 vols. (Lima: 1618); Luis de la Puente SJ, *Guía espiritual en la que se trata de la oración, meditación y contemplación* (Madrid: viuda de Alonso Martín, segunda impresión, 1614 [1609]); Luis la Palma SJ, *Práctica y breve declaración del Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado Padre San Ignacio en su libro de los Ejercicios* (Barcelona: Jaime Subirana, 1860 [1627]); Alonso Rodríguez SJ, *Ejercicio de perfección y virtudes christianas* (Barcelona: Pablo Campins, 1740, [Sevilla, 1609]).

¹⁵ La tesis está sustentada en el texto de Adrian Demoustier SJ, *La transmission de l'expérience. Le rapport de Jérôme Nadal à Ignace de Loyola* (Paris: Média Sèvres, 1997).

la prédica de Bartolomé de las Casas y las misiones franciscanas y jesuitas, todos ellos movimientos igualmente vinculados a la reflexión teológica iniciada en la Península ibérica pero que, por motivos evidentes, no pudo ser elaborada entonces en los claustros americanos, sino manifestada en el acompañamiento a los marginados o descastados de las plazas, mercados y calles de las urbes grandes y pequeñas, pero también sobre todo, en las misiones indígenas.

2.1. De la misión por salvar las almas, a la defensa de los derechos

Los jóvenes que pedían ir a las Indias eran numerosos entre las nuevas generaciones de jesuitas. La bibliografía sobre la petición para ir a Indias (*Indipetae*) ha aumentado en los últimos años, y da cuenta de cómo el deseo de salvar las almas a costa de la propia vida fue un factor que no debemos dejar de lado al momento de entender el impulso misionero de los jesuitas llegados a América y de cómo este imaginario debió colisionar con la realidad encontrada.¹⁶

La ruta para una manera de percibir y vivir de modo diferente la vida consagrada, como hemos esbozado anteriormente, estaba ya trazada de antemano a su llegada a tierras de misión. Era natural que esto además influyese en la vida intelectual. La revisión de las cartas entre las distintas autoridades de los colegios y el gobierno de las provincias refleja las tensiones entre los espacios tradicionales del apostolado urbano intelectual y las misiones entre indígenas.¹⁷ Esta tensión sin embargo, no se dio de manera inmediata a la llegada de los jesuitas. Su arribo a la Ciudad de los Reyes se dio casi al mismo tiempo que el del virrey Francisco de Toledo, quien se encargaría de afianzar la institucionalidad colonial, luego de que rencillas familiares de los viejos conquistadores, transformadas en civiles, se tornaron en violentos enfrentamientos que llegaron al extremo del asesinato del primer virrey Blasco Núñez Vela. Es a este último, al que vino a reemplazar Toledo. Su llegada, a la par que los Jesuitas, hizo que la percepción de este grupo de misioneros se asociara con la organización del sistema colonial y la ortodoxia, clausurando la tendencia

¹⁶ Incluso en los últimos años, el *Institute for Advanced Jesuit Studies* de Boston College, ha colocado al acceso del público una importante base de datos documentales para el análisis de esta importante documentación: <https://www.bc.edu/bc-web/centers/iajs/digital-projects/digital-indipetae-database.html>

¹⁷ Un documento excepcional para medir las tensiones en este asunto es la carta que dirige el reconocido autor espiritual Diego Álvarez de Paz, en carta al padre general sobre la necesidad de contar con jesuitas dedicados al gobierno, formados en las canteras de los Colegios, ya que muchos se “distrían” en las misiones cerca a los indígenas y no se podría llevar la provincia sin personal suficientemente preparado. Para el entonces rector del colegio del Cusco, se trataba de un equilibrio relativo a las misiones en coordinación con los colegios. Carta al superior general Aquaviva, Cusco, 12 de diciembre de 1601, *Monumenta Peruana*, VI, 602–622.

más abierta –al menos en apariencia– de la primera evangelización liderada por los dominicos. Juan Carlos Estenssoro la interpreta como una apertura a la población aborígen cuyo bautizo e incorporación inmediata a la cristianidad carecía de mayores “requisitos”.¹⁸ Ante el riesgo de perder las riendas en heterodoxias peligrosas (nativas y criollas), Toledo y los jesuitas optaron por una visión de los naturales que les fue transmitida por los juristas salmantinos o complutenses: Matienzo, Polo de Ondegardo, González de Cuenca. Todos ellos mantenían una posición desconfiada ante la población aborígen, basándose en su carácter “idólatra”.¹⁹

No creo que podamos imaginar ni siquiera una mínima intención subyacente a las interacciones de los jesuitas y las poblaciones nativas, de lo que hoy llamaríamos un *diálogo religioso intercultural* para aquellos tiempos. No desestimo sin embargo, que una percepción espiritual positiva de la población aborígen se fue abriendo paso entre algunos de los misioneros, al vaivén del contacto continuo y en algunos casos cotidiano, junto a la exigencia creciente por parte del gobierno central de la Compañía, de aprender adecuadamente las lenguas locales. No obstante, cualquier indicio de simpatía demasiado comprensiva, como la expresada por Blas Valera, corría el riesgo de desencadenar fuertes tensiones hasta llegar al destierro que sufrió este jesuita nativo.²⁰

De otro lado, la Orden debía cuidarse en extremo de caer en los riesgos del alumbradismo. Los jesuitas tenían que caminar con sumo cuidado, so pretexto de perder los privilegios de ser la agrupación de religiosos que más confiabilidad ofrecía al gobierno local. Efectivamente, si los dominicos fueron más lejos de lo imaginado en su apertura a la salvación indígena, lo habían hecho confundiendo en un solo plano el tema teológico con el político y, si una de las premisas que hemos indicado desde el principio de este trabajo es la estrecha vinculación entre ambas dimensiones en el territorio americano, el problema de la flexibilidad dominica para con las metodologías pastorales cruzó la frontera de lo razonable, al momento de haber alimentado sus ideales de justicia, bajo el amparo de una ideología alumbrada que en ese momento fue percibido, no solo como un ataque radical a la ortodoxia dogmática –algo sencillamente inadmisibles en términos de la cristiandad de aquel entonces–, sino también como una amenaza política.

¹⁸ Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad* (Lima: IFEA, 2013): cap. 1.

¹⁹ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 11; 123ss.

²⁰ Sabine Hyland, *The Jesuits and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ* (Ann Arbor: Michigan UP, 2003); Francesco Mattei y Cristiano Casalini, “La educación del indio. Los jesuitas José de Acosta y Blas Valera sobre la lengua y la capacidad de los nativos peruanos”, *Nueva corónica* 5 (2015): 68–91.

Fue como si una aporía para la razón jurídica se hubiese enfrentado a ellos, de la cual no podían salir con el instrumental teórico con que contaban. Dicho de otro modo, no podían concebir una confluencia política entre el sistema monárquico-colonial y el indígena, por lo cual llegaron a idear, mediante uno de sus más importantes líderes –nada menos que el Rector de la recientemente fundada Universidad de San Marcos, Francisco de la Cruz–, una teoría entre iluminada y apocalíptica, en la que audazmente planteaban, quizá demasiado temprano para la emergente conciencia colonial local, la salvación absoluta de indios y población de origen africano, aun si no explicitaran su fe en Cristo. Tamaña osadía fue castigada con la hoguera para el dominico quien junto con sus demás colegas cayeron, al menos temporalmente, en desgracia.²¹

La llegada de los jesuitas se dio al mismo tiempo en que la inoculación de la idea del indígena idólatra se había establecido ya en el sentido común local criollo. El liderazgo, no sin matices ambiguos, fue asumido por Joseph de Acosta, tercer provincial de los jesuitas en el Perú, bastante cercano al círculo de poder del cual el ideólogo era el jurista Polo de Ondegardo. Haciendo suya la crítica de este letrado, Acosta cuestionaba la manera en que había sido realizada la primera evangelización, sin inducir a los indígenas a una comprensión real de la fe a la que se les había compelido de manera poco menos que mecánica. Sin embargo, a su vez eso no implicaba para los jesuitas, tal y como observa Juan Carlos Estenssoro, que tuviesen que dejar de lado la aplicación de los primeros sacramentos sin mayor tiempo previo de formación, pues “posiblemente se habrían visto confrontados a una tarea imposible de llevar bien”.²²

Lo que queda a los jesuitas es traer entonces consigo el ejercicio realizado previamente en Europa, centrado en el ministerio de la Palabra. En otras palabras, un constante trabajo de tipo catequético fue de la mano con la aplicación de los sacramentos. Más allá de la mera repetición de fórmulas, ellos buscaron ahondar la comprensión de los aborígenes de los contenidos de la doctrina, mediante un prolijo trabajo de traducción. Esto habría permitido a su vez, el desarrollo de una subjetividad entre los indígenas, análoga a la que los jesuitas traían de Europa, gracias al ejercicio de la confesión, en algunos casos, “general” como era lo habitual de acuerdo al modelo pastoral ignaciano y que ha quedado registrado en numerosos relatos de conversiones indígenas.²³

²¹ Marcel Bataillon, “La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana”, en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* (Barcelona: Península, 1976): 353–67; Josep Ignasi Saranyana y A. de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América* (Berriozar: Ediciones Eunat, 1995): 84–98; Lucero de Vivanco Roca-Rey, “Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la declaración del apocalipsis”, *Persona y sociedad* 20, n° 2 (2006): 25–40.

²² Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 189.

²³ La confesión general se estipula con la primera fase de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio,

A pesar de que las políticas pastorales de Acosta –junto al trabajo de otros jesuitas expertos en las lenguas aborígenes, como Blas Valera, Bartolomé Ruiz o Alonso de Barzana–, hicieron posible un proceso de evangelización más eficiente y coherente con los principios de la caridad cristiana, lo cierto es que no fue fácil llevarlas a cabo. Tuvieron que afrontar una constante resistencia que paradójicamente no venía de los naturales, sino de los criollos o locales quienes se beneficiaban de su mano de obra. A esto se debe sumar la negación de derechos de ciudadanía, ya que eran vetados para todo tipo de participación en la vida pública, excluidos de cargos públicos, que solo podían ejercer al interior de la jurisdicción de su comunidad indígena.²⁴

Este patrón de exclusión no fue evidente para los jesuitas desde el inicio. Su mirada se fue nutriendo en sus desplazamientos y, con la ampliación de las fronteras de su misión evangelizadora y geográfica, es probable que su reflexión crítica fuera creciendo a la medida de su perplejidad al descubrir la cara oculta del sistema colonial y su correlato en la mentalidad del colono europeo de las Américas.

en la cual el individuo atraviesa por un proceso “purgativo” para poder concentrarse mejor en las pautas que le dirigen al final, a tomar decisiones centrales en el ordenamiento de su vida: [44], Loyola, 1991, 235. Se puede hacer un rastreo de la costumbre aplicada por los jesuitas en terreno de misiones; el P. Diego de Torres menciona en una carta anua de 1611 lo ocurrido en las misiones temporales del colegio de Santiago de Chile: “... y haiendo gastado con los yndios (algunos días) en seffiones generales, y algunas de toda la vida y exercitado los demas ministerios de la Compañía se tornaron (los misioneros) a casa trayendo algunos ydolos que hauian quitado a algunos ydolatras” (en: Carlos Leonhardt, *Documentos para la Historia Argentina. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609–1615)* (Bs. Aires: J. Peuser Ltda., 1929): ff.9v–10r: 512–513); cf. también Diego de Altamirano, *Historia de la provincia Peruana de la Compañía de Jesús*, ed. por Juan Dejo et. al. (Lima: UARM, [1704] 2021): Lib. III, Cap. 6, 3: 118; 6, 9: 121; Cap. 8, 5: 128; Cap. 10, 5: 140; entre otras numerosas ocurrencias. El trabajo de la memoria del sujeto sobre sí, propicia en el sujeto una “conciencia” que observa el Yo como un espacio de deseo y de acción, a las que somete a análisis. De manera particular, luego del Concilio de Trento hay un giro en la concepción de la confesión que podríamos muy sintéticamente entender como un camino al “autoconocimiento”. Es un tema aún por profundizar. Cf. Ariana Sforzini, “L’autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair: les pratiques de subjectivation à l’âge des Réformes”, *Revue de l’histoire des religions* 3 (2018), doi: <https://doi.org/10.4000/rhr.8955>; también Moshe Sluhovskiy, “General Confession and Self-Knowledge in Early Modern Catholicism”, en *Knowledge and Religion in Early Modern Europe*, ed. Por A. Ben-Tov, Y. Deutsch y T. Herzig (Brill ebook, Brill’s Studies in Intellectual History, vol. 219): 25–46.

²⁴ Karen Spalding, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* (Lima: Instituto de estudios peruanos, 1974); Carlos Sempat Assadourian, “Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del Estado colonial”, *Anuario de estudios americanos* 44 (1987): 325–426; Scarlett O’Phelan, *Curaca sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios* (Cusco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1997); Susan Ramírez, “La legitimidad de los curaca en los Andes durante los siglos XVI–XVII”, *Boletín del Instituto Riva Agüero* 24 (1997): 467–92; Monique Alaperrine-Boyer, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial* (Lima: Instituto francés de estudios andinos, 2007); Scarlett O’Phelan Godoy, *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013).

Ello puede explicar las resistencias de José de Acosta a aceptar parroquias por el riesgo que significaba aceptar rentas de la Corona ante los ojos de los indígenas –al igual que ante una parte de la población de locales criollos–, quienes podían juzgarlos como una mera continuidad de la irracional ambición que caracterizaba a muchos de los clérigos que les precedían. Pero no era lo único que les frenaba. Si las primeras generaciones de jesuitas se cuidaban tanto de los pasos que daban, no era solo por un comprensible cuidado de su dignidad, sino porque sentían que podían perder la autonomía de decidir el modo en que llevaban sus actividades apostólicas en el territorio. En consecuencia podríamos rastrear que durante este tiempo, los jesuitas recurrieron a mostrar su identidad específica estrechamente asociada a la noción de “misión”.

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.²⁵

La singularidad de dicha identidad les vinculaba además a la máxima autoridad del Papa, de quien emanaba la idea y compromiso del concepto de misión, lo que a su vez les llevaba a autodeterminarse, desligados de obligaciones o presiones de las autoridades locales. Todo esto fue incrementándose en la medida de que se fueron haciendo conscientes de que el mayor problema de la población aborigen no era el peligro de la condena de sus almas al morir en la ignorancia del Evangelio, sino ser víctima de los abusos de colonos y autoridades. En otras palabras, el avance de los jesuitas en el territorio y la adaptación de su instituto al territorio fue configurándose junto a una praxis evangelizadora que subrayaba cada vez más la búsqueda de justicia.

El tránsito hacia esta conciencia o la evidencia de la misma no se hizo de la noche a la mañana. Acosta muestra la tensión que viven las primeras generaciones de jesuitas y las argucias políticas a las que el debió recurrir para, por un lado, mantener firme el modo de proceder jesuita, mostrándose como

²⁵ José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 [1577]), Lib. V, XXI: 331–335. Sin embargo, mientras que para el primer caso cita la autoridad de cartas paulinas, en el segundo no hay referencia concreta.

líder de apóstoles análogos a aquellos de la Iglesia primitiva aunque a la vez, negociando con las autoridades, al extremo de aparecer a los ojos de muchos como concesivo ante los poderes políticos locales. Eso es lo que pudo colegirse al haber aceptado la labor parroquial en Juli. Si bien es cierto que al inicio la Congregación Provincial de 1576 lo planteó *ad experimentum*, a la larga dicho espacio sirvió como plataforma de una praxis cuyas huellas siguieron imitándose e implementándose, con cada vez más firmeza, en experiencias ulteriores como las de las misiones entre los indígenas de Moxos y las Reducciones guaraníes, que llegaron a ser un modelo irreductible al parroquial, aun y cuando llegaran a contar con el apoyo de la Corona. Los ecos de la autonomía para decidir sus desplazamientos estaba firmemente asentada en la mentalidad de los misioneros ignacianos: “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”.²⁶ Esta libertad en la autodeterminación de sus desplazamientos les dio el soporte necesario para ser observadores libres de la tutela del Estado o de las Iglesias locales, pudiendo desenmascarar los entreteñones del colonialismo en los momentos en que se iba consolidando en territorio americano. En consecuencia, sus espacios de evangelización, pudieron ser expresión de una praxis, manifestación no teorizada de la Justicia por el Reino.

2.2. La Evangelización como praxis de la defensa de derechos de los desplazados por el sistema. El caso del Paraguay

Siguiendo nuestra narrativa anterior podemos afirmar que los jesuitas fortalecieron un modo de realizar la acción evangelizadora que no ha sido suficientemente investigada en el territorio sudamericano. Solemos dar por sobreentendido que el trabajo con población indígena o africana fue parte de un engranaje organizacional para llevar a cabo la gran empresa de la conversión de la población nativa o no cristiana, pero no se ha analizado aún a fondo el modo cómo tuvieron que hacer frente al sistema político y económico que, pese a tener un aparato legal que favorecía la defensa de los más desfavorecidos, entraba en contradicción por el poder ejercido por los colonos y sus descendientes. Por ello, en lo que sigue voy a remitirme al área que quizá ha tenido más desarrollo en la investigación en los últimos 40 años, relativa al territorio de las “reducciones” del Paraguay, para poder dar cuenta de la labor evangelizadora enfocada en la praxis por la justicia y los conflictos que ello causaba para la estabilidad de la misión.

²⁶ Acosta, *De Procuranda*, vol. 2, V, XXI, 5: 335.

2.2.1. La eliminación del servicio personal²⁷

La defensa de los derechos de los pueblos conquistados se remonta en la legislación hispana a las Leyes de Burgos, tempranamente promulgadas en 1512, incluso antes de la conquista de los grandes reinos de México y Perú. Con el fin de prever la conversión a la nueva fe y defensa de eventuales excesos se crearon las encomiendas, que a la postre terminaron siendo todo lo contrario de lo deseado. Gracias a los esfuerzos desplegados por Bartolomé de las Casas, el 20 de noviembre de 1542, se promulgaron las *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios* abreviadamente conocidas como *Leyes Nuevas*, que buscaron mejorar las condiciones de los indígenas mediante la supresión del sistema de encomiendas. El éxito de este cuerpo de leyes fue relativo. De hecho, en el Perú, tardó en hacerse efectivo. La resistencia de los viejos encomenderos incluso llevó por un tiempo, a anular su implementación en el Virreinato, algo que no pasaría desapercibido para los jesuitas, la última de las Órdenes llegada a este territorio en 1568. Este trasfondo es el que acompaña el recorrido realizado por los misioneros en el último cuarto del siglo. Se comprende aún más algo que ya hemos mencionado líneas más arriba, que el arraigo de la Compañía de Jesús fue de la mano con el afianzamiento del sistema virreinal. La creación de sus colegios y misiones fue a la par que la erradicación de los abusos surgidos por los vacíos del cumplimiento de la reglamentación estatal. Las excepciones a la regla que buscaba erradicar las encomiendas y el servicio personal subsistieron, aun cuando las viejas batallas campales entre el ordenamiento del estado virreinal y los conquistadores habían quedado atrás.²⁸ Sin embargo, para entonces, la cultura del abuso contra los indígenas se había asentado en los colonos, incluso más allá de las fronteras del Virreinato. En esos territorios sudamericanos los jesuitas demostrarían su mayor tenacidad en la defensa de los derechos de los indígenas.

A inicios del XVII, los jesuitas fueron abriendo el campo hacia nuevas misiones en el sur. En 1605 se crea la Provincia del Paraguay desde el territorio peruano. Los jesuitas llevaban consigo la legislación que ya se había proveído con anterioridad. En carta del superior general de los jesuitas Aquaviva se per-

²⁷ En 1599 Sebastián de la Parra ya había suscrito una carta junto a otros teólogos de la Compañía, reprobando el servicio personal en las minas: M. Morales, SJ, "América Hispánica III. Métodos misionales. Introducción. Encomienda, Mita, Servicio Personal", en Ch. O'Neil SJ., y J. Domínguez SJ., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús : biográfico-temático*, I (Madrid: Pontificia Universidad Comillas, 2001): 106.

²⁸ José de la Puente Brunke, *Encomienda y encomenderos en el Perú: Estudio social y político de una institución colonial* (Sevilla: Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1992).

cibe cómo la labor de los misioneros habría ayudado a “desengañar” a muchos que no eran conscientes de los abusos cometidos por los colonos en perjuicio de los aborígenes.

Y a lo del servicio personal de los Indios esta remediado y se entiende que manda su Magestad que se quite, segun el P. Valdivia deve de aver escrito, y si ay padecieren algo por esta causa, ella era tan justa, que **pueden holgar mucho dello, pues no abran merecido poco delante de nuestro Señor en procurar el desengaño de tantos, que en esse particular estavan engañados.**²⁹

Es decir, la justicia no era una categoría clara para todos y el rol de los jesuitas habría iluminado la conciencia de un mal del que no había aún consciencia. Rouillon resalta el primer período de la provincia del Paraguay como totalmente entregado a la idea de defender el derecho de los indios a la libertad, contra el servicio personal. Diego de Torres, el primer Provincial había tomado la bandera de esta defensa. Para él era muy difícil aceptar el silencio cómplice del clero con las situaciones de abuso sufridas por la población indígena; a tal punto que los confesores no lo consideraban como un acto moralmente reprensible. No faltaban eclesiásticos, “sin letras”, afirmaba Torres, “que han hecho partido con los encomenderos; estos naturalmente los aclaman por los defensores y padres de la patria”.³⁰

Para las autoridades en Roma, esta situación no estaba exenta de claros-curos. El general Aquaviva trató de moderar la intervención jesuita en un campo que a sus ojos era claramente político. En un inicio escribió a Diego Torres para instarlo a suprimir el servicio personal que existía en el Colegio de Santiago –donado por un benefactor. Poco después, modera su resolución, al darse cuenta de las distintas aristas políticas de la situación y le aconseja que el asunto fuese resuelto por la autoridad civil. Esta última comunicación llegó sin embargo tarde, pues para entonces Torres ya había dado la orden de liberar a los indios del servicio personal.³¹ El provincial del Paraguay procedió reuniendo a los indígenas en el colegio y luego de retribuirles por sus servicios los declaró en libertad. Les ofreció la posibilidad de ser contratados, en caso decidieran seguir trabajando en el colegio. Según Rouillon, esto habría

²⁹ Carta del superior general Aquaviva al P. Diego de Torres, Provincial [1608], f. 22r., en Martín M.^a Morales, ed., *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608–1639)*, Monumenta Historica Societatis Iesu. Nova Series, vol. I (Madrid–Roma: Universidad Pontificia Comillas, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005), 55. Énfasis nuestro.

³⁰ Citado por José Luis Rouillon, *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay* (Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997), 46. También W. Javier Matienzo Castillo. “La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional”, *Temas americanistas* 28 (2008): 66–84, doi: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas>

³¹ Rouillon, *Antonio Ruiz de Montoya*, 47.

influido en las políticas seguidas posteriormente por la Audiencia de Chile. Un cierto respiro en el ambiente a favor de los derechos de los indígenas se siguió a este episodio. Pero como era de esperar, no todos estuvieron de acuerdo.

Estas primeras políticas llevadas a cabo por Diego de Torres en el Paraguay fueron de la mano con la redacción de las ordenanzas del Oidor Francisco de Alfaro, cuyo fin era eliminar el servicio personal de las encomiendas. Una cosa era que los jesuitas lo hiciesen en sus obras, y otra que se volviese una política de orden público. En esos momentos el comercio local en la región paraguaya, se había ido incrementando en torno a la producción de la yerba mate, que se había sostenido en la mano de obra indígena. Alfaro promulgó el 11 de octubre de 1611 las Ordenanzas para el Paraguay y Río de la Plata; así, el poder de los encomenderos era transferido prácticamente a los jesuitas. Las ordenanzas daban un estatuto a las reducciones más allá de su intención “civilizatoria”, transformándolas en la solución al abuso de criollos y encomenderos. Así podemos ver cómo el engranaje legal de regulación civil termina por asociarse con el proyecto jesuita de organizar la población aborígen en sistemas cerrados y exentos de la intervención criolla. De hecho el artículo 4 de las Ordenanzas afirma que el orden del gobierno de españoles y de indios se dará en la medida que las nuevas poblaciones de indígenas se hagan en reducciones, facilitando el acceso a la doctrina.³² Este ordenamiento sin embargo, implicaba el cambio en las reglas de juego hasta entonces establecidas por los colonos, ya que el uso de mano de obra indígena se veía drásticamente reducido, en el mejor de los casos. Al pasar la administración de las poblaciones indígenas a manos de los religiosos, se entiende cómo en Asunción, luego de la promulgación de las ordenanzas, se produjeron una serie de protestas. En el mercado de dicha ciudad los jesuitas encontraron resistencias al punto que no podían comprar ni siquiera lo necesario. Como recordaba Diego de Torres en su carta anua de 1613 “con los españoles no tenemos que ver [...] porque están totalmente hostiles a nosotros a causa de la esclavitud de los indios”. Los españoles se declararon en contra de los jesuitas, disminuyendo notablemente las limosnas que estos últimos recibían.³³ Los opositores a las Ordenanzas citaron a junta de Cabildo para apelar contra ellas ante la Audiencia de Chquisaca, el rey y Consejo de Indias. Las tensiones llegaron al extremo de no dejar alternativa a los jesuitas que dejar Asunción por tres meses.³⁴

³² Las ordenanzas pueden leerse en el documento manuscrito original escaneado por la biblioteca Digital Luso-Brasileira en: <https://bdib.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/432843?locale=attribute=en>, cf. artículos 3 y 4: ff. 2r-3r.

³³ Leonhardt, *Cartas Anuas*, f.2r.:149.

³⁴ Pedro Lozano SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1755), II, 324.

La situación siguió siendo tensa como lo menciona el mismo Torres en la carta anua de 1614:

...al principio las persecuciones procedían tan solo de la gente seglar, pero últimamente se juntaron a ellas hasta las personas eclesiásticas (y aun miembros de las órdenes religiosas más antiguas); todos se hicieron contrarios y parecían como conjurados contra nosotros.³⁵

Las cartas del superior general de los jesuitas desde Roma, suelen intentar contemporizar para no perder la posibilidad de seguir cumpliendo los objetivos de la misión; en 1617, ya siendo provincial Pedro de Oñate, el general parece zanjar:

se ha echo quanto se ha podido en defensa de la verdad ... no ay sino que los confessores hagan su officio en el fuero de la conciencia; siguiendo el parecer y orden del padre provincial en lo de no predicar contra esso...³⁶

De otra carta deducimos una solicitud de dirigirse a España para tramitar el caso del exceso o abuso en el servicio de indios:

De esto se sigue (de que el officio de los jesuitas es defender la razón y justicia del asunto en el fuero de la conciencia individual) no aver necesidad de venir a Europa ninguno de los nuestros para defensa desse negocio, el qual se entiende harto bien con lo que tantas vezes se ha escrito a Madrid, y aca desse particular; y para seguridad de los nuestros no se ofrece cosa de nuevo que decir mass de lo que en esta se dize y se ha escrito al P. Provincial.³⁷

Ciertamente las ordenanzas de 1611 tardarían en imponerse (el mismo Procurador Hernandarias, que debía ejecutarlas llegó a escribir al rey: *no todas veces es conveniente reformar de una vez costumbres antiguas*³⁸), pero las reducciones organizadas por los Jesuitas siguieron su curso, y de cierta manera fueron estableciendo un *statu quo* de protección legal a los indígenas que encontrarían por un buen tiempo en ellos, un canal de protección institucional.

³⁵ Leonhardt, *Cartas Anuas*, f.2r: 271.

³⁶ Cartas a los PP. Diego González Córdova de Tucumán 1617 y Diego de Torres, Rector de Córdoba, Tucumán, 1617, en: Morales, *A mis manos han llegado*, 160 y 161.

³⁷ Carta al P. Diego González Córdova de Tucumán, en Morales, *A mis manos han llegado*, 173.

³⁸ Rouillon, *Antonio Ruiz de Montoya*, 65.

2.2.2. La lucha contra la esclavitud

Ante la arbitrariedad a la que era sometida la población aborigen, el apostolado jesuita se erige como una praxis que intenta regular éticamente la gestación del sistema colonial. La búsqueda de dignidad en la vida de los indígenas se torna en el motor de sus misiones, como parte del proceso mismo de evangelización. Acaso este sea el elemento diferencial respecto de los primeros tiempos de la misión apostólica de la cristiandad: la constante intervención de tinte político por parte de los misioneros, desde el momento en que constatan la incoherencia entre lo que teóricamente la Corona y sus magistrados decían defender y lo que el mismo sistema terminaba por incumplir. De alguna manera los abusos fueron disminuyendo con la paulatina imposición de una organización pública más fiscalizada en el Virreinato. Sin embargo, en la medida en que las poblaciones aborígenes quedaban fuera del marco de participación civil, segmentadas en un modelo proteccionista (o paternalista) la representación del indígena como susceptible de ser mano de obra, siguió siendo debate y fuente de conflictos en los espacios en los que el orden legal de la Corona aún no estaba suficientemente asentado, tal y como ocurrió en el Paraguay. Por ello, la lucha contra el servicio personal, no concluyó con el enfrentamiento entre los colonos de origen hispano en los primeros años de la misión en Paraguay sino que continuó en otro flanco: el de las constantes incursiones de los bandeirantes a la caza de los guaraníes con el fin de llevarlos al mercado de esclavos.

Este escenario continúa encendiendo la posición de los jesuitas que trabajaban al lado de los nativos, en el Paraguay. Desde la década de 1630 su lucha contra el servicio personal (en algunos casos, expresión eufemística para encubrir la esclavitud) se explicita como la búsqueda de “que los indios de las reducciones // fueran puestos en cabeza al rey, substrayéndolos de usufructo de los encomenderos”.³⁹ El tema ya se venía tratando desde la congregación provincial de 1620. Sin embargo la opinión estaba dividida. Algunos de ellos, como Marciel Lorenzana y Durán Mastrilli, anterior provincial, aunque acérrimos defensores de los indios eran contrarios, sin embargo, a ponerlos bajo la protección real, ya que ello llevaría a los jesuitas a cobrar los tributos. A esta situación se agregó una provisión del virrey del Perú, Conde de Salvatierra, que zanjó el problema de pretender esclavizar a los indígenas, dispensándolos de las mitas y del servicio personal aunque los convertía en “un gran ejército que desde aquel momento no sólo debió procurar su defensa, sino también a estar dispuestos a los servicios que los gobernadores solicitasen”.⁴⁰

³⁹ Morales, *A mis manos han llegado*, 55*-56*. En esta parte seguimos su estudio introductorio.

⁴⁰ Morales, *A mis manos han llegado*, *56.

Esta ambigua e incierta situación lleva a pensar que la población indígena como súbditos del rey no tenía otra salida que la protección de los jesuitas aunque bajo la categoría legal de menores de edad, lo cual los colocaba en una situación muy frágil ante la ley. Al no tener protección real directa, y depender de los jesuitas, ¿qué defensa podían tener ellos, por sí mismos, ante los ataques de los bandeirantes? Ruiz de Montoya, el superior de las famosas misiones del Paraguay afirmaba que la organización en reducciones, facilitaba la amenaza y agresión del exterior.⁴¹ Se entiende así su decisión de desplazarlos de Pirapó e Ypaumbucú –con los aun sobrevivientes que quedaban en las reducciones de San Ignacio Mini y Loreto–, hacia el sur, a orillas del Yabebirí. Ello sin embargo concluyó en tragedia por la pérdida de aproximadamente 9 mil vidas en la travesía –según el historiador Nicolás del Techo.⁴²

Una vez más se muestra aquí la dificultad interna de los jesuitas, generalmente regulada por las autoridades desde un principio y que implicaban el freno de sus avances en la defensa de los derechos indígenas, colisionando con su permanencia en las regiones de conflicto. En Paraguay se llegó a extremos no experimentados anteriormente por los misioneros, en los que la única salida posible en su defensa era prepararlos para el combate. El superior general M. Vitelleschi se mostró desde el inicio contrario a toda acción militar, diciendo que debía actuarse “con paciencia, humildad, y buen ejemplo, sin valerse de soldados; que para eso están allí los gobernadores seculares, a quienes será bien en tales cosas avisar; que por su cuenta corren las armas corporales, como por la nuestra las espirituales”.⁴³ El superior general jesuita reacciona ante los informes de las autoridades jesuitas en la región, que denuncian excesos de sus correligionarios en la defensa de los indios. Algunos habían escrito con anterioridad a Vitelleschi mencionando que los PP. Ruiz de Montoya y Miguel de Ampuero eran “espíritus belicosos”.⁴⁴ La polémica entre la praxis jesuita en el territorio de las misiones y el modo en que las autoridades de la metrópoli juzgaban la situación continuó, sin embargo. Tres años más tarde, el mismo general Vitelleschi responde a uno de los misioneros:

Muy dividida a estado siempre esa Provincia sobre el punto de si los indios estan mejor en cabeça del rey o de los encomenderos, y si la Compañía esta obligada a defenderlos pues fiados de nuestra palabra, se

⁴¹ Martín Morales indica que el informe de Ruiz de Montoya se encuentra en el Archivo histórico romano de la Compañía de Jesús: Paraquaria 11, 217–22; Morales, *A mis manos han llegado*, *58.

⁴² *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, prólogo de Blas Garay (Madrid–Asunción: Librería y Casa Ed. A. de Uribe y Compañía, 1897).

⁴³ Carta del superior general a Pedro Romero, Roma, enero de 1633, f. 79r, en Morales, *A mis manos han llegado*, 445.

⁴⁴ Carta del superior general M. Vitelleschi al P. Francisco Vásquez Trujillo, de Asunción, enero 1634, en Morales, *A mis manos han llegado*, *58.

redujeron al santo evangelio, y no conquistados por fuerça de armas. Su Majestad nos de luz para açertar. **Lo çierto es que los pleytos que se pudieron escusar, es justo no permitirlos.**⁴⁵

La insistencia por lograr el permiso para la auto-defensa de los indios, ocasiona el mismo rechazo de siempre. En carta al P. Simon de Ojeda, Vicerrector de Bs. Aires:

...el remedio de los portugueses de Sant Pablo le tengo encargado no pocas vezes, y me an ofrecido se experimentara presto. Instruir a los indios por medio de otros ladinos, o de españoles seglares, y que estos los acompañen para que se defiendan de sus enemigos, me parece justo, y debido. No que los nuestros personalmente los capitaneen.⁴⁶

La posición oficial no deja de ser polémica. En este mismo contexto el P. Cristóbal de la Torre, en Asunción, si bien asiente con el general con respecto a que la Compañía no debe involucrarse en los “pleitos” que no le competen, sin embargo afirma que *tiene obligación de caridad y justicia defender a los indios* en razón del compromiso que asumieron de mantenerlos libres, bajo la jurisdicción del rey. En otras palabras, el argumento al que recurre está asentado en un principio de caridad, al que vincula al componente jurídico de cumplir con la ley que les ha sido encomendada. Así, la justicia no solo es un principio ético intrínseco a la virtud de la caridad, sino que aquello que infunde de sentido a la ley. El general acusa recibo de este argumento, pues no tiene otra respuesta que mencionar que en efecto, se trata de un tema problemático, que no le deja más que desear “que en el se disponga lo que mas conviniere al bien de las almas, a la paz de esa Provincia y gloria de Nuestro Señor...”. En otras palabras, deja la compuerta abierta a la decisión que deja en manos de los jesuitas encargados de la misión.⁴⁷ Sin embargo, estos episodios llegan relativamente a su fin cuando Ruiz de Montoya recibe finalmente la autorización por Real Cédula del 21 mayo de 1640. En ella se otorga a los indígenas el derecho a portar armas, bajo previa autorización del virrey del Perú.⁴⁸

⁴⁵ Al P. Antonio de Moranta de Asunción, octubre de 1637, f. 122r, en Morales, *A mis manos han llegado*, 541. El énfasis es nuestro.

⁴⁶ Octubre de 1637, f. 123r, en: Morales *A mis manos han llegado*, 542.

⁴⁷ Carta al P. Cristóbal de la Torre, Asunción, octubre de 1637, f. 122r., en Morales, *A mis manos han llegado*, 541.

⁴⁸ “Luego del triunfo de los indígenas sobre los *bandeirantes*, comienza un periodo de estabilidad que durará hasta la expulsión de los jesuitas de los territorios guaraníes”, menciona Dejo, *Mística y Espiritualidad*, vol. 1, 98. Hacia 1640 la población alcanzó los 40 mil; casi cien años después, en 1730, el número subió a 140 mil; el dato es de Massimo Livi-Bacci y Ernesto J. Maeder, “The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment”, *Journal of Interdisciplinary History* 35, n° 2 (2004): 185.

3. La teología de la liberación como decantamiento de la praxis eclesial latinoamericana

He querido mostrar dos escenarios que cubren aproximadamente 70 años de la labor de los jesuitas en las misiones de América del Sur y que con diversos matices, son el germen de una manera de haber enfocado su tarea evangelizadora de las poblaciones nativas, en contrapunto con la defensa de sus derechos. No intento solo hacer la narrativa de estos escenarios para concluirla con algún final que clausure el relato, pues la verdad es que la situación colonial continuó, dando lugar a realidades socio-políticas que llegan hasta nuestros días y que son el contexto en que se perpetúa la segmentación social, el racismo y la injusticia en el acceso a bienes y servicios indispensables, perfilando así la acción apostólica de la Iglesia católica en gran parte del territorio latinoamericano.

El rastreo de la misión jesuita en Sudamérica (específicamente en el Perú y el Paraguay) nos ayuda a contextualizar parte de la historia de la Iglesia en perspectiva de larga duración, con la intención de seguir en parte, la óptica inaugurada por Enrique Dussel –y poco discutida luego de él–, de presentar una teología local, cuya categoría fundamental de la *liberación*, enriquece y ahonda la universalidad de la teología católica.⁴⁹ Así, antes que proyectar como lo hace este autor –a mi modo de ver anacrónicamente–, la noción de “pobre” como central en esta teología de toda la historia latinoamericana⁵⁰, importa antes considerar los procesos históricos para poner en perspectiva crítica el problema de fondo –revelado de manera abrupta en la figura histórica del “pobre” en el siglo XX– y que no es otro que la fisura histórica de la lógica de exclusión que opera en los sistemas humanos. De este modo, la teología –siguiendo la lógica de Gustavo Gutiérrez– se revela históricamente, de modo pleno como acto segundo, esto es, *teología* discursiva, académica, a fines de siglo XX con la teología de la liberación.

El breve relato elaborado páginas atrás, pretende mostrar cómo la práctica apostólica de los jesuitas en territorio americano, es solo una muestra de cómo

⁴⁹ Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de colonaje y liberación (1492–1992)* (Madrid: Mundo Negro, 1992); Enrique Dussel, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo* (México: Potrerillos, 1995).

⁵⁰ Se requiere una mayor fineza en la contextualización y la comparación para no cometer ecuaciones simplificadoras que puedan estar a la raíz de ideologizaciones políticas que justifican en parte el estereotipo ganado por esta teología en el pasado relativamente reciente. Ayudan análisis como el de la polémica sobre el ‘lugar teológico del pobre’, hecho en recientes publicaciones de Jorge Costadoat, “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? ¿La historia como “lugar teológico” en la Teología de la liberación?”, *Perspectiva Teológica (Belo Horizonte)* 47, n° 132 (2015): 179–202; “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23–49, doi: <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66–181.ltjs>

el acto de hacer conciencia de la realidad socio-política y de sus fisuras de exclusión, son detonadores de un “acto primero” teológico –repito, en este caso, desde una óptica de larga duración–. El modo en que muchos misioneros, entre ellos los jesuitas, concibieron la evangelización como la lucha por el respeto a la dignidad de la vida de los indígenas, colocando por encima de todo la libertad y la autonomía responsable del sujeto como condición *sine qua non* para la “conversión”, inauguró un proceso que llegaría a su expresión plena como reflexión teológica, esto es, universal, con la categoría de liberación como elemento nuclear de la revelación.

Este acto de conciencia se fue realizando al ritmo en que el aparato colonial fue estableciendo su estructura no solo social y política sino mental. Podemos decir así que el desarrollo las políticas espirituales de los jesuitas atravesó en Sudamérica tres momentos clave esbozados líneas arriba: a) una “ubicación en el territorio” que pugna por la autonomía del modo de proceder jesuita y en la que el hito es la aceptación de trabajar de modo sedentario con los indígenas (Juli); b) el establecimiento en el Paraguay y la lucha contra el servicio personal de los indígenas y c) la defensa de los indígenas en las reducciones debido a la ausencia de involucramiento de la Corona.⁵¹

En todos esos momentos la tensión fue constante: cómo “salvar a las almas”, cómo comunicar la nueva fe en medio de la incoherencia entre el discurso espiritual y la acción colonial. Desde esta perspectiva se comprende que la injerencia de los misioneros en situaciones concretas de la realidad haya tenido connotación política. Ello nos conduce a identificar subyacente a este actuar, un modo de pensamiento y reflexión crítica, de índole política, expresado en su búsqueda de justicia, en clave profética. Esto es lo que debemos interpretar como *praxis de fe*. Este debate, sobre las diferencias que subyacen a la teología desde América Latina, como una teología profética confrontada a una teología académica peninsular, está lejos de estar concluido y, a fin de cuentas sigue siendo como ya hace treinta años señalaba Josep-Ignasi Saranyana, “una de las empresas más urgentes para la Iglesia en América”.⁵²

Así, la praxis en tanto acto teológico primero, adquiere sentido, pues la vivencia de la fe parte del modo en que el sujeto vive y experimenta la *condición subjetiva de la libertad*. Desde un inicio de la ocupación española y consecuentemente, de la llegada de los jesuitas a Sudamérica, se fueron mostrando los desfases entre la intención de evangelizar, las diferencias culturales

⁵¹ Debo acotar que faltan estudios comparativos al interior de la gran misión jesuita en Latinoamérica virreinal. Hasta la fecha se ha avanzado mucho en recuperación de historias locales, pero faltan estudios comparativos más amplios.

⁵² Josep Ignasi Saranyana, “Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)”, *Scripta Theologica* 21, n° 2 (1989): 484.

y los obstáculos jurídicos entre los diversos actores: la Corona, las autoridades civiles locales, los colonos de origen hispano o criollo, las órdenes religiosas, el clero, y finalmente, los indígenas.

Pese a los avances en el trabajo lingüístico operados en el Perú, el Consejo de Indias afirmaba en 1596 que “ni la más perfecta lengua de los indígenas puede explicar bien ni con propiedad los misterios de nuestra Santa Fe católica”. Sin embargo, Bartomeu Melià afirmaba que la posición que pregonaba la ineficacia de la cultura indígena para transmitir la fe cristiana no tenía fundamentos ni teológicos ni lingüísticos. En ese sentido, la teología llegaba a una aporía de su pretensión universal porque carecía de herramientas de comprensión intercultural y menos aún, de posibilidad para la inculturación del Evangelio. Por eso concluye que, entre los siglos XVI e inicios del XVIII son los teólogos quienes triunfan sobre los juristas, y son los jesuitas los vindicados como aquellos que comandaron la posición antiespañola (simplificada bajo el apelativo de *lascasiana*).⁵³

No se trata empero de debates teológicos de escuela. En el contexto de expansión de la fe hacia nuevas realidades culturales, los debates que tienen indirectamente a la justicia como elemento nuclear (lo “profético”), incorporaron la narratividad y la historicidad, no de modo exegético, sino desde la realidad misma. La teología hasta el encuentro con América, se encontraba al interior del discurso sistemático de la escolástica. Es desde allí que sin elaborar una teología específica (si seguimos de modo estricto la epistemología clásica), se inició la reflexión crítica del rol de la salvación en la población aborígen americana, el derecho de intervenir en el destino de este pueblo y todo lo que la hoy llamada “escuela ibérica de la paz”, comenzó a plantear. Es desde este “lugar” que los teólogos llegados a América, iniciaron su labor apostólica.

Desde entonces en adelante la praxis de la fe en Latinoamérica, desvela el escándalo de la injusticia que Europa había estado legitimando y pasando por alto: el *statu quo*, de un orden social de jerarquías y exclusión. Por consiguiente, la acción de la fe en Latinoamérica permitió a los teólogos reaccionar ante lo que aparecía ante ellos como la reproducción de sistemas de exclusión. De esta manera, la teología en tanto reflexión argumentada, tardaría aún el tiempo en que le correspondió igualmente a Occidente, hacerse consciente de la realidad de la injusticia.

En el viejo continente, el proceso de la modernidad desde la Revolución francesa permitió a la Iglesia despertar a la realidad de la justicia social. Desde

⁵³ Bartomeu Melià SJ, “La création d’un langage chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay”, Tesis Doctoral (Strasbourg: Université de Strasbourg, 1969): 27.

entonces, el entorno de ideas influyó lentamente para hacer salir a la conciencia eclesial del ensimismamiento logocéntrico en que había estado sumida. Pese a su posición antimoderna a fines del XIX, el reclamo por la justicia enarbolado por los nuevos movimientos sociales también la hizo ir desmontando los andamiajes en que se lo había ido ocultando a su propia conciencia. Consecuentemente, aquel mecanismo que René Girard denomina la *méconnaissance* fue desmontándose a lo largo del siglo XX, con la paralela recuperación de la historicidad y del Jesús histórico.⁵⁴ Sin embargo solo la teología de la liberación será la primera en procesar filosóficamente este desmontaje por el cual, el pobre sería el detonador hermenéutico por el que la injusticia del presente desenmascaraba la injusticia secular y continua de la historia humana precedente.

Desde esta óptica se entiende cómo Gustavo Gutiérrez elabora un relato del proceso de desarrollo de la teología en occidente, desde la etapa sapiencial monástica pasando por el modelo universitario escolástico para finalmente, aterrizar en la realidad social de la modernidad, en el ágora de los sistemas políticos y económicos contemporáneos que revelan con crudeza las debilidades atávicas de la injusticia, como síntoma del mal endémico de una violencia enraizada en la condición humana e institucionalizada en los sistemas de organización y sus ideologías. La teología latinoamericana revela así una faceta olvidada en la teología europea y tradicional: la dimensión profética. Entendemos cómo la historia, y dentro de ella, la historia de la Iglesia, es repensada como un lugar teológico, tal y como había indicado Chenu en su momento y que luego retoma Gustavo Gutiérrez.

Malos teólogos, los que, encerrados en sus infolios y sus disputas escolásticas, no estén abiertos a esos espectáculos [se refiere al compromiso en los movimientos sociales], no sólo en el piadoso fervor de su corazón, sino formalmente en su ciencia; dato teológico en pleno rendimiento, en presencia del espíritu.⁵⁵

Este contexto sin embargo, es relativamente reciente. En términos históricos, aún vivimos las consecuencias del estallido del andamiaje de un mundo que solo hoy se nos revela como gimiendo “con dolores de parto” –y del cual

⁵⁴ Las traducciones al español usan el término “ignorancia” que no llega a desplegar el sentido original del francés. En pocas palabras, es el mecanismo por el cual los sistemas culturales ocultan inconscientemente y a la vez, terminan desconociendo la realidad de la violencia sacrificial por la cual se erige la necesidad de “sacrificar” –eliminar, excluir– individuos o colectivos de individuos sobre quienes recae una responsabilidad “originaria” de las fisuras y malestares de la historia, como si hubiese una “voluntad” como destino fatal, impuesta sobre la humanidad. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 4ta ed. (Barcelona: Anagrama, 2005): 9–45.

⁵⁵ Chenu, citado por Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Lima: CEP, 1971): 23.

Vaticano II fue un claro vocero. Por ello no podemos proyectar la actual conciencia social hacia la teología del pasado. Que esto fuese una contradicción con el mensaje de Cristo es algo que sin duda nos lleva a reflexionar, pero no por ello debemos esperar que en el siglo XVI el terreno para el desarrollo de una teología crítica de todo el sistema, fuera propicio.

Sin embargo, la justificación social de la realidad entró en crisis desde el momento en que los teólogos –y su discurso teológico– se encontraron lejos de Europa junto a una población que masivamente estaba siendo presa de la dominación y el abuso. Los moldes de la explicación ortodoxa que legitimaba una realidad basada en principios de exclusión no fueron ya suficientes para dar sentido a la realidad histórica que se gestaba en las colonias.

De este modo se produjo un hiato que llega hasta nuestros días y que es el que lleva a Saranyana (1989) a detectar aún en el presente la dicotomía que se percibe desde la teología hegemónica (esto es, europea) en la existencia de dos teologías, una profética (la americana), la otra, académica (la europea). Efectivamente, en el territorio de los reinos de España en América, el campo de reflexión teológica quedó anclado en los claustros que repetían la escolástica tradicional de moldes europeos. Paralelamente, la praxis de muchos teólogos no podía vincularse, por las razones esbozadas más arriba, a ese paradigma de la teología de claustro. El camino optado por ejemplo, por muchos jesuitas, fue trabajar denodada y estratégicamente para que los indígenas aspiraran a los mismos derechos que los españoles. Ese acceso, de justicia, era hacia una vida en libertad. Pero de otro lado, su producción propiamente teológica, no tenía nada que ver con esa praxis profética. Dicho de otro modo, lo que se consideraba teología era solo aquello que se producía de modo análogo a Europa, en los claustros universitarios, en donde la praxis cotidiana en defensa de los indígenas, no se traducían en reflexión teológica. En ese sentido, la praxis siguió siendo el modo propio de la iglesia militante americana, pero sin pretender elaborar un discurso para la teología.

Pese a ello, de esta lucha social, quedan las huellas de cartas y sermones de carácter profético sobre el maltrato, persecución, marginación y abusos que sufren no solo los indígenas, sino los mismos misioneros:

Así se explica el ilustre hecho de que en tantos embates de parte de los enemigos hemos aguantado victoriosamente las injurias; (...) Esto se vio por el siguiente ejemplo. El P. Diego González (Holguín), fervoroso protector de los Indios, continuamente reprendió en sus sermones a los ciudadanos por ser hostiles ellos a la voluntad de Dios y a lo mandado por el rey; deseaba de este modo librar estas almas de las garras del demonio y de sus enmarañadas // cadenas, tarea más difícil aún porque

no querían comprender este estado, aunque él pública y privadamente les decía la verdad, a buenas y a malas.⁵⁶

En este escenario, se deja de lado cualquier debate teológico de escuela.⁵⁷ Así, el único camino que quedaba para instaurar una “nueva” cristiandad en los nuevos territorios era, en términos contemporáneos, “democratizar la sociedad”. Ese fue el camino optado por los jesuitas, lo cual equivale a decir que incansablemente se comprometerían porque los indígenas aspiraran a los mismos derechos que los españoles. Una cuidadosa lectura de los testimonios de la época, puede llegar a mostrar cómo ya desde este tiempo, los indígenas, como *excluidos*, se entienden como víctimas de una fractura en la historia.

A modo de conclusión

La lectura que hemos realizado puede hacerse gracias a que la teología de la liberación ha desvelado la injusticia de los sistemas socio-políticos que generan la exclusión mediante la pobreza en el espacio-tiempo histórico. La revelación de dicha fractura en la realidad contemporánea la dio a quienes enunciaron esta teología en Latinoamérica el rostro del pobre, lo que a su vez actuó como detonador de una toma de conciencia histórica que nos ha hecho más conscientes del clamor de los excluidos ante la injusticia no solo en el sistema heredero de la colonialidad⁵⁸ en Latinoamérica, sino en muchos otros sistemas análogos en el pasado y el presente de la humanidad.

⁵⁶ Diego de Torres, “Carta Anua de 1614”, f.3v, en Leonhardt, *Cartas Anuas*, 280–1.

⁵⁷ Sería interesante ver el mismo dilema entre poblaciones que no pudieron ser sojuzgadas, como la China y el Japón, y el tipo de reflexión teológica “implícita” que se fue desarrollando. Mi impresión es que en estos casos se produce otra manera de eludir el conflicto epistemológico o disonancia cognitiva, mediante la simple lógica de recurrir a fundamentos considerados como universales y no sujetos a diálogo con la diversidad o diferencia.

⁵⁸ Utilizo aquí este concepto de modo bastante amplio para referir a una situación de facto colonial en cuanto los países de Latinoamérica, teniendo el estatuto de *Reinos de ultramar*, no dejaban de tener un sistema colonial debido a factores muy concretos en la organización, debido a la distancia y sobre todo a las injusticias que precisamente por la distancia, se generaron, no por el sistema jurídico de la Corona, sino por los mismos descendientes de los colonizadores quienes hicieron de las suyas amparados en las dificultades generadas por la distancia. Hay numerosa bibliografía a este respecto, cito entre otros: Nelson Manrique, *Colonialismo y pobreza campesina, Caylloma y el Valle del Colca, siglos XVI–XX* (Lima: Desco, 1986); Gonzalo Portocarrero, ed., *Sombras coloniales y globalización en el Perú de hoy* (Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, 2013); Neller R. Ochoa y Jorge Flores G., eds., *Se acata pero no se cumple. Historia y Sociedad en la Provincia de Caracas (siglo XVIII)* (Caracas: Archivo General de la Nación, Centro Nacional de historia, 2014); Carlos Contreras, Luis Miguel Glave, eds., *La independencia del Perú, ¿concedida, conseguida, concebida?* (Lima, IEP, 2021).

La conciencia histórica que introduce la teología de la liberación a su vez, ha llevado a autores como Dussel a iluminar su mirada retrospectivamente para denunciar la injusticia y la liberación. Se abrió así una compuerta a ver el modo en que esta injusticia es intrínseca al sistema no solo colonial sino a todos los montajes culturales de exclusiones seculares que nos llevan hacia los albores de la humanidad, en procesos en que la religión colaboró enmascarando la violencia originaria que denuncia Girard.⁵⁹

La teología de la liberación se deja interpelar por el pobre en tanto signo, que indica o denuncia por su rol sacrificial, las fuerzas de opresión que obstaculizan el logro del Reino. La realidad escandalosa de la pobreza contemporánea, revela los abismos del mundo, así como un clamor cada vez más dramático por la universalidad de la dignidad de la vida humana. En la teología de la liberación, el pobre y su opción preferencial introducen la actualización de una razón teológica guiada por una hermenéutica histórica que se plasma en una suerte de fusión de horizontes. Las Escrituras revelan la dimensión histórica de la pobreza pero también abren la compuerta a la conciencia de todo tipo de exclusión. La denuncia de la teología de liberación del escándalo del rostro del pobre, ubica en esta figura histórica contemporánea, la punta del iceberg del sistema de exclusión histórica de la humanidad. Esta lectura nos hace a su vez, hoy en día, leer la historia humana como la historia de una imposibilidad escatológica, sin un camino claro y masivo hacia el logro del Reino.

De este modo, la apertura hermenéutica que inaugura la teología de la liberación, nos permite ver los distintos esfuerzos proféticos de liberación en el pasado. Sin duda, podemos así comprender a los jesuitas y su denuncia de la marginación y exclusión del indígena en el corazón del sistema colonial, como uno de los primeros procesos del lento desvelamiento de la conciencia histórica de la libertad como categoría propia de la praxis cristiana en el discurso teológico. Sin embargo, nos volvemos a preguntar si esta realidad que llevó a los misioneros a formular sus reclamos de justicia, ¿fue acaso por ello mismo un lugar de producción de reflexión teológica?

La pregunta es quizá la misma que desde la teología tradicional se ha planteado en los últimos años luego de que *Gaudium et Spes* pusiera la historia como lugar de revelación, también, de la verdad del Evangelio. Para responderla de manera rigurosa tendríamos que pasar una minuciosa revisión de los escritos, testimonios, cursos y sermones producidos en el Virreinato. De modo preliminar puedo adelantar que lo que hallaremos serán, como hemos podido mostrar como ejemplo en las páginas antecedentes, testimonios de indigna-

⁵⁹ René Girard. *La violencia y lo sagrado*; René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978)

ción por la marginación de los indígenas; relatos que indican una lucha sin tregua por promover sus competencias espirituales, lo cual implícitamente cuestionaba la política paternalista española, no obstante, sin haber podido a la vez proponer un sistema de equidad entre criollos e indios.

Desde esta lectura, creo que amerita revisarse la inteligibilidad de lo que entendemos por teología a lo largo de la historia, y de manera concreta, el modo en que la teología de la liberación la ilumina al rescatar la “praxis” en tanto *acto primero* de la teología. Nuestra propuesta es pensar que esta orientación, si bien fue hecha posible gracias a Vaticano II, vio la luz en el terreno fértil de la Iglesia latinoamericana, por haber sido históricamente un lugar de enunciación profética.

Observando la lucha por la defensa de los derechos de los indígenas en el pasado misionero eclesial de Latinoamérica, hemos intentado evidenciar la necesidad de una narrativa que nos ayude a ver en las luchas del pasado, la fuerza de una razón teológica que se ha ido desplegando en la historia al modo de la conciencia hegeliana y que llega a poner en discurso, aquello que primero se ha experimentado como *una praxis de liberación*.

Ejercicio de la conciencia individual y colectiva, nuestra lectura en clave de larga duración nos ayuda a ver la emergencia de la teología de la liberación como *acto segundo* de “la vida, la predicación y compromiso histórico de la Iglesia”, manifestado en el rol histórico de la Iglesia latinoamericana desde su vinculación con la razón occidental, como un “privilegiado lugar teológico para la inteligencia de la fe”.⁶⁰ Gutiérrez manifiesta esta teología, de la liberación, como una razón teológica, y como tal, a la historia como un lugar teológico por su estrecha relación con la revelación, en cuanto a lectura de los signos de los tiempos. No es el pobre en sí, sino la praxis de liberación, como ideal, conciencia y compromiso con ser agentes de cambio, aquello que prepara al espíritu eclesial en Latinoamérica, para la manifestación del acto segundo, en tanto reflexión teológica.

En resumen, hacer conciencia de la liberación de todo sistema opresor como obstáculo para preparar el Reino, es el aporte más significativo de la teología latinoamericana. Así, aquello que fue una ética cristiana llegada con la Escuela ibérica de la Paz, praxis eclesial realizada en los márgenes de la oficialidad (misiones, reducciones, doctrinas) evoluciona en acto teológico, 500 años más tarde, en teología de la liberación. Es desde esta conciencia que podemos hoy en día enunciar con mayor claridad la clave hermenéutica que identifica, desde Cristo, los obstáculos a la realización del Reino en aquellos lugares en que se excluye y destruye la vida. Es desde este “lugar” que la

⁶⁰ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 29.

categoría de *liberación* se erige como impulso de la praxis cristiana, a su vez, condición *sine qua non* del acto teológico.

Bibliografía

- Acosta SJ, Joseph de. *De Procuranda Indorum Salute*. Salmanticae, apud Guillelmum Foquel, 1588. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- Alaperrine–Boyer, Monique. *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto francés de estudios andinos, 2007.
- Altamirano SJ., Diego de. *Historia de la provincia Peruana de la Compañía de Jesús, 1704*. Editado por Juan Dejo et. al. Lima: UARM, 2021.
- Andrés, Melquiades. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1976.
- Andrés, Melquiades. “Facultades de teología, planes de estudio y proyecto del hombre”. *Scripta Theologica* 12, nº 1 (1980): 161–69.
- Aquino, Francisco de. El carácter prático de la teología: Un enfoque epistemológico. *Teología y vida*, 51(4) (2010): 477–499. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492010000300002>
- Arias SJ, Francisco. *Aprovechamiento espiritual*. Barcelona: Raphael Vives, librero, 1597.
- Assadourian, Carlos Sempat. “Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del Estado colonial”. *Anuario de estudios americanos* 44 (1987): 325–426.
- Bataillon, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Península, 1976.
- Bernard, Charles–André. *Traité de Théologie spirituelle*. Paris: Cerf, 1986.
- Contreras, Sebastián. “La Escuela de Salamanca del siglo XVI y su naturaleza y composición”. *Rivista di Filosofia Neo–Scolastica* 105, nº 2 (2013).
- Costadoat SJ., Jorge. “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? ¿La historia como ‘lugar teológico’ en la Teología de la liberación?”. *Perspectiva Teológica (Belo Horizonte)* 47, nº 132 (2015): 179–202.
- Costadoat SJ., Jorge. “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”. *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23–49: <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.ltjs>
- Dejo SJ, Juan. *Mística y Espiritualidad. Misión jesuita en el Perú y el Paraguay durante el siglo XVII*, vol. I. Lima: UARM–BNP, 2018.
- Demoustier SJ, Adrian. *La transmission de l’expérience. Le rapport de Jérôme Nadal à Ignace de Loyola*. Paris: Média Sèvres, 1997.

- Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación (1492–1992)*. Madrid: Mundo Negro, 1992.
- Dussel, Enrique. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos, 1995.
- Egaña, Fernando, ed. *Monumenta Peruana (1601–1602)*, vol. 6. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. Lima: IFEA, 2013.
- Esteve-Barba, Francisco. *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos, 1992.
- Giard, Luce. “Le devoir d’intelligence, ou l’insertion des jésuites dans le monde du savoir”. En *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, compilado por Luce Giard. París: PUF, 1995: IX–LXXIX.
- Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, 4ta ed. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima: CEP, 1971.
- Hyland, Sabine. *The Jesuits and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, SJ*. Ann Arbor: Michigan UP, 2003.
- La Palma SJ, Luis. *Práctica y breve declaración del Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado Padre San Ignacio en su libro de los Ejercicios, 1627*. Barcelona: Jaime Subirana, 1860.
- Lanza, Lidia y Marco Toste, “The Influence of Salamanca in the Iberian Peninsula. The Case of the Faculties of Theology of Coimbra and Évora”. En: *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, editado por Thomas Duve, José Luis Egío y Christiane Birr. Boston: Brill, 2021.
- Leonhardt SJ., Carlos. *Documentos para la Historia Argentina. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609–1615)*. Bs. Aires: J. Peuser Ltda., 1929.
- Livi-Bacci, Massimo y Ernesto J. Maeder. “The Missions of Paraguay: The Demography of an Experiment”. *Journal of Interdisciplinary History* 35, nº 2 (2004).
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. En: *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1991: 181–319
- Lozano SJ., Pedro. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición, 1755.
- Margenat, J. M. “El sistema educativo de los primeros jesuitas”. *Arbor* 192, nº 782 (2016): 356. doi: <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.782n6001>
- Matienzo Castillo, W. Javier. “La encomienda y las reducciones jesuíticas de América Meridional”. *Temas americanistas* 28 (2008): 66–84. doi: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas>

- Mattei, Francesco y Cristiano Casalini. “La educación del indio. Los jesuitas José de Acosta y Blas Valera sobre la lengua y la capacidad de los nativos peruanos”. *Nueva corónica* 5 (2015): 68–91.
- Melià SJ, Bartomeu. “La création d’un langage chrétien chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay”, Tesis Doctoral. Strasbourg: Université de Strasbourg, 1969.
- Morales, Martín M.^a, (ed.). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608–1639). Monumenta Historica Societatis Iesu. Nova Series*, vol. I. Madrid–Roma: Universidad Pontificia Comillas–Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005.
- Parra SJ, Juan Sebastián de la. *Bien y excelencias del estado clerical y sacerdotal*. 2 vols. Lima, s/l, 1618.
- Puente Brunke, José de la. *Encomienda y encomenderos en el Perú: Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Sevilla, 1992.
- Puente SJ, Luis de la. *Guía espiritual en la que se trata de la oración, meditación y contemplación*. Madrid, viuda de Alonso Martín, segunda impresión, 1614.
- O’Malley, John. *Los primeros jesuitas*. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 1995.
- O’Neill, Charles E. y Joaquín María Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico–temático*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- O’Phelan, Scarlett. *Curaca sin sucesiones: del cacique al alcalde de indios*. Cusco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1997.
- O’Phelan, Scarlett. *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013.
- Pereña, Luciano. “La Escuela de Salamanca y la duda indiana: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca”. En *Francisco de Vitoria y la ética de la conquista de América*. Editado por L. Pereña. Madrid: CSIC, 1984.
- Ramírez, Susan. “La legitimidad de los curaca en los Andes durante los siglos XVI–XVII”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 24 (1997): 467–92.
- Rodríguez SJ, Alonso. *Exercicio de perfección y virtudes christianas, Sevilla, 1609*. Barcelona: Pablo Campins, 1740.
- Rouillon SJ., José Luis. *Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1997.
- Saranyana, Josep Ignasi. “Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)”. *Scripta Theologica* 21, n° 2 (1989): 483–509.

- Saranyana, Josep Ignasi. *Teología en América latina: escolástica barroca, ilustración y preparación de la independencia 1665–1810*, volumen II/1. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- Spalding, Karen. *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de estudios peruanos, 1974.
- Techo, Nicolás del. *Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús* Prólogo de Blas Garay. Madrid–Asunción: Librería y Casa Ed. A. de Uribe y Compañía, 1897.
- Vivanco Roca–Rey, Lucero de. “Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la declaración del apocalipsis”. *Persona y sociedad* 20, 2 (2006): 25–40.