

Evangelización de indios y secularización del clero: una mirada a las políticas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1605–1650)

Introducción

Mucho se ha escrito sobre el rol de los jesuitas en la transformación de la iglesia americana, sobre su celo en la aplicación de las reformas del Concilio de Trento para contrarrestar el poder de las Órdenes mendicantes en favor de la construcción de un clero secular competente y reformado. En este sentido se ha subrayado su actuación como especialistas de derecho canónico y hábiles negociadores en la mayor parte de los procesos políticos que instauraron Concilios, Sínodos y Cánones. También se ha escrito bastante en cuanto a su rol en la corrección de los clérigos mediante la educación confesional impartida en colegios y seminarios. Así mismo se ha insistido en su labor en la enseñanza de las lenguas indígenas y en la traducción de catecismos y confesionarios. En el caso del Perú es conocido el papel jugado por el Padre Acosta tanto en las negociaciones que llevaron a la promulgación del Tercer Concilio de Lima en 1585, como en la del catecismo y confesionario de la lengua quechua.¹ Para la Nueva Granada sabemos de buena tinta las actuaciones de José Daddey y de otro puñado de jesuitas en la traducción de catecismos y en la puesta en marcha del Seminario Mayor, hoy colegio de San Bartolomé.²

Sin embargo, son menos conocidas las negociaciones políticas que tanto en Europa como en la Nueva Granada implicaron la puesta en marcha de una actitud misionera jesuita, actitud muchas veces controvertida y que muestra así mismo hasta qué punto fue ambiguo su rol en este proceso reformista tan relacionado con la evangelización de los Indios. El presente

1 ESTENSSORO FUCHS (2003); HYLAND (2003).

2 PACHECO (1955, 1959, 1989); BERNAND (1989); REY FAJARDO (2003); TRIANA Y ANTORVEZA (1987).

estudio se concentra en los primeros cincuenta años de políticas misioneras jesuitas, un periodo para el cual tomaremos como punto de partida el viaje del padre Martín de Funes a Europa en 1606 y cuyas evoluciones se pueden seguir en la praxis misionera jesuita hasta mediados del siglo XVII. A través del análisis de las lógicas de poder (local, regional, regalista, ultramontano) es posible escudriñar en el nudo de conflictos que atraviesa uno de los periodos fundadores de la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada para tratar de entender la manera como se aúnan, entrecruzan o chocan las políticas jesuitas de evangelización con las reformas del Concilio de Trento.

Las actuaciones del padre Martín de Funes

Las actuaciones del español Martín de Funes (1561–1611)³ parecen haber sido dejadas de lado por muchos estudiosos a pesar de que se trata de uno de los actores más importantes en este crucial periodo de transición de la historia de la iglesia en Colombia. Una de las razones principales de este relativo olvido historiográfico⁴ radica sobre todo en el carácter heterodoxo de este jesuita. Tratándose de un caso conflictivo y disidente, es lógico entender que la máquina de nivelación hagiográfica haya tratado de borrar sus

3 Transcribo a continuación la primera parte de la noticia biográfica de este jesuita según el padre José del Rey Fajardo: «Nació en Valladolid en 1561 e ingresó en la Compañía de Jesús, el año de 1577, en Salamanca, aunque hizo su noviciado en Villagarcía de Campos después de haber estudiado tres años de Cánones. Al concluir sus estudios eclesiásticos en Salamanca fue destinado al colegio máximo de Gratz (Austria). Recibió la ordenación sacerdotal en Loreto en 1587. Enseñó teología escolástica en Gratz de 1588 a 1596. En 1597 proseguía su labor docente en el colegio de Viena como profesor de teología moral. Como no se sintiera a gusto en Austria fue trasladado a Milán donde proseguiría su docencia en teología moral (1597–1604). En 1603 se ofrece al P. General de la Compañía de Jesús para pasar a la Provincia del Perú. El 30 de abril de 1604 se embarca en Cádiz y llegaba a Cartagena a mediados de julio. Fundador de la Viceprovincia del Nuevo Reino y primer Rector del Colegio de Santafé (1604–1606) que en 1623 devendría en la Universidad Javeriana». REY FAJARDO (2006) 298.

4 El padre Astrain ni siquiera lo menciona en el largo capítulo que consagra a la fundación de la provincia jesuita del Nuevo Reino y el padre Pacheco se limita a mencionar su hoja de vida y a recordar que fue enviado «a la corte de Madrid y de Roma a dar cuenta de los negocios eclesiásticos del Nuevo Reino»; pero poco o nada menciona sobre lo particular, o sui generis del caso de este jesuita y solo se limita a escribir: «Por algún tiempo se trató de que el P. Funes regresara a América. No regresó el Padre Funes. El 24 de febrero de 1611 moría en Cole (Etruria)». PACHECO (1959), vol. 1, 114.

huellas. Su oposición al general Acquaviva y en cierta medida a la filosofía misionera instaurada por el padre Acosta es sintomática de las tensiones de poder entre regalismo y ultramontanismo y de manera más general nos permitirá entender lo que está en juego en la puesta en marcha de las políticas jesuitas y su relación con la circulación del poder entre los centros de decisión (Madrid–Roma) y las periferias. Desde ya es importante subrayar uno de los rasgos esenciales de la intervención jesuita: el talento innegable para saber navegar entre las consignas de la curia romana, las restricciones del patronato regio y el arraigado feudalismo de los colonos. Las formas de acción no siempre coinciden con estos tres principios constitutivos: feudalismo para los encomenderos, regalismo para los funcionarios españoles y ultramontanismo para las órdenes religiosas y el episcopado, sobre todo tratándose de los jesuitas que según su conveniencia parecen haberse puesto alternativamente del lado del rey, del Papa o de la casta de encomenderos según el consabido principio del mayor fruto: *ad maiorem Dei gloria*.

En 1606, Funes dejaba la ciudad de Santafé de Bogotá con destino a Europa como Procurador de Provincia. El cargo era de extremada importancia para el desempeño de la política misionera local y garantizaba el control de la autoridad y su circulación entre la periferia y su centro en Roma. El viaje a Europa era el momento de tratar cuestiones específicas directamente con la alta jerarquía que podía además decidir confiarle mayores responsabilidades. En efecto, muchos procuradores regresaron a América con el cargo de Provinciales, la función de mayor jerarquía local para cada territorio. De los treinta y seis Provinciales elegidos por el General para la Nueva Granada entre 1616 y 1767, casi la mitad habían anteriormente viajado a Europa con el cargo de Procurador de Provincia. Su influencia sobre las políticas que debían seguirse en cada territorio era pues fundamental y su opinión tenía un peso considerable en las decisiones tomadas en Roma. Sobra decir que el destino no fue particularmente favorable a Funes, quien en vez de subir en la jerarquía jesuita se vio relegado y excluido.

Funes venía encargado de agenciar ante el rey y ante la curia romana las reformas de secularización del Clero que se estaban llevando a cabo en el Nuevo Mundo bajo el amparo del Concilio desde hacía casi tres décadas y que en el Nuevo Reino apenas se empezaron a gestar a finales del siglo XVI. Su rol era importante, pues el padre había participado en Santafé, a instancias del arzobispo Bartolomé Lobo-Guerrero, en la implementación del

seminario diocesano fundado dos años antes y en el primer Sínodo de la arquidiócesis.⁵ En este último se subrayaba la necesidad de evangelizar a los indios en su propia lengua, se prohibía el servicio personal para los encomenderos y se aprobaba el *Catechismus brevis pro rudibus* traducido del mosca por el padre Daddei, a partir del aprobado por el Tercer Concilio de Lima.⁶

Uno de los aspectos más delicados de estas reformas consistía en el reparto de las doctrinas de indios al clero y en su conveniente evangelización. Como señalaban el presidente Francisco Borja y el propio arzobispo Bartolomé Loboquerrero, ni los religiosos ni los pocos clérigos que habían sido ordenados estaban realmente preparados para una misión de evangelización. Así lo subrayaba en 1607 el propio Funes en uno de los memoriales presentados en Roma al padre general Acquaviva:

Los curas de españoles como de yndios no sean como hasta agora mercenarios [...] y si en España y en Ytalia con ser curatos propios, los curas son la gente más vaja del clero que será en las yndias donde los curatos se dan ad tempus.⁷

Funes subrayaba lo que ya muchos habían denunciado desde tiempos de Las Casas: la codicia de los que asistían a los indios y su connivencia con las castas de encomenderos que violaban sin cesar las leyes de protección que desde principios del siglo XVI se habían venido promulgando para su defensa y cristianización. El jesuita insistía en la incompetencia y en el grado elevado de corrupción tanto de los religiosos como de los clérigos. En este sentido no hacía más que retomar los argumentos ya esgrimidos por otros jesuitas, y en particular por el padre Acosta quien, en el espíritu de Trento, escribía casi veinte años atrás:

La industria que espera las ocasiones y vende las oblacones de los fieles de acuerdo con los encomenderos bajo cierto convenio mutuo, y otros mil fraudes de avaricia, no hay para qué referirla. De suerte que las parroquias de indios más apetecidas, y con mayor ambición y precio obtenidas, son las que aunque producen menos renta dan más ocasión de negociar. Desde el sacerdote hasta el profeta todos están entregados a la avaricia, dice la palabra de Dios. He aquí los naufragios que cada día padece el sacerdocio de las Indias en estas Sirtes y Caribdis.⁸

5 REY FAJARDO (2006) 299.

6 PACHECO (1959), vol. 1, 124; PIRAS (1998) 120–125.

7 PIRAS (1976) 61.

8 ACOSTA ([1585] 1952) 385.

En la Nueva Granada, para llevar a cabo la reforma tanto de regulares como de seculares y subordinar la Iglesia al patronato español, los jesuitas trabajaron en estrecha colaboración con el arzobispo desde su llegada en 1604. Los padres se ocupaban de mejorar la educación de los clérigos en el seminario, labor en la cual el padre Funes jugó un rol importante como rector que era del Colegio Máximo, como eminente especialista de teología moral, y sobre todo como encargado del colegio seminario «que para criar clérigos le manda erigir el Concilio Tridentino».⁹ El arzobispo por su parte se dedicó a tumbar los privilegios de las ordenes mendicantes, en cuyo poder se encontraban la mayor parte de las doctrinas de indios. Ya en 1571, los dominicos poseían más de diecisiete conventos con más de ciento cincuenta frailes consagrados a la cura de sesenta y tres doctrinas (pueblos de indios), más del cuarenta por ciento en el altiplano cundiboyacence; y los franciscanos tenían veinte conventos y cuarenta y cinco doctrinas.¹⁰ Aunque las primeras tentativas de reforma tuvieron lugar en Santafé solamente algunos años después de las ordenanzas de Felipe II, gracias a las gestiones del arzobispo Fray Luis Zapata de Cárdenas,¹¹ el precedente realmente importante en este proceso no se consiguió sino en 1605, justamente el año de la fundación del seminario y de las gestiones del arzobispo Lobo-Guerrero para retirar las primeras doctrinas a los religiosos. Sin embargo, el fortalecimiento de un clero secular siguió siendo un proceso largo y complicado a causa de los privilegios que las órdenes religiosas continuaron conservando, en gran medida por la influencia que siguieron teniendo en la Corte. Sobre estos privilegios y bulas y el rol de la Corona en su conservación volveremos más adelante al tratar precisamente del caso de las doctrinas concedidas en la Nueva Granada a la Compañía de Jesús.

En 1606, una de las misiones de Funes al llegar a Madrid era justamente conseguir la aprobación del Sínodo de Santafé por parte del rey de España, paso indispensable para obtener la posterior aprobación del Papa y la abrogación de los privilegios de las Órdenes mendicantes. Sin embargo su gestión en la corte parece haber sido contraproducente o en todo caso imprudente, razón por la cual Acquaviva le escribía desde Roma:

9 Archivo Romano Societatis Iesu (en adelante: ARSI), *Novo Regno et Quitensis*, 12, Historia I. PACHECO (1959), vol. 1, 116.

10 SIMÓN ([1627] 1981), vol. IV, 387; ZAMORA ([1701] 1980), vol. 1, 199.

11 COBO BETANCOURT (2012).

[...] será bien que procure salirse afuera, dejando el cargo a quien lo tiene, que esto tenemos por cierto será de mayor servicio de Dios y bien de la Compañía, que no el saberse que uno de ella viene por agente y solicitador de negocios que pueden tocar a otros.¹²

Funes parece haber actuado *motu proprio* en este asunto saltando el protocolo establecido por la curia romana y por la diplomacia española. A nivel interno, normalmente en Sevilla y Madrid los procuradores debían dirigirse a dos jesuitas cuya misión era centralizar las relaciones de la Orden con el rey: el procurador de Indias para todo lo relacionado con las provincias americanas y el procurador de Corte que manejaba las relaciones diplomáticas entre la Corte y la Curia Romana. Antes de 1574, estas dos funciones se concentraron en el Procurador de Corte, pero el General Mercurián decidió separarlas en virtud de la importancia que fueron tomando los asuntos americanos después de la llegada de los jesuitas a México y al Perú. Los dos procuradores debían actuar en perfecta inteligencia para el buen resultado de las negociaciones.¹³ En asuntos muy delicados era regla de oro que los procuradores americanos llegaran primero a Roma para entregar en manos propias el reporte de la congregación antes de dirigirse a Madrid para negociar los asuntos misioneros. Tal protocolo buscaba restringir el regalismo y el nacionalismo de los jesuitas españoles cada vez más apegados al patronato y a la corte. Tal actitud parece haber sido frecuente entre los profesos españoles como lo señalaba en esta época el padre Rivadeneyra, criticando ante el general la conducta de los jesuitas:

Todos están ocupados en negocios temporales; todos salen cuando quieren, y pueden hacer lo que quieren, y cansan a los ministros, presidentes y consejeros del Rey, y escandalizan la Corte, por ver tantos de la Compañía ocupados en solicitar y procurar y pleitear.¹⁴

El comentario de Rivadeneyra es revelador del clima de insubordinación que se generalizaba entre los jesuitas profesos españoles a finales del siglo XVI, muestra del apego que poco a poco fue ligando la Compañía de Jesús a la monarquía española y a sus políticas regalistas. Son de notar los esfuerzos tenaces de Felipe II para dar a la Compañía un carácter más nacional y para que fuera un dócil instrumento de su voluntad. La política regalista tuvo su

12 ARSI, Toletanae, 6, II, Epist. Gen., f. 525; GUTIÉRREZ (2004) 643.

13 ZUBILLAGA (1956), vol. I, 369.

14 ASTRAIN (1909), vol. III, 664.

punto culminante en la quinta Congregación general de la Orden (1593–1594) cuando un grupo de jesuitas liderados por el Cardenal Toledo y el embajador español en Roma buscaron destituir a Acquaviva de su cargo de General. Aunque los intentos por sacar al padre Italiano fueron en vano, Acquaviva evitó cualquier motivo de tensiones con la Corona española y siguió mostrándose obediente al rey. Es de notar que en esta ocasión, como en el caso de Funes, el padre Acosta jugó un rol importante como emisario secreto del rey y del Papa sin pasar por el protocolo y desconociendo las Órdenes de Acquaviva. Pero en este caso, contrariamente a lo que ocurrió con Funes, la protección del rey de España contra el propio General fue más que beneficiosa para Acosta en su carrera de jesuita.

En el caso de Funes el problema de la aprobación del Sínodo también constituía un punto delicado entre Roma y Madrid. Al parecer, y como había ya ocurrido en el caso del Perú, la renuencia en la Corte de hacer pasar la aprobación por las vías diplomáticas ordinarias obligó a Funes a tratar el asunto directamente con el Papa, como también fue el caso del Arzobispo Mongrovejo quien negoció la aprobación del Concilio de Lima sin pasar por la diplomacia de la corte española que defendía los privilegios de las Órdenes mendicantes. El General Acquaviva, consciente de lo delicado del problema, sobre todo tratándose de asuntos del real patronato, cuya autoridad no podía desconocer, escribía a Funes a este respecto:

será medio muy eficaz el tratarlo primero en la corte con su Majestad y con los de su real Consejo de Indias, cargándoles la conciencia, y procurando que de allá se escriba sobre ello a su Santidad.¹⁵

En efecto, la situación no era entonces tan favorable como lo había sido en la época del Concilio de Lima para Mogrovejo, en un momento en que se había reforzado por un lado la política regalista española y en el que, por otro lado, con Acquaviva, se romanizaba y se desespañolizaba la Compañía. Sin embargo, aunque esta última ganó en independencia frente al rey de España y ante el Papado los jesuitas españoles siguieron dependiendo de los privilegios otorgados por la monarquía para la ejecución de su política misionera. Esto es muy palpable en una de las representaciones visuales más conocidas de la Compañía en la cual se puede ver toda la red global de provincias y colegios que la Orden tenía al rededor del mundo, red que

15 ARSI, Toletanae, 6-II, Epist. Gen., f. 214; PIRAS (1976) 84.

no habría podido existir sin el concurso estrecho de las Cortes de Madrid y de Lisboa. Se trata de un grabado de 1646 de Athanasius Kircher, un conocido profesor jesuita de la Universidad Gregoriana en Roma. Publicado con el título *Horoscopium Catholicum Societatis Jesu*, en él la Compañía está representada por un árbol de Olivo en cuyo eje superior se encuentra el águila bicéfala de la casa de Austria, coronada con la tiara papal.¹⁶ Este símbolo representa la dualidad de poder que fundamentaba la acción pastoral jesuita: la fidelidad al Papa (tiara), cuya cabeza era al mismo tiempo la del Emperador de los romanos y la de la Casa de Austria. El águila bicéfala representaba igualmente el principio de las dos majestades (el poder temporal del rey y el poder espiritual del Papa) una dualidad que parece resolverse, al menos en el caso de la política misionera americana, en la preferencia por el regalismo y por la sumisión al patronato.

Además de su rol en la controvertida aprobación del Sínodo de Santafé, Funes se opone a Acquaviva en lo tocante a las doctrinas de indios. Como ya hemos dicho más arriba, para el Jesuita el impedimento para una verdadera conversión de los indios no radicaba en la resistencia de sus estructuras religiosas paganas (como se argüía con frecuencia) sino en la incapacidad de la propia iglesia de convertirlos. Si los indios seguían en sus idolatrías y no habían recibido la fe *con el corazón*, esto se debía *no tanto a su propia culpa sino a la de los curas, cuya extrema codicia hace que la fe de Jesucristo sea calumniada por los Indios*.¹⁷ Esta codicia, la atribuía por un lado a las cercanas relaciones de los miembros del clero secular con los encomenderos, donde unos y otros defendían el sistema del servicio personal. Por el otro, la fundamentaba en la renuencia del clero regular a dejar sus privilegios y dispensas y en el rechazo a someterse, en su calidad de curas de almas, a la jurisdicción episcopal. A este respecto citaba ampliamente las normas del Sínodo de Santafé haciendo indirectamente referencia al precedente del Concilio de Lima.

Funes había criticado abierta y firmemente a los encomenderos y funcionarios reales reacios a la aplicación de las reformas contra el servicio personal. De escala en Santo Domingo, de camino a España, pronunció un

16 KIRCHER (1646) 21.

17 Non tam suo, quam parochorum vitio, quorum nimia cupiditati fides Christi blasphematur ab Indis. *Martinus Funes Societatis Jesu et duodecim clerici seculares*, Archivio Generalizio dell'Ordine della Madre de Dio, Roma f. 49v; PIRAS (1976) 119–124.

imprudente sermón en el que denunciaba la transferencia de encomiendas en beneficio de la explotación minera en la isla. El gobernador Antonio Osorio escribía al Rey pidiéndole que por vía del General de la Compañía se encargara de reprenderlo por haberse declarado en su sermón *en contra de lo ordenado sobre la despoblación y reducción de la banda norte de aquella isla, y el beneficio de la labor de minas de oro y plata de ella, escandalizando con él a vecinos y autoridades y sin que se hubiera retractado de ello*.¹⁸ Es cierto que Acquaviva era muy sensible a esto del escándalo y en múltiples ocasiones recomendaba la prudencia en las delicadas actuaciones políticas que debían ser llevadas a cabo por los agentes jesuitas para no crear indignación en contra de la Compañía. Y es precisamente lo que debió ocurrir en Madrid, donde Funes se había explayado demasiado en las denuncias contra el Clero y los encomenderos. El General le escribía:

En lo que toca a los negocios de que viene encargado, lo que acá juzgamos que puede hacer, es dar la carta que trae para su majestad y siendo preguntado de lo de aquella tierra, decir lo que supiere en común sin venir a cosas particulares [...] y será más acertado remitirse a dicha carta.¹⁹

Al acusar a los curas de indios de ser *mercenarios*, Funes criticaba a ciertos benefactores laicos que tanto en España como en territorio americano habían contribuido a la instalación de la Orden, y es quizás por esta razón que Acquaviva consideró su celo como indiscreción. Esto es lo que se desprende indirectamente de la actitud del General frente al servicio personal que, con todo, era bastante ambigua. Tanto en la Nueva Granada como en el Tucumán algunas haciendas y colegios jesuitas habían recibido de parte de encomenderos benefactores algunos indios de servicio. En 1609, Acquaviva escribía al padre Diego de Torres, superior y compañero de viaje del padre

18 AGI, Santo Domingo, 869, leg. 5, ff. 119r–120r. Real Provisión al Padre General de la Compañía de Jesús, para que advierta a los superiores de su orden en las Indias, que los sermones de sus miembros se hagan con la templanza y consideración necesarias, para evitar escándalos como el protagonizado por el padre Martín de Funes en Santo Domingo, al que también se le encarga reprender por ello. Dicho padre en un sermón que dio en la plaza de aquella ciudad se declaró en contra de lo ordenado sobre la despoblación y reducción de la banda norte de aquella isla, y el beneficio de la labor de minas de oro y plata de ella, escandalizando con él a vecinos y autoridades y sin que se hubiera retractado del mismo ante Antonio Osorio, gobernador y capitán general de aquella isla. AGI Santo Domingo 869, leg. 5, ff. 119r–120r.

19 ARSI, Toletanae, 6-II, Epist. Gen., f. 525; GUTIÉRREZ (2004) 642.

Funes, que debía actuar con prudencia en esta delicada materia. El General no mandaba que al instante y públicamente se suprimiese el servicio personal como indicaba de manera perentoria el Sínodo de Santafé. Muy por el contrario le pedía discreción en este asunto y le ordenaba no otorgar la libertad a los indios en su posesión para no causar «revolución e inquietud en el reino e indignación contra la Compañía».²⁰

Pero quizás el asunto más espinoso haya sido el negocio tratado por Funes en Roma entre 1607 y 1608. Paralelamente a su participación en la congregación general, procedió a informar directamente al Papa sobre los asuntos de la Nueva Granada. No solamente pretendía hacer aprobar el Sínodo de Bogotá, sino que proyectaba la fundación de un colegio misionero independiente de la influencia de la Compañía y compuesto exclusivamente por el clero secular. Presentado en 1608 al Papa Paulo V bajo la forma de un memorial, el proyecto es frecuentemente citado por los historiadores de la Iglesia nada menos que como el primer antecedente de lo que sería más adelante la Congregación de Propagación de la Fe. Fue redactado en colaboración con un grupo de curas seculares romanos y tuvo una acogida favorable por parte del Papa, que buscaba una mayor autonomía para el clero secular. La actitud de Funes parece haber sido inspirada, como lo señala Alberto Gutiérrez en un interesante artículo, en las amistades que Funes había logrado establecer en la ciudad de Milán, justo antes de embarcarse para el Nuevo Mundo, con un grupo de clérigos seculares profundamente tocados por el ideal misionero y muy próximos del cardenal Borromeo, que como sabemos obró en Italia por la fundación o reforma de los seminarios según la legislación tridentina.²¹

Funes proponía la creación de un seminario que formara misioneros de acuerdo a las tres reglas de los votos religiosos (pobreza, castidad y obediencia) pero supeditando la obediencia al obispo y al Papa. La propuesta, como veremos, aunque era fruto del celo con el cual nuestro personaje pretendía aplicar la reforma tridentina, no era nada propicia a los jesuitas.

En primer lugar defendía la aplicación del método carismático para la evangelización de los indios, lo que era a todas luces contrario a lo proyectado por las políticas jesuitas. En efecto, las teorías del padre Acosta, que se

20 Paraquaria. Epist. Gen. A Torres, 28 de abril de 1609, en: ASTRAIN (1913), vol. IV, 650.

21 GUTIÉRREZ (2004) 636.

constituyeron en la norma para la América del Sur después de la publicación de su *Procuranda Indorum Salute* de 1589 recomendaban métodos más radicales, es decir una evangelización armada con ayuda de soldados (*viros militares*), protección necesaria de la vida humana (*necessaria humanae vitae praesidia*) para volver a traer a Dios las almas prisioneras de la tiranía del demonio (*ut diabolica tyrannide captas anima Deo expugnent*).²²

En segundo lugar, la creación de un colegio misionero en Roma directamente bajo el control del Papa tampoco debió gustar mucho a las altas jerarquías de la Compañía de Jesús. Aunque el patronato debilitara la influencia del Papa frente a los obispos, para Funes era más conveniente educar misioneros que aceptaran la autoridad episcopal, pues, como hemos señalado más arriba la mayoría de los curas de indios eran por entonces religiosos que no dependían de ésta, lo que para el jesuita constituía el principal obstáculo a la organización eficiente y autónoma de la Iglesia. Funes buscaba entonces otra solución más eficaz que la propuesta por el Concilio de Trento al decretar que ningún religioso podía ejercer como cura de indios sin haber pasado por la autorización del Obispo. La medida la parecía, y lo sabía por su propia experiencia en Santafé, más que insuficiente. Se hacía también necesario formar un clero secular competente, educado en Roma según las mismas reglas de perfección religiosa, pero sin el principio de obediencia al Superior. Era pues lógico que esta idea repugnara a los jesuitas, que poco a poco se fueron convirtiendo en campeones de obediencia de las leyes del patronato real como hemos visto por la prudencia con la cual maniobraba el General Acquaviva. Hasta el año de 1621 en que fue instalado oficialmente el Dicasterio Romano de Propaganda Fides, cuyo antecedente directo era la propuesta de Funes, las empresas misioneras dependían exclusivamente del rey de España y del derecho regalista. El patronato ofrecía una protección a los proyectos misioneros jesuitas y al mismo tiempo fijaba las reglas y límites haciendo aparecer la evangelización como una empresa nacional, indisolublemente asociada a la política colonial española. Propaganda Fides por su parte, abría la acción misionera al clero europeo, particularmente a las nuevas Órdenes romanas y al clero secular, excluido hasta mediados del siglo XVII de las misiones lejanas. Esta doble

22 ACOSTA ([1585] 1952), lib. II Justicia e injusticia de la guerra, cap. XII De las entradas necesarias para predicar el Evangelio a los bárbaros, 231.

jurisdicción misionera, es decir, por un lado Roma y por el otro el Rey, fue muy problemática en el caso de las Antillas y de la costa norte del continente suramericano llamada Tierra Firme (Venezuela), a causa de la influencia francesa en esta parte del Nuevo Mundo. El historiador Italiano Giovanni Pizzorusso subraya esta doble concurrencia entre Roma y los jesuitas recordando la poca colaboración de estos últimos con las políticas del Dicasterio. Las hostilidades jesuitas contra Proganda Fides son palpables en 1645 cuando la Compañía se enfrenta a los capuchinos franceses por el control territorial del Guarapiche venezolano. Igualmente y bajo la influencia del Cardenal Richelieu y del secretario de la *Propaganda* Francesco Ingoli – y a pesar de las protestas diplomáticas del cardenal español Albornoz –, el Papa permitió una misión de dominicos franceses en Guadalupe.²³ Es todavía el caso en la isla de Curaçao en 1705 donde son claros también los enfrentamientos entre el jesuita Alejo Shabel y el agustino Fray Agustín de Caycedo, nombrado vicario apostólico de las Antillas por el Papa. Y esta no era la última vez que el Papado trataba de hacer entrar la jurisdicción romana en las Antillas nombrando vicarios apostólicos. En 1733, Benito XIII otorgó una patente de obispo al cura lionés Nicolás Gervais de Labride. Pero Labride tuvo grandes dificultades en hacer valer su autoridad en el Orinoco español y sin el apoyo de los colonos fue rápidamente asesinado por los Indios.²⁴

El destino para el padre Martín de Funes fue la exclusión de la Compañía y posteriormente su muerte en 1611. Hay incluso quienes sugieren que se trató de una muerte jurídica impuesta por el General.²⁵ Como sea, en 1609 el jesuita se encontraba recluido en el colegio jesuitas de Como con mandato expreso de Acquaviva de que no se le entregara correspondencia alguna y de que estuviera siempre bien acompañado para evitar cualquier huida. Acquaviva ordenaba hacer todas las diligencias en la puerta de la ciudad eterna para que «*si acaeciese llegar, sea capturado valiéndose aun del brazo secular*»; y todavía agregaba a uno de sus acólitos que era menester «*teniéndolo a mano lo encierre y me avise y no atienda a sus protestas que hiciere de querer acudir a su Santidad*».²⁶

23 PIZZORUSSO (1997) 584.

24 USECHE LOSADA (1987) 95; CAULÍN ([1779] 1841) 307.

25 LAURENCICH MINELLI (2001) 21.

26 GUTIÉRREZ (2004) 648.

Su desgracia traduce la ambigüedad de las altas jerarquías jesuitas frente al Papa y a la monarquía y es sintomática de la posición francamente regalista que los jesuitas fueron poco a poco adoptando para sentar su poder pastoral. Funes, como lo sugiere el historiador Gutiérrez, pecó por celo excesivo. En España, hubiera debido limitarse a entregar las cartas y peticiones escritas, sin explayarse en explicaciones, y en Roma informar primero a la curia jesuita y pasar por la vía diplomática española respetando así el patronato regio en la aprobación del Sínodo de Santafé. Tampoco hubiera debido presentar su proyecto misionero directamente al Papa antes de haberlo consultado con el General. En ambos casos, se trataba de un serio cortocircuito al sistema diplomático establecido por los jesuitas, lo que ponía en tela de juicio la autoridad del general de la Compañía y sus relaciones con Madrid. Pero sobre todo se trataba de una visión idealista, radical y militante que iba francamente en contra de las políticas misioneras jesuitas.

La Compañía de Jesús y las doctrinas de indios

Como hemos visto, la distancia entre la posición de Funes y la de la Compañía es reveladora de una contradicción interna de la Orden en materia de política misionera, una contradicción que es patente al estudiar en detalle los primeros cincuenta años de política misionera jesuita en la Nueva Granada: el celo por la aplicación de las reformas de Trento no parece compaginar con el carácter sectario y religioso de su trabajo misionero. Dicho de otro modo, se trata del antagonismo entre dos de las funciones más importantes confiadas a la Compañía: la colaboración con la diócesis en la secularización de los pueblos de indios y la puesta en marcha de proyectos misioneros en donde la administración de las doctrinas por parte de los mismos jesuitas era un elemento necesario al desarrollo interno de la Orden. Esta paradoja no es evidente de dilucidar y merece estudiar en detalle la naturaleza de los conflictos que opusieron, por un lado la colonización laica y la misionera, y por el otro, la organización del patronato, la del arzobispado y la de las Órdenes religiosas.

El estudio de los conflictos por el control de los pueblos de indios nos permite abordar la pregunta. Comenzaremos por explicar el marco histórico general en el cual se inscribe la intervención jesuita. Veremos en seguida cómo se aplicó en la Nueva Granada dando algunos ejemplos, entre los cuales es indispensable subrayar los conflictos entre la diócesis y los jesuitas.

El más interesante es el de la doctrina de Chita (1621–1628),²⁷ cuyo eco con lo ocurrido algunos años antes en la región del Tucumán parece indicar que se trata de la misma lógica de poder y de la misma política misionera.

Aunque, como hemos visto, la Compañía participó activamente en las reformas del Real Patronato, la secularización y el fortalecimiento del clero secular fue un proceso largo y complicado a causa, como ya hemos dicho, de los privilegios que las Órdenes religiosas continuaron conservando. Cuando en 1604 el arzobispo de Bogotá quitó los privilegios a los mendicantes, y en particular ciertas doctrinas de indios que fueron confiadas al clero secular desde 1605, los jesuitas recibieron así mismo algunas doctrinas. El marco general de su aceptación fue definido en la provincia del Perú, donde la Compañía aceptó las doctrinas del Cercado en 1571 y la de Juli en 1576 gracias a las negociaciones entre el padre Acosta y el virrey Toledo. Para Acosta tres eran los escollos: el peligro de disipación (pérdida de la disciplina religiosa), el atentado contra la pobreza evangélica (el uso de los servicios personales de los indios) y la dependencia y sujeción de los misioneros al obispo y al vicepatrón (el peligro de la visita). Sin embargo, Acosta se vio obligado a negociar con el virrey nuevas condiciones para aceptar las doctrinas de indios. Estas no debían ser otorgadas más que a título provisional, solamente para dar el ejemplo, y en la medida en que los seculares no fueran suficientes para proveerlas. Debían pertenecer al rey (encomiendas reales), estar alejadas de las ciudades española y ser suficientemente autónomas económicamente para poder mantener a los misioneros y a sus indios.²⁸

Estas reglas se aplicaron en la medida de lo posible en la Nueva Granada donde las relaciones entre la diócesis y los jesuitas fueron cercanas y positivas en los primeros veinte años de presencia jesuita. Esto se debió en gran parte a la voluntad del rey y del Consejo de Indias de nombrar arzobispos seculares muy favorables a la Compañía: Don Bartolomé Lobo-Guerrero en 1599 y

27 Chita es un municipio colombiano ubicado en la provincia de Valderrama en el departamento de Boyacá. Está situado a 189 kilómetros de la ciudad de Tunja. Limita por el norte con El Cocuy, al noroccidente con La Uvita, al occidente con Jericó, Socotá y Pisba, al sur con Pisba y al oriente con Támara, La Salina y Sácama (Casanare).

28 JOUANEN (1941) 86.

Hernando Arias de Ugarte desde 1618.²⁹ Los jesuitas aceptaron de parte de estos dos prelados un pequeño número de pueblos cuidadosamente seleccionados de acuerdo a objetivos estratégicos bien definidos. Para el gobierno, confiarlos a la Orden aseguraba el control de ciertos puntos considerados como estratégicos. Así mismo, se aseguraba el crecimiento temporal de la Orden y su prestigio. Desde este punto de vista, la construcción de una red territorial de influencia al servicio de un proyecto de civilización puede comprenderse también como una maniobra geopolítica. Estos pueblos aseguraban la continuidad de las haciendas, residencias y colegios jesuitas que comenzaban a extenderse por todo el reino. Ciertos pueblos fueron escogidos por su posición privilegiada en el camino real entre Cartagena y Santafé: Fontibón en 1604, Honda en 1612 y Mompox en 1647. Salvo la *doctrina* de Fontibón que siguió siendo de la Compañía hasta su expulsión en 1767, y que como en el caso del Cercado en Lima y de Páscuaro en la Nueva España constituyeron un verdadero laboratorio misionero jesuita, los otros pueblos de indios fueron administrados temporalmente, siguiendo la política definida por Acosta. Al noreste de Santafé, los jesuitas ocuparon el pueblo de Caxicá hasta 1615 fecha en la cual fue recuperado por el clero secular e intercambiado por el de Duitama, uno de los más grandes pueblos de indios del altiplano y lugar donde la Compañía fundó algunas haciendas. Duitama fue luego reemplazado por Tópaga en 1637 y en 1659 Tópaga fue de nuevo intercambiado por el pueblo de Pauto, punto estratégico de las misiones jesuitas de Casanare.³⁰

Sin embargo, las cosas se pusieron difíciles a la salida del arzobispo Arias de Ugarte para Lima en 1625. La Compañía lograría a su turno la antipatía del nuevo arzobispo y del clero diocesano, como anteriormente había sido el caso entre las otras Órdenes mendicantes y el arzobispado pro-jesuita. Esto

29 Arias de Ugarte nació en Santafé en 1561. Como muchos otros prelados de su época, antes de ser eclesiástico, siguió una larga carrera en el gobierno civil: estudió con los dominicos en Salamanca, fue funcionario de la armada en Cataluña, Oidor en Panamá, Charcas y Lima, Corregidor en Potosí y visitador de las minas de Huancavelica. Antes de llegar a Santafé, fue nombrado obispo de Quito por don Bartolomé Lobo-Guerrero. Resumen de la visita del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte, junio 3 de 1620, AGI, antigua nomenclatura, 79-2-20, ff. 2-5. Carta de Hernando Arias y Ugarte Arzobispo a S. M. sobre los asuntos expuestos al margen de cada capítulo, sobre abuso de los encomenderos, 6 de mayo de 1622. AGI, antigua nomenclatura, 73-2-20, ff. 24-28.

30 COLMENARES (1997) 185.

ocurrió a la llegada del prelado Julián de Cortázar en 1627. Los jesuitas habían recibido tres doctrinas de las más importantes del reino: Chita y Honda en 1621 y Santa Ana en 1624, pero estas fueron puestas en tela de juicio por Cortázar desde su llegada a Santafé y suscitaron la envidia del clero secular, lo que era lógico tratándose del proceso normal de la secularización y en la medida en que eran tres de las más codiciadas.³¹ Eran en efecto los más importantes beneficios del reino en materia de algodón, de comercio y de extracción minera.³² En Honda, la oposición de los *vecinos* fue patente desde la llegada de los jesuitas en 1624. El *encomendero* Sebastián Pretel, descontento con su presencia llegó hasta amenazarlos con una escopeta. En 1629, Pretel escribía al rey en nombre de la corporación de encomendados-transportadores (*de indios bogas*) quejándose de la protección que el gobierno les acordaba y reclamaba un clérigo secular. El arzobispo Cortázar, tomó más tarde su defensa y decretó la expulsión de los jesuitas de aquel beneficio. Por su lado, la Audiencia se pronunció en favor de la Compañía. Aunque el arzobispo murió en 1620 y que el Consejo de Indias se pronunció en favor de los jesuitas, estos últimos decidieron cederlo a los franciscanos hacia 1636.³³ Sin embargo, decidieron conservar una residencia y una parroquia de blancos. Hacia 1643 el arzobispo Fray Cristóbal de Torres puso de nuevo en tela de juicio la presencia jesuita en Honda. Esta vez el prelado logró suprimirles su carga parroquial en provecho de un cura secular, pero los jesuitas consiguieron una dispensa del rey que les confirmaba de nuevo en su posesión.³⁴

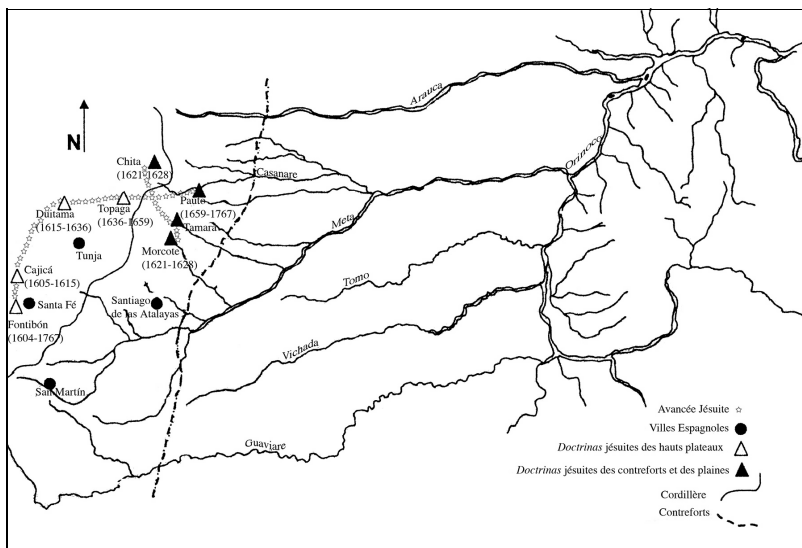
Para el caso de la doctrina de Chita, las desavenencias comenzaron en 1626 cuando el clero secular de Tunja pidió al tribunal de la diócesis su restitución en favor de los clérigos criollos y mestizos descendientes de los conquistadores y encomenderos, *hijos patrimoniales* o *beneméritos* que tenían fuertes intereses personales en la región y que veían a los jesuitas como usurpadores y espías al servicio del poder de Santafé. Considerado como un derecho patrimonial sobre las tierras y sus indios, estos clérigos manifestaban un gran sentimiento de injusticia contra el poder real (Presidente, Audiencia). El rey no podía negarles beneficios que eran recompensa de

31 Véase lo dicho por Funes y Acosta al principio de este ensayo.

32 PACHECO (1959), vol. 1, 328.

33 PACHECO (1959), vol. 1, 182.

34 PACHECO (1959), vol. 1, 187.



Avances estratégicos de los pueblos jesuitas hacia el noreste entre 1604 y 1628.
Fuente: Castro Roldán (2009) 217.

los servicios prestados a la Corona por sus ancestros, sobre todo tratándose de su único medio de subsistencia. Dice el documento que algunos candidatos: «son tan pobres que no tienen con que sustentarse por estar desposeídos de los patrimonios que legítimamente son suyos», mientras que los jesuitas pueden «pasar la vida con las gruesas rentas y haciendas que tienen y cada día de nuevo van acaudalando [...]». ³⁵ Estos argumentos tenían un gran peso en favor de los seculares, como lo demuestra la prioridad que la justicia distributiva atribuía a los beneméritos frente a otros candidatos. Aún la casuística jesuita reconocía esta prioridad. Según Avendaño, que seguía la lógica reformista tridentina:

35 Archivo de la Universidad de Comillas (Madrid), FJC (Fondo Jesuita de Comillas), tomo 52, f. 232v. El tomo 52 se trata de uno de los muchos tomos mecanografiados en los que el padre jesuita Pablo Pastells (1836–1932) transcribe documentos sacados del Archivo de Indias, muchos de los cuales no se pudieron encontrar en el AGI, pues las referencias de Pastells corresponden a la antigua nomenclatura y no coinciden con la catalogación actual de dicho archivo.

los Beneméritos son los hijos de los Conquistadores, por lo que se apegan más a la iglesias fundadas con su esfuerzo; [...] Igualmente, según la autoridad de Santo Tomás, el que es menos santo y sabio ha de preferirse al mejor y más sabio, si ello, debido a su autoridad o actividad secular o algo semejante, conviene más al común.³⁶

A esto se sumaba el hecho de que Chita era una encomienda privada³⁷ y que por regla general la Compañía hubiera debido repugnar este tipo de beneficios. Si los superiores la aceptaron fue ante todo por su estratégica posición geográfica (punto de partida de las misiones del llano) y por su gran importancia en la economía algodонера tunjana como centro de mercado entre las parcialidades de Bimisa, Malareque, Togasa, Chichaguí, Chichacuca, Bichacuca, Basameque, Sacama, Rubacate, Chipa, Rudigoque y La Sal. Según el jesuita Cassani, los clérigos decían que los jesuitas se habían convertido en mercaderes y que «traficaban singularmente en paños, y chucherías; y que a los Indios, a quienes llamaban sus hijos, les obligaban a que no comprassen de los Mercaderes, por despachar ellos sus generos».³⁸ Los jesuitas no negaron estos tratos pero se defendieron invocando su pobreza:

Cierto es que habemos traido algunas camisetas y mantas a esta tierra, y con ellas comprado algunas cosas necesarias para el sustento [...] Y nuestro estilo es pagar al que vende a su satisfacción y no ocupar yndio ni yndia en otra cosa alguna sino es enviando alguno de una parte a otra en lo nezesario para nuestra comunicazion pagandose lo y por la bondad de N.S. estamos tan lexos de los tratos y granjerías que nos imponen que viendo algunos amigos nuestra pobreza y abiendo sabido quedabamos todavía debiendo buena cantidad de dinero que tomamos prestado para nuestro avio cuando vinimos a esta tierra nos ofrecieron su cuidado y diligencia sin que nadie supiese era para nosotros y que solamente les diesemos con que pagar a los yndios su trabajo y se les respondió agradeciendoles su voluntad que por

36 AVENDAÑO ([1668] 2001), tít. I Del Derecho de Indias y de las Obligaciones de los Reyes Católicos acerca de su Administración, cap. VII, 229.

37 La *encomienda* de Chita hacía parte del antiguo dominio de Gonzalo Jiménez de Quesada y marcaba los límites entre los indios del altiplano (Chitas, Laches) con fuertes lasos culturales con la civilización mosca; los indios del piedemonte, confederados con estos primeros desde antes de la conquista (Tunebos, Guayupes, Teguas) y los indios del llano, en su mayoría no sometidos al poder español (Achaguas, Caquetios, Giraras, Guahibos, Chiricoas, Sálivas, etc.). Autos sobre el Curato del Pueblo de Chita, AGI, antigua nomenclatura 72-3-25 y 73-3-7.

38 CASSANI ([1741] 1967), lib. I, cap. IX Fruto, que se consiguió en estas Doctrinas: Persecución contra los Padres, y la Compañía, hasta obligar à que las dexassen en otras manos, 106.

ningun caso se tratase de eso y que antes nos venderíamos como esclavos para pagar que usar de esos medios tan ajenos a obreros evangelicos.³⁹

Cuando en 1628 el arzobispo Cortázar pidió la salida de los cuatro jesuitas, en vez de *seguir el traslado*, los padres invocaron la protección del presidente de la Audiencia. Cortázar por su lado representaba «el gran perjuicio de los clérigos, hijos y nietos de conquistadores, que hay muchos y muy capaces y suficientes, paupérrimos [...]», y añadía que dichos clérigos eran tan eficaces como los padres en aquellas doctrinas «y cuando no cumplen con sus obligaciones como deben, son visitados y castigados por sus prelados, y no se puede hacer con los religiosos, por ser exentos de la jurisdicción ordinaria [...]».⁴⁰ Un año más tarde el Consejo daba razón al arzobispo pero mandaba no innovar en cuanto a las otras doctrinas otorgadas a la Compañía. El peso político de los encomenderos era entonces muy importante, y los jesuitas debieron renunciar a su tentativa misionera y esperar hasta 1659 para emprender la evangelización del Casanare. Recordemos que la Compañía no se había instalado en la ciudad de Tunja hasta 1611 y que aún en 1620 una parte del clero le era hostil. Era el caso de los dominicos, por ejemplo, que controlaban las doctrinas del corregimiento de Chivatá, en su mayor parte encomiendas privadas. La instalación de los jesuitas en Chita puede ser interpretada como una tentativa de implantación en el corregimiento del Cocuy, segundo en importancia a causa del algodón, tal y como ya lo habían hecho en el corregimiento de Sogamoso ganándose la amistad de la familia Bravo y Becerra.

Es interesante comparar lo ocurrido en Chita desde 1627 con lo que ocurrió algunos años antes en la provincia de Tucumán, donde el prelado nombrado por el rey era el mismo Julián de Cortázar que luego pasaría a Bogotá. Cortázar, al igual que los anteriores prelados era un secular. Había estudiado teología en el Colegio Mayor de Valladolid y había servido la canonjía magistral de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada.⁴¹ En las informaciones para su nombramiento es revelador el destacar que fue nombrado por el Consejo de Indias prefiriéndosele a los otros candidatos, que eran todos religiosos.⁴² Esto muestra la voluntad del rey de continuar la

39 AUC, FJC (Fondo Jesuita de Comillas), tomo 52-1, ff. 139–143.

40 PACHECO (1959), vol. 1, 383.

41 LEVILLIER (1926) 153.

42 Otros contendores eran: el maestro fray Alonso de Saabedra de la Orden de San Agustín, Fray Diego Altamirano de la Orden de San Francisco, Fray Gaspar de Avendaño de la

política de secularización iniciada veinte años antes y cómo aquella debió generalizarse tanto en la región de Tucumán como en la de Santafé.

Sin embargo, es patente constatar que el arzobispo no se entendía con la Orden jesuita, como se puede ver en los documentos de visita y en particular aquellos referentes a la colonización del valle de los Calchaquíes, donde se habían instalado algunas misiones de la Compañía. Los encomenderos decían que los padres impedían «*la execución de la real justicia y a la causa estar los yndios por este respeto soberuios y altiuis haciendo cosas exoruitantes por no tener temor a la rreal justicia*». ⁴³ El superior de la misión, padre Cristóbal de Torres, protestaba explicando la crueldad con que eran castigados aquellos indios «*por no ser mi yntencion, escribe el jesuita, ni pretender se aga cosa que llegue a mutilación de miembro ni efusión de sangre*». ⁴⁴ Y al parecer, la riña entre colonos y jesuitas parecía estar centrada en las injusticias de las campañas de pacificación hechas por los encomenderos y, sobre todo, en la atribución de las curas de almas de las nuevas parcialidades a clérigos familiares de los encomenderos. El prelado tomó muy pronto parte por los clérigos seculares, hijos y nietos de encomenderos, tal y como lo hizo más tarde en Bogotá en el caso de Chita. En efecto, un año después escribía de nuevo al rey:

Soy de parecer (salvo meliori) que Vuestra Magestad mande executar pronta y efectivamente la Vuestra Real cédula su fecha de 1583, anssi por las razones vivas y eficaces en ella contenidas, como por las que la esperiencia nos ba enseñando convenir assi al servicio de Dios nuestro Señor, al vuestro, bien de las almas y a la quietud, observancia, clausura y recogimiento de las mismas religiones y buen exemplo que deven dar en su proceder, con cuya execucion tendrán los religiosos todo lo dicho en sus conventos y euitar a. Vuestra Magestad los encuentros que de ordinario suelen tener con los visitadores de los obispos repugnando la visita y no queriendo dexarse visitar dellos no obedecerlos en esto, debiendolo hacer pues en quanto curas deben ser visitados según lo dispuesto por el Santo Concilio Tridentino, con lo qual han causado grandes escándalos en el piru, en gran perjuicio y escándalo de los naturales recien conbertidos a nuestra santa fee católica y a los hijos de los descubridores y pobladores destas tierras pues ay ya suficiente número dellos para poder obtener las dichas doctrinas y tienen la suficiencia necesaria para el dicho ministerio y en particular en la lengua que es lo mas necesario e ymportante y como criollos de la tierra sauen acomodarse mejor que los que no lo son a la condición de los naturales [...]. ⁴⁵

Orden de Santo Domingo, Fray Ambrosio de Vallejo de la Orden del Carmen; LEVILLIER (1926) 153.

43 LEVILLIER (1926) 322.

44 LEVILLIER (1926) 322.

45 LEVILLIER (1926) 322.

En 1622 el obispo visitó por fin las misiones jesuitas pero fue de parecer que los padres de la Compañía habían hostilizado su visita. Como consecuencia de ello, las doctrinas jesuitas fueron abandonadas hacia 1627. Los padres del Colegio de Salta continuaron entonces la evangelización del Valle por medio de misiones volantes, pero las doctrinas y pueblos de indios no fueron refundadas sino hasta 1642, a tres años de diferencia de la instalación de los jesuitas en el Casanare.

Vemos cómo el caso del valle Calchaquí es bastante parecido al caso de Chita, de donde los jesuitas debieron salir por el acoso del clero secular y del arzobispo. La pregunta que podemos hacernos al mirar en paralelo estos dos casos, casi contemporáneos, es saber si la actitud del arzobispo estuvo dictada por una política generalizada o si por el contrario se trata más bien de un prelado reacio a la Compañía. Es posible que las políticas del patronato real frente a los jesuitas hubieran cambiado con la llegada al poder de Felipe IV en 1621 y de las nuevas estrategias del Conde Duque de Olivares, cambio que corresponde igualmente a la llegada de Urbano VIII al papado y a su voluntad de volver a levantar los privilegios a las Órdenes religiosas para la mejor aplicación del Concilio de Trento. En estos dos casos precisos, los Jesuitas fueron víctimas de la secularización, habiendo sido anteriormente actores de la misma.

Conclusiones

Es importante subrayar de nuevo la ambigüedad del rol de la Compañía de Jesús en la aplicación del Concilio de Trento en el caso preciso de la Nueva Granada. Es notorio su papel positivo en la aplicación general de las reformas clericales, en particular a través de la aplicación de la normatividad tridentina puesta en marcha en Santa Fe a través de Sínodo de 1606, que no es sino una adaptación local del famoso Tercer Concilio de Lima llevado a cabo con ayuda de los jesuitas en 1585 y que llevó a la creación del seminario. Sin embargo, el rol de Martín de Funes en este caso preciso es bastante revelador de las contradicciones internas de la Compañía de Jesús en materia de política misionera, y en particular en lo tocante a la aplicación concreta de las reformas de Trento que muchas veces iban en contra de los privilegios otorgados por la monarquía a las Órdenes religiosas, privilegios que la Compañía supo conservar a pesar de todo. En efecto, hacia 1606, y como ya lo hemos señalado, la situación no era entonces tan favorable como lo había

sido en 1585 a causa de la independencia que poco a poco fue tomando la política regalista española frente a la política del papado. Aunque la Compañía ganó en independencia frente al rey de España y ante el Papado, los jesuitas españoles siguieron dependiendo de los privilegios otorgados por la monarquía para la ejecución de su política misionera.

Esto es también patente si miramos el seguimiento de dichas políticas misioneras durante los primeros cincuenta años de presencia jesuita en el Nuevo Reino de Granada, un caso de estudio que, bien es de notar, no es completamente diferente de lo ocurrido en otras regiones del Nuevo Mundo. Como hemos constatado comparando los casos de Chita y del Valle de los Calchaquíes, a partir de la década de 1640, los jesuitas vuelven a integrarse a estas doctrinas, que desde entonces, y siguiendo la tradición historiográfica, tomaron el nombre de misiones. La distancia que poco a poco fue separando a los jesuitas de su primer rol de reformadores tridentinos se puede entender sobre todo en el marco de una política misionera que se afirma desde la época de Acosta con una voluntad de independencia frente a la administración diocesana, voluntad política que se acentuará después de la muerte de Acquaviva en 1615 y sobre todo con la llegada de sus dos sucesores: el General Vitelleschi (1615–1645) y el General Caraffa (1646–1649). Ya para mediados del siglo XVII, la política misionera jesuita en la América española parece haberse alejado de las consignas tridentinas, con base en el argumento del mal desempeño de los seculares y de las injusticias que cometían contra los indios. Además, tales pueblos de indios o misiones eran la única garantía de que, a través de la Compañía, se ejerciera la soberanía del estado español en los territorios de frontera, tan alejados de los centros de poder, máxime cuando a partir de 1640 la Corona de Portugal se distanciaba definitivamente de España. Es comprensible, pues, que en siglo XVIII la monarquía los haya expulsado de la América española, teniendo en cuenta el poder pastoral que lograron adquirir y la independencia que terminaron manifestando frente a la monarquía. Para los ilustrados, aquella independencia era tal que muchas de las acusaciones apuntaban a la cercanía de la Compañía de Jesús con el Papado, lo que a la luz de la historia aquí desarrollada con el caso de Funes y de la implantación misionera jesuita a nivel local parece paradójico.

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

- Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
Santo Domingo 869, leg. 5
Archivo de la Universidad de Comillas, Madrid (AUC)
Fondo Jesuita de Comillas (FJC), tomo 52
Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI)
Provincia Novi Regni et Quitensis 12
Toletanae 6

Fuentes impresas

- ACOSTA, JOSÉ S. I. ([1585] 1952), *De Procuranda Indorum salute*, Madrid: Ediciones España Misionera
- AVENDAÑO, DIEGO S. I. ([1668] 2001), *Thesaurus Indicus*, Pamplona: Eunsa
- CASSANI, JOSEPH S. I. ([1741] 1967), *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en la América, descripción y relación exacta de sus gloriosas misiones en el reyno, llanos, meta y río orinoco. Estudio Preliminar y anotaciones al Texto por José del Rey, S. J.*, Caracas: Academia Nacional de la Historia
- CAULÍN, ANTONIO ([1779] 1841), *Historia Corográfica natural y evangélica de la Nueva Andalucía, Provincias de Cumaná, Nueva Barcelona, Guayana y vertientes del río Orinoco*, Caracas: Gerge Corser
- Constituciones sinodales del Sínodo de 1606 celebrado por Don Bartolomé Lobo Guerrero (1955), en *Ecclesiastica Xaveriana*, V, 153–201
- KIRCHER, ATHANASIVS (1646), *Artis Magna Lucis et Umbrae*, Romae
- LEVILLIER, ROBERTO (1926), *Papeles eclesiásticos del Tucumán siglo XVII*, vol. 1, Madrid: Imprenta de Juan Pueyo
- ZUBILLAGA, FÉLIX S. I. (1956–1981), *Monumenta Mexicana*, Roma: I. H. S. I.

Bibliografía

- ASTRAIN, ANTONIO S. I. (1902–1925), *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid: Sucesores de Rivadeneyra
- BERNARD, CARMEN (1989), *Le chamanisme bien tempéré: Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade*, en: *Mélanges de l'École Française de Rome* 101:2, 789–815, <https://doi.org/10.3406/mefr.1989.4065>
- CASTRO ROLDÁN, ANDRÉS (2009), *Discours et pratiques jésuites en Nouvelle Grenade: Les Missionnaires du Casanare, du Meta et de l'Orénoque (1624–1767)*, Tesis Doctorado, Paris: Université Sorbonne Nouvelle
- COBO BETANCOURT, JUAN FERNANDO (2012), *Mestizos Heraldos de Dios: La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino*

- de Granada y la racialización de la diferencia, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- COLMENARES, GERMÁN (1997), *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: TM editores
- ESTENSSORO FUCHS, JUAN CARLOS (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo, 1532–1750*, Lima: IFEA, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4412>
- GUTIÉRREZ, JOSÉ ALBERTO. S. I. (2004), *Gloria y tragedia del primer rector de Santa Fe*, en: *Teología Xaveriana* 54:152, 629–649
- HYLAND, SABINE (2003), *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera*, S. J., Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press
- JOUANEN, JOSÉ S. I. (1941), *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570–1774*, Quito: Editorial Equatoriana
- LAURENCICH MINELLI, LAURA et al. (2001), *Actas del coloquio Guamán Poma y Blas Valera. Tradición Andina e Historia Colonial*, Roma: Antonio Pellicani
- PACHECO, JUAN MANUEL (1955), *Constituciones sinodales*, en: *Ecclesiastica Xaveriana* V, 123–152
- PACHECO, JUAN MANUEL S. I. (1959–1989), *Los jesuitas en Colombia*, 3 vols., Bogotá: Editorial San Juan Eudes
- PIRAS, GIUSEPPE (1976), *La congregazione e il collegio di propaganda fide di J. B. Vives*, G. Leonardi e M. de Funes, Roma: Università Gregoriana Editrice
- PIRAS, GIUSEPPE (1998), *Martin de Funes S. I. (1560–1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay*, Roma: Ed. di storia e letteratura
- PIRAS, GIUSEPPE (2004), *El conflicto interno de la Compañía de Jesús sobre las doctrinas de Indios en los años 1568–1608 y el papel de Diego de Torres y Martín de Funes en su solución*, en: LAURENCICH MINELLI, LAURA, PAULINA NUMHAUSER BAR-MAGEN (eds.), *El Silencio Protagonista: El Primer Siglo Jesuita en el Virreinato del Perú. 1567–1667*, Quito: Editorial Abya Yala, 115–125
- PIZZORUSSO, GIOVANNI (1997), *Propaganda fide e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo*, en: *Mélanges de l'École française de Rome* 109:2, 581–599, <https://doi.org/10.3406/mefr.1997.4505>
- REY FAJARDO, JOSÉ DEL S. I. (2003), *La «facultad de lenguas» en la Javeriana Colonial y sus profesores*, Bogotá: Universidad Javeriana
- REY FAJARDO, JOSÉ DEL S. I. (2006), *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*, Bogotá: Universidad Javeriana
- SIMÓN, FRAY PEDRO O. F. M. ([1627] 1981), *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, 7 vols., Bogotá: Biblioteca del Banco Popular
- TRIANA Y ANTORVEZA, HUMBERTO (1987), *Las lenguas indígenas en la Historia social del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo
- USECHE LOSADA, MARIANO (1984), *Los estudios Etnohistóricos en la Orinoquía Colombiana*, en: *Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Orinoquía*, Bogotá: Editorial Guadalupe, 69–75

USECHE LOSADA, MARIANO (1987), El Proceso colonial en el alto Orinoco-Río Negro (siglos XVI–XVIII), Bogotá: Banco de la República
ZAMORA, ALONSO DE ([1701] 1980), Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada, 4 vols., Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura