

Marco conceptual para comprender el estudio de la arquitectura de las misiones jesuíticas en la América colonial

José del Rey Fajardo S. J.

La presencia de los miembros de la Compañía de Jesús en el Nuevo Mundo durante la época colonial marcó huellas indelebles en el alma y en el cuerpo de su geografía, de su historia y de su cultura¹ (AA.VV., 2001, pp. 100-146).

El sueño jesuítico americano cristalizó en un gran proyecto en el que la ciudad y la selva, el hispano y el indígena, la educación y las ciencias, la arquitectura y las artes pronto iniciaron la tarea de buscar sus propios cauces para dar respuestas válidas a los ingentes retos que planteaba el Nuevo Mundo.

Sin lugar a dudas la orden religiosa fundada por Ignacio de Loyola en 1540 tuvo, a través de la poderosa visión del P. José de Acosta, la audacia de releer el proyecto de América una vez que se acallaron las voces suscitadas por los “Justos Títulos” y que las meditaciones de Vitoria y la Escuela de Salamanca habían desplazado su quehacer teológico hacia una legislación indiana más humana y cristiana (Baciero, 2001, pp. 102-105). Su *Historia natural y moral de las Indias occidentales* marca una nueva época en la historia del americanismo por la cualidad de sus fuentes, su sentido crítico y, sobre todo, porque propone una teoría del hombre americano y un cuadro general de los pueblos amerindios (Menget, 1985, p. 190).

Así, no es de extrañar la monumental producción científica que se desarrolló en los siglos xvii y xviii en los mundos colombinos sobre los proyectos de los hombres de Loyola acerca del humano y la tierra americana, y para ello nos

remitimos a las bibliografías publicadas por la Compañía de Jesús.²

Pero si nos circunscribimos al mundo misional suramericano y tratamos de interpretar el alma de la geografía histórica de nuestro subcontinente durante el período hispánico, podremos observar la existencia de un cinturón de misiones jesuíticas que se iniciaba en el alto Orinoco y pasaba por Mainas, Mojos, Chiquitos y el Paraguay, el cual significaba un bloqueo y una tentación para el avance portugués, siempre ajeno al espíritu de Tordesillas (De Barandiarán, 1994, pp. 329-774).

Estos ingentes espacios de la América profunda que dieron cabida a las misiones jesuíticas constituyen el objeto de estudio del presente número de la revista *Apuntes*, en particular la visión de la obra arquitectónica levantada por los jesuitas en estas ignotas regiones.

Así pues, dividiremos el trabajo en las siguientes partes:

- 1) El compromiso de los seguidores de Loyola con el gobierno hispano.
- 2) La oferta de la Compañía de Jesús a las sociedades americanas.
- 3) Los planos fundamentales de la “República cristiana”.
- 4) El misionero como arquitecto del “Proyecto Misión”.
- 5) La utopía como marco interpretativo de las misiones americanas.
- 6) El proyecto artístico.

¹ Una síntesis histórica puede verse en Santos Hernández (1992).

² Véase De Uriarte y Lecina (1925-1930), Del Rey Fajardo (2006), Leite (2004 [1938]), O'Neill y Domínguez (2001), Polgar (1981-1990), Sommervogel (1890-1932).



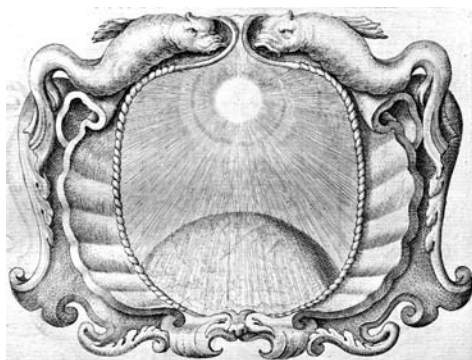
Electus 19 :
Obijt 31: Julij



Aprilis 1541:
1556: etatis 65:

Figura 1:
Societas Iesu.

Fuente:
IMAGO Primi Saeculi
Societatis Iesu a
Provincia Flandro-
Belgica, Eiusdem
Societatis Representata;
Antverpiae, Ex officina
plantiniana Baltasaris
Moreti, 1640.



El compromiso de los seguidores de Loyola con el gobierno hispano

En el estudio de la empresa misional de España en Indias se deben distinguir claramente dos compromisos distintos: el que asumía la Corona española³ y el que subsumía la orden religiosa, en este caso, la Compañía de Jesús.

La Real Hacienda cargaba con los gastos de pasaje, mantenimiento y viáticos de cada misionero desde que salía del colegio donde laboraba hasta Sevilla,⁴ lo cual se estimaba en siete reales diarios a los que había que añadir dos reales más para su mantenimiento una vez llegado a la ciudad del Betis (Archivo General de Indias, AGI. Santafé, leg., 249: *Misiones y misioneros de la Compañía de Jesús en el Nuevo Reino de Granada*, citado por Pacheco, 196, 193). Para su avío se le asignaban 1.020 reales y por su pasaje 18.326 maravedíes (*Recopilación de leyes de los Reynos de Indias*, lib. I, tit. 14, ley 6.). Ya en terreno misional “la real hacienda –escribirá don Francisco Domínguez a la Real Audiencia en 1785– no tenía otros gastos en las misiones que el del sínodo anual de los misioneros procuradores, el sueldo de las escoltas y el de los primeros vasos sagrados y ornamentos precisos para la erección de la iglesia. Y si sobraba se repartía de limosna a los pueblos” (Groot, 1889-1893, II, p. XLII).

En contrapartida el misionero debía convertir al indígena en súbdito del rey de España, en ciudadano de un municipio, en beneficiario de un futuro mejor y, a la vez, dotarlo de la lengua de Castilla y hacerlo hijo de la iglesia católica.⁵

Todo este proceso que denominamos “Proyecto Misión” debía ser costado por la Compañía de Jesús. Y, como es natural, ese reto financiero debía buscar una estructura económica que garantizara el logro de los objetivos asumidos.

En Europa los jesuitas diseñaron diversas formas de financiar sus grandes obras educativas

como lo demuestra Miguel Batllori (1978, pp. 323-334);⁶ sin embargo, la realidad americana era totalmente distinta y, en este preciso contexto, surge la “hacienda” como una fundación capaz de soportar las ingentes inversiones que requería el desarrollo humano, social, cultural y religioso de las misiones jesuíticas en América.

En un siglo en que se desconocía por completo el valor de los derechos humanos y proclamaba los cuatro objetivos de la excelencia individual –honra, fama, riqueza fungible y lujo–, Ignacio de Loyola apela a la excelencia social edificada sobre hombres sabios y virtuosos. Esta nueva concepción de la sociedad profesaba su fe profunda en que el único fundamento inquebrantable de esos derechos reside “en que el hombre, por ser criatura de Dios, lleva en sí una referencia intransferible de buscar y encontrar a su Creador”. El peso y razón de esta nueva visión del hombre hicieron que Ignacio no dudara en dedicar muchos esfuerzos de su Compañía a la tarea de servir a los seres humanos de una manera organizada, por medio de la *enseñanza gratuita*, concepto que extendió a todos los servicios espirituales pues estaba convencido de que constituía “una estrategia indispensable y multiplicadora de esfuerzos” (Olaechea, 1992, p. 61).

El tema de las haciendas ha sido en la segunda mitad del siglo XX la inspiración preferida para la investigación en todos los países latinoamericanos y por ello lo dejamos de lado pues desborda nuestros propósitos.⁷

A fin de poder entender gran parte de la problemática económica que se suscita en la administración de las casas o haciendas jesuíticas coloniales, hay que tener presente que Ignacio de Loyola exigía en las *Constituciones* de su orden, como principio fundamental e inquebrantable, la autonomía económica de cada domicilio de la Compañía de Jesús (*Constitutiones Societatis Jesu et Epitome Instituti*, Romae, 1943, No. 503, Apartado 3).

En este contexto se explica que cada circunscripción misional debía poseer su propia hacienda que servía de basamento económico y financiero para todas las entidades que configuraban la demarcación a ella asignada. Pero, además de la hacienda de la misión, cada pueblo misional tenía que procurar su propio hato, el cual debía regirse por los mismos principios autonómicos con su administración propia e independiente.

Una síntesis de las funciones y de los objetivos perseguidos por las haciendas misionales es

Figura página anterior:
San Ignacio de Loyola

Autor:
Arnoldo Van
Westherhout, Roma,
1758.

Fuente:
Imagines
Praepositorium
Generalium Societatis
Jesu.

trazada curiosamente por el exgobernador de los Llanos don Francisco Domínguez en 1785:

Las tales haciendas eran colegios de escala para los misioneros, en donde se detenían hasta destinarlos convenientemente. Su fondo se reputaba de la misión en general, sin que fuese anexo a ningún otro colegio o casa. Sus productos se convertían en costear sus misioneros que venían de Europa; los que destinaba de los colegios de la Provincia; visitas de los provinciales y chasquis (peatón correo) para avisar lo que conviniese al Superior. Se aplicaban también a los costos de las entradas al país de infieles; en reducción; regalillos para atraerlos, primeros vestidos, establecimiento de la iglesia y pueblo; y especialmente para poner en cada reducción un hato con 300 ó 400 reses de cría y las correspondientes yeguas y caballos para su manejo... (Groot, 1889-1893, II, p. XLII).

El investigador moderno tiene el peligro de dejarse atrapar por la visión netamente económica que supuso el resultado de un cúmulo de unidades productivas de la Compañía de Jesús que, en diversos lugares de América, llegaron a constituirse como uno de los grandes grupos financieros.

En el mejor de los casos interpretan que esas enormes inversiones servían de fundamento para las "riquezas improductivas" que atesoraban los templos, los ornamentos religiosos, el arte sacro, los colegios, las misiones, las bibliotecas, las boticas y entes similares (Colmenares, 1984, pp. 42-54).

Sin embargo, pocos son los que han intentado analizar el costo económico de la función social que exigía el complejo mundo misional, el cual, dadas sus ingentes inversiones, tuvo que ser financiado en definitiva por el sistema de haciendas. Y a ellas hay que dirigirse a la hora de buscar patrocinio para levantar la variedad de formas que fue adquiriendo la arquitectura y el arte misionales.

Pero la mayor inversión que realizó la Compañía de Jesús en las misiones –amén de realzar el esplendor del culto divino, la formación religiosa de la población y de la educación de la juventud– se dirigió a crear aquellas tres estructuras sobre las que debía reposar la reducción: el aseguramiento de la subsistencia, la capacitación de los recursos humanos y la adquisición de la ciudadanía a través del nuevo concepto de municipio.

La clave del éxito del sistema hacendístico desarrollada por la Compañía de Jesús la fundamenta Edda Samudio en la rígida organización administrativa que "constituyó un modelo de previsión, de distribución de funciones y responsabilidades, de utilización de recursos, de productividad y control, lo que llevó a cabo un profundo sentido de comunidad y una inmensa tenacidad, elementos esenciales en el logro de la prosperidad que caracterizó los complejos socio-económicos jesuíticos" (Samudio, 1992, p. 740).

La oferta de la Compañía de Jesús a las sociedades americanas

Para el año 1600 ya habían elaborado los jesuitas su carta de navegación, tanto en los mundos de la ciencia y la cultura, como en el de la aculturación religiosa de los nuevos mundos, pues contaba con 8.272 miembros y 236 colegios distribuidos por Europa, Asia, África y América⁸ (Giard, 1995, p. XIII). Así pues, la Compañía de Jesús tenía consolidadas las estructuras institucionales con las que su inteligencia de cuerpo decide afrontar las categorías de poderes que sustentan la nueva sociedad. Por ello, la unión de sus miembros, bajo una severa disciplina apoyada en el sólido andamiaje de las Reglas como soporte del espíritu, con una doctrina llena de idealismo y unas metas comunes, irían generando una fuerza

⁸ La cronología de ingreso en tierras americanas se llevó a cabo de la siguiente manera: en 1566 llegan a la Florida; en 1567 al Perú; en 1572 a México; en 1586 a Ecuador; en 1593 a Chile y, posteriormente, a la región del Plata, al Paraguay y al Nuevo Reino.

Mexici	{ Domus Professa. Collegiū Mexicanum. Domus Probationis. Seminar. Mexicanum. }	Mexico.
	Collegium Guaxacanum.	Guaxaca.
	Collegium Guadalaxarense.	Guadalaxara.
	Collegium S. Ildefonsi.	Puebla de los Angeles.
	Colleg. Spiritus sancti.	
	Seminar. Angelopolit.	
Collegium	Vallisoletanum.	Valladolid.
	Pasquarense.	Pasquaro.
	Tepozotlanum.	Tepozotlan.
	Guatimalense.	Guatimala.
	Zacatecanum.	Zacatecas.
	Meridanum.	Merida.
	S. Ludou. Potofi.	S. Luis Potofi.
	Queretarense.	Queretaro.
Residentia	Realexanum.	Realejo.
	Veræ Crucis.	Vera Cruz.
	Cinaloensis.	Cinaloa.
	Guadianæ.	Guadiana.
	Refid. Nouæ Granatæ.	de la Nueva Granada.
	Residentia Maiensis.	de Mayo.
	Residentia Tepeguana.	de Tepeguana.
	Residentia Topiana.	de Topia.
	Residentia S. Andree.	de S. Anáes.
	Socij 365.	

Figura 2:
Catalogus Provinciarum
Societatis Iesu,
Domorum, Collegiorum
ac Seminarium.

Fuente:
IMAGO Primi Saeculi
Societatis Iesu, Liber
Secundus. Societas
Crescens, Antverpiae,
Ex officina plantiniana
Baltasaris Moreti, 1640.

irresistible que desembocaría en la sistemática asunción de riesgos y peligros que acarrea la proximidad del poder.

La primera oferta consistió en instaurar la “República de las Letras” con el convencimiento del valor transformador de la educación. Los de Loyola supieron diseñar un sistema educativo innovador adaptado a la demanda social y política de la época que se encaminaba a la producción y circulación del saber y a la formación de ciudadanos cultos, probos y virtuosos. Consistía en una tarea comunitaria para prepararse ante la modernidad, pues significaba la inserción en el mundo cultural de un talento colectivo de innovación que tenía conciencia de los mecanismos exigidos por una empresa fuera de lo común de capitalización intelectual y de organización institucional a escala internacional. Y, como confiesa Luce Giard, se “puede avanzar que la Compañía de Jesús fue, antes que la Academia del Cimento o la Royal Society, la primera verdadera sociedad científica” (1995, p. xxv).

De esta forma se convirtieron los jesuitas en regentes de la instrucción de la juventud europea, americana y, en parte, asiática, lo cual los situó en las encrucijadas de la historia civil y la religiosa. La trascendencia de esta decisión fue tan fundamental que la orden “enseñante” (Leturia, 1940) lo fue no sólo de la palabra hablada sino también, y muy especialmente, de la escrita, es decir, de la “publicística”, inigualable palestra intelectual para la sociedad del conocimiento.⁹

La generación científica de la Compañía de Jesús que se inserta en el mundo cultural de las tierras americanas traía a los estudios eclesiásticos todas las conquistas de la ciencia nueva y por ello se sentía atormentada por la fiebre y la actividad intelectual que proviene de la investigación, la controversia y la unificación creadora. Con razón afirma Ludwig Pfandl que Suárez y Cano crearon nuevos y positivos valores en el concepto europeo de las ciencias del espíritu: el uno por su exposición sistemática de la metafísica, el otro por su síntesis crítica de las fuentes del conocimiento teológico (Pfandl, 1933, p. 21).

Dentro del concepto de identidad intelectual jesuítica se destacan dos grupos de hombres (Bangert, 1981, p. 147) que inspirarían los imaginarios filosóficos y teológicos de los miembros de la Compañía de Jesús en tierras americanas: la tríada andaluza compuesta por Francisco Suárez¹⁰ (Elorduy, 2001), Tomás Sánchez (Ruiz Jurado, 2001) y Francisco de Toledo (Donnelly,

2001a), y la castellana integrada por Gregorio de Valencia (Lachenschmid, 2001), Gabriel Vázquez (Donnelly, 2001c) y Luis de Molina (Donnelly, 2001b). Sin embargo, pronto sembraría en todas sus universidades las doctrinas del Doctor Eximio, quien sin lugar a dudas fue el pensador más influyente en la América hispana hasta principios del siglo XIX. En realidad, Francisco Suárez “es, sin discusión, uno de los talentos más profundamente analíticos que han cruzado la historia de la Filosofía” (Gómez Caffarena, 1948, p. 137) y su obra metafísica ostenta tanto la novedad del genio por la disposición externa: “[las *Disputationes* crearon su género], así como por la coherente unidad de su línea sistemática, por sus concepciones originales, en ese ambiente superior de grandiosidad trascendental en que constantemente se mueve” (Gómez Caffarena, 1948, p. 137).

Al construir la obra ciclópica de la Metafísica, diseñada con planos tan gigantescos, entregó al patrimonio de las universidades americanas la magnitud, el ímpetu, la riqueza constructiva y el poder científico y modernizador de esta obra que serviría de texto en las universidades alemanas hasta fines del siglo XVIII (Iriarte, 1948).

Así pues, será Suárez –a juicio de Pereña (1954, p. 29)–, y con él el suarismo (Rodríguez Barbero, 2001), el genuino teorizante oficial de la política de la España católica, cuya influencia será decisiva para recomponer –casi a la letra (Gómez Hoyos, 1961, p. 73)– el Derecho Indiano, desde el empleo de la fuerza para la predicación de la fe, hasta lo que consideramos el cenit de su contribución jurídica a estas tierras: *el problema de la igualdad jurídica*.

El Doctor Eximio comprobó científicamente, con su exquisitez metafísica, que todos los hombres son iguales en su origen, su destino, sus obligaciones y sus derechos (Elorduy, 1948, p. 101). Este esfuerzo hará que el concepto suareciano teórico y operativo de la igualdad jurídica explique su concepción de la unidad del género humano (Elorduy, 1948, p. 115). Algo que, en cierta medida –a nuestro juicio–, se adelantará en mucho tiempo a lo que luego Kant y la modernidad jurídica introducirán sobre la eficacia del Derecho.

Con toda razón podríamos afirmar con Guillermo Furlong que las doctrinas suarecianas fueron, como en el Río de la Plata, “la llave de oro con que nuestros próceres de 1810 noblemente abrieron las puertas a la libertad política y a la soberanía argentina” (1969, p. 172).

⁹ Para ello, véase Sommervogel (1890-1932).

¹⁰ Una visión global de Suárez puede verse en *Razón y Fe* (1948, 138, pp. 7-511).

Pero la red de universidades jesuíticas estaba alimentada por grandes circuitos de colegios diseminados por las pequeñas ciudades emergentes del continente cuya misión era formar ciudadanos sabios y probos a través de la gran novedad del Humanismo que, como ilustrará Manuel Briceño Jáuregui, consistía en “fundar por vez primera una cultura general, una guía del pensamiento y de la vida para llegar a la realización más alta de la carrera humana” (1991, p. 593).

La enseñanza de la Retórica creó la denominada “República de las Letras” pues, fuera de las ciencias, esta disciplina constituyó el único prestigio social e intelectual hasta mediados del siglo XVIII. Como estatuye Roland Barthes, la *Ratio Studiorum* de los jesuitas consagra la preponderancia de las humanidades y de la retórica latina en la educación de las juventudes. Su fuerza formativa la deriva de la ideología que legaliza la “identidad entre una disciplina escolar, una disciplina de pensamiento y una disciplina de lenguaje” (Barthes, 1974, p. 37).

Esta fue la base de una ilustración indiana y, por ello, adoptamos la definición de Mario Hernández Sánchez-Barba que la conceptualiza como “una actitud, un estilo, un concepto, que permite elaborar y expresar un juicio, una idea, desde una posición eminentemente racional y crítica” (1988, p. 293). Y añade que no dispone de un espacio cultural donde se produzca y desde donde se difunda al resto del mundo, “sino que se trata de una maduración que abarca un inmenso espacio

de la sociedad occidental y que ofrece sus mejores resultados en el amplísimo escenario histórico del Atlántico y sus tierras continentales aledañas” (Hernández Sánchez-Barba, 1988, p. 293).

Por ello insistimos en que el “humanismo jesuítico” es el alma de la cultura barroca americana, “cimiento de una ilustración esencialmente literaria y política que... produce el conflicto eminentemente romántico, expresado en dos direcciones: en la ideología política de la independencia... y en el pensamiento crítico de la realidad económica...” (Hernández Sánchez-Barba, 1988, p. 295).

Por otro lado, tanto el tema de la independencia de América como los conflictos territoriales que surgen con el nacimiento de las nuevas naciones americanas se interconectan, aunque de forma diversa, con la acción jesuítica en el subcontinente.

A las matizaciones del espíritu ilustrado del campo cultural, hay que añadir la conciencia de frontera de todas las misiones jesuíticas que atezaban el corazón de Suramérica y la posición coherente que mantuvieron sus misioneros frente al Tratado de Límites de 1750 (De Barandiarán, 1994; Kratz, 1954; Lucena Giraldo, 1991; Ramos Pérez, 1946).

Los planos de la “República cristiana”

Si en la “República de las Letras” la Compañía de Jesús formó las élites del humanismo cultu-



Figura 3:
Mapa de la Provincia y Misiones de la Compañía de IHS del Nuevo Reino de Granada.

Autor:
José Gumilla S. J.,
1741. Grabado de Paulo Minguet.

Fuente:
Archivo Histórico
Javeriano Juan Manuel
Pacheco S. J.

11 Para una visión general de la acción misionera jesuítica en América, véase Santos Hernández (1988). Para una información sistemática de las misiones, véase Santos Hernández (1992).

12 La jornada de camino estaba calculada en 30 millas (Gili, 1965, III, pp. 90-97). El encuentro se regía por las formalidades del “mirray”, que no es otra cosa que “el descubrimiento del otro”, tal como lo practicaban las etnias llaneras y orinoquenses, y que consistía en un largo acto protocolar cuyo hecho central recogía el discurso de bienvenida del cacique al que respondía del mismo modo el huésped. Un ejemplo puede verse en Gumilla (1963, p. 242).

13 Los achaguas del río Aritagua se reducen en San José de Aritagua y después pasan a San Salvador del Puerto (De Mercado, 1957, II, pp. 289-290).

14 “Haría falta que uno tuviese la paciencia de ir de matorral en matorral, de río en río, de prado en prado con ellos. Así lo hizo antaño el célebre P. Rauber” (Gili, 1965, I, p. 66).

ral, también los hombres de las universidades jesuíticas supieron asumir el reto de la “República cristiana” en las soledades de la América profunda.

Sin lugar a dudas, el proyecto humano y social de más aliento que llevaron a cabo jesuitas en estas regiones se puede calificar como *Una utopía sofocada* (Del Rey Fajardo, 1996).

La historia de esta empresa misional es suficientemente conocida en la literatura histórica de nuestro continente.¹¹ Por este motivo, la obra espiritual llevada a cabo por los seguidores de Ignacio de Loyola puede sintetizarse en el espíritu gráfico de Jean Lacouture: la reducción fue una especie de colectivo donde se fabricaban civilizados; una forja para sociabilizar y convertir, y todo “diseñado, construido, creado para obligar a una vida en común ordenada por la razón e iluminada por la fe en un Dios único” (Lacouture, 1993, p. 557).

Para diseñar la arquitectura de esta “empresa misional” trataremos de ubicar los procedimientos seguidos en el proceso global de la evangelización a través de sus diversas etapas: el “doblamiento”, la “reducción”, la “cultura reduccional” y la formación del municipio.

El poblamiento

La primera tarea misional consistía en buscar los grupos humanos que iban a “reducirse” para proceder después a la fundación de la “reducción”. Una vez ubicados se planificaba la forma de vencer a los integrantes de las diversas naciones de las ventajas de la nueva vida.

Los criterios para llevar a cabo un contacto con las tribus susceptibles de convertirse en “indígenas reducidos” fueron múltiples. En unos casos se acudía a los integrantes de la misma familia lingüística para iniciar las conversaciones y facilitar el encuentro; en otros casos se buscaban los enclaves comerciales fomentados por los autóctonos a lo largo de las principales arterias fluviales. Pero con el tiempo se recurrió a la figura de los “misioneros volantes”, hombres de salud férrea, dotados de gran conocimiento de las lenguas y del país, y experimentados conocedores de la psicología indígena, quienes debían recorrer sistemáticamente toda la lejana geografía misional con el fin de entablar los primeros contactos con los gentiles y reclutar posteriormente neófitos para las reducciones (Gili, 1965, III, 90-97).¹²

Las opciones de la decisión final eran muy variadas: o fijaban una fecha para trasladarse, ya sea a fundar una reducción, ya sea a un lugar próximo a una de las poblaciones misionales ya existentes;¹³ o se llegaba a buenas palabras y había que repetir cada año la visita hasta lograr el objetivo –por ejemplo, la reducción del pueblo betoy le llevó al P. Gumilla ocho años– (Rivero, 1956, pp. 359-388); o el misionero decide quedarse, incluso años, hasta convencerlos de las ventajas de la vida reducida –ocho años gastó el P. Cavarte con los achaguas del sur del Airico y tuvo que capitular– (Rivero, 1956, p. 339); o convertirse en un beduino más como acompañante de los guahivos y chiricoas sin arraigarse nunca en algún lugar;¹⁴ o una simbiosis de todas estas posibilidades.

En estas entradas se medía el valor y el arrojo del misionero pues siempre debía luchar con lo desconocido e imprevisto (Gili, 1965, II, p. 118 y III, pp. 90-115; Gumilla, 1963). Aunque siempre eran planificadas con la mayor precisión posible, la experiencia les enseñaba que la provisión de bastimentos no debía ser abundante, pues como apunta Gumilla, “a más tardar, a los cuatro días se la han comido los indios que la cargan para aliviar la carga y por su natural voracidad” (1963, p. 240). El mayor presupuesto lo consumía tanto la embajada presidida por el misionero y compuesta por doce o catorce indígenas y dos soldados, así como también “los abalorios, cuentas de vidrio, cuchillos, anzuelos y otras bujerías” a los que los indígenas muestran gran aprecio (Gumilla, 1963, p. 240).

La “reducción”

En la América hispana se creó un nuevo concepto de ciudad, aunque inspirado en la intuición renacentista: es lo que Brewer-Carias entiende por *la ciudad ordenada* (Brewer-Carias, 1997). La concepción jesuítica de “reducción” se inscribe –como desideratum– en el contexto de “ciudad progresivamente ordenada”, aunque trataron de traducirla, adaptarla y darle identidad en el escenario de la selva.

No fue fácil habilitar el espacio para un nuevo orden a través de la reducción. De la espacialidad tradicional amazónica, juzgada como dispersa e ilimitada, había que transitar a una espacialidad caracterizada como concentración urbana. De esta suerte se debía construir

un nuevo hábitat como el espacio idóneo para la convivencia, el trabajo, la justicia y el nuevo orden social.

Estas nucleizaciones indígenas preestablecían un doble fundamento: por una parte, fomentaban la creación de un clima de confianza basado en el diálogo en la lengua de la nación que se intentaba cultivar; y, por otro lado, asentaba las bases de la convivencia en la captación de la voluntad favorable de los caciques y de las comunidades involucradas.

Tras ello se establecían las razones que giraban, como en toda promoción social, en torno a la seguridad étnica, la alimentación planificada y la educación de los hijos; “en una palabra, sobre el ser y el deseo de todo hombre y de toda sociedad para progresar y no autoeliminarse en un gesto de franco suicidio, por el rechazo a todo lo ajeno y extraño a la Etnia” (De Barandiarán, 1992, pp. 318-319).

La cultura reduccional

La segunda fase del proceso se dirigía a la creación de una cultura capaz de salvaguardar las promesas hechas para el nuevo poblamiento, de forma tal que perviviera la “misión ordenada”.

¿Y cómo se llevó a cabo la segunda fase de este proceso? Mediante lo que David Block denomina la “cultura reduccional”. Este concepto abarca el proceso que vivirían las reducciones en sus usos y costumbres hasta llegar a desarrollar formas de vida cada vez mejores. Algunas de ellas, y no las más importantes, fueron el cruce y selección de modos de subsistencia europeos e indígenas, así como su resultante híbrido que adoptó formas más eficientes para llevar a cabo las tareas tradicionales. De esta suerte, las reducciones se convirtieron en centros urbanos en miniatura, poblados por indígenas que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles (Block, 1997, p. 32), a la vez que cultivaban fórmulas de bienestar social.

Pero ¿cuáles eran los medios idóneos para lograr tales objetivos? En primer lugar hay que destacar que la lengua se había transformado no sólo en el instrumento de cohesión, sino además generaba un nuevo espacio de comunicación. En segundo término apelarían a dos metas, casi utópicas: la educación y el progresivo cambio de mentalidad a través del uso religioso del tiempo detalladamente ritualizado.

Los misioneros ingresaron al mundo cultural indígena porque lograron conocer sus universos míticos. La convivencia y el diálogo les hicieron partícipes del hábitat en que vivían inmersos y, por ende, los convirtieron en parte de su historia, de su geografía, de su literatura y de sus modos de ser y existir, ya que, en definitiva, el lenguaje interpreta la diversidad humana e ilumina la identidad exclusiva del ser humano. A la diversidad de idiomas siempre corresponde una diversidad de corazones, escribirá el italiano Gilij (1965)¹⁵ y por ello rechazaría todo parecido a la mentalidad reaccionaria de los que en este ámbito hablan de estructuras profundas y estructuras superficiales¹⁶ (Olza, 1992, p. 439).

En el horizonte lingüístico de las ciudades-reducciones pronto amaneció un sueño utópico de los misioneros del corazón de América y del que dejó constancia el autor del *Ensayo de historia americana*, confirmado por las afirmaciones de Humboldt (1941, II, p. 178): las lenguas generales. Para las áreas orinoquenses no hubieran sido el caribe y el tamanaco, propuestos por el viajero alemán (De Humboldt, 1941, II, p. 181), sino el caribe y el maipure, ya que este último –anotará Gilij– lo entienden todos en el gran río “y se podría hacer común si se quisiera”; por lo tanto, de persistir el “obstáculo de tantas lenguas... ésta sería bastante a propósito para hacer de ella una lengua general” (Gilij, 1965, III, 170-171).¹⁷

15 “Me parece a mí el corazón del hombre no diferente de la lengua que le tocó en suerte al nacer” (Gilij, 1965, II, p. 147).

16 Para explicitar esta teoría, véase Sontag (1968), especialmente el capítulo I: “Gegen Interpretation” (pp. 9-18).

17 “Hacen amistad con todos y apenas se encuentra en Orinoco una nación en que no haya algún maipure. Su lengua, como facilísima de aprender, se ha convertido entre los orinoquenses en lengua de moda y quien poco, quien mucho, quien medianamente, quien bien, la hablan casi todos...” (Gilij, 1965, II, p. 56).

Figura 4:
Mapa de Sudamérica.

Autor:
Juan Domingo Coletti
S. J., 1770.

Fuente:
Dizionario storico-geografico dell'America meridionale, Venecia, 1771.



En este sentido hay que reflexionar sobre los desvelos del misionero para fabricar un futuro

18 Para comprender este proceso nos remitimos al apéndice: “Carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles” (Gumilla, 1963, pp. 505-519).

19 El único croquis que existe sobre una misión jesuítica orinoquense es atribuible al alférez de navío Ignacio Milhau de la Expedición de Límites (Barandiarán, 1992, pp. 259-260).

20 La traducción del Epigrama reza así: “Si la ímproba Cloto condena con la mortal hebra y la severa Parca rompe los rápidos días, ninguna, Gabriel, romperá los hilos de tus padres. En este libro renacen a las auras sublimes, y ambos brillan en la vital pira. Si otro tratara de escribir esta vida, probablemente sería impar a la historia. Así pues, escriba el esposo de la esposa, el esposo autor para de la esposa y de la historia”.

21 “Enseñó a sus indios a componer todo género de versos en lengua Achagua, conforme al metro español, y todas las fiestas cantaban romances en verso de esta lengua” (De Tapia, 1715, citado en Del Rey Fajardo, 1966, p. 198). El P. Fabo parece hacerle autor de un manuscrito anónimo, *Miscelanea variarum compositionum in exercitiis idiomatis achaguae* (Fabo, 1911, pp. 114-115); “... compuso en lengua india una Historia sagrada en verso, que tomaron de memoria los achaguas, y la representaron en teatro público, función muy aplaudida y a la cual acudieron vecinos españoles” (Rivero, 1956, p. 257).

22 “... tradujo en verso castellano, para el cual tenía muchísima facilidad y elegancia, algunos libros, y entre ellos el *Contemptus mundi* [se refiere a la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis] y los tres tomos de *Ejercicios* [Ejercicio de perfección y virtudes cristianas] del P. Alonso Rodríguez” (Rivero, 1956, p. 344).

mejor, pues, como afirmaba el misionero de La Encarnación, supone una enorme fatiga el aprender una lengua y, cuando después de mucho esfuerzo se llega a dominarla, con ella no se puede servir sino a muy pocos hablantes. De querer llegar a otros es preciso volver a recorrer el mismo camino. Al hablar de los indios voqueares dirá: “No eran en mi tiempo más de sesenta almas... Parece con ellos su lengua, y el misionero se queda menos apenado que mudo” (Gili, 1965, III, p. 170).

En segundo término la socialización y la convivencia significaban la primera fase de la urbanización y, por ende, de la civilización. Los espacios simbólicos y vitales de la misión había que dotarlos de un sistema de valores y actitudes que garantizaran la nueva realidad.

En la reestructuración de la ciudad-reducción no sólo se recuperan algunas estructuras autónomas fundamentales de la etnia, sino que la aculturación se rige por una intencionalidad que pretende sumar de forma progresiva elementos que generen un nuevo ciclo de mejor vida, donde la acción solidaria se encamine al sustentamiento y mejoramiento de las funciones comunitarias definidas por el bien común y los espacios de futuro.¹⁸

La nueva concepción del espacio obligaba al asentamiento y al fomento del trabajo como ley de la ciudad, pero se suavizaba con la flexibilidad de la legislación misional y el equilibrio de la autoridad del misionero y de las responsabilidades del cacique.

Un axioma adoptado y vivido por las reducciones jesuíticas fue el de “El trabajo es el primer deber del hombre en la naturaleza; la justicia, su primer deber en la sociedad” (Feret, 1953, p. 79). Si la fundación de un poblado estaba zurcida de vicisitudes, no menos onerosa era su consolidación. El autor de *El Orinoco ilustrado* anotará que “... no es lo mismo agregar los gentiles a un pueblo que ser luego cristianos; se gasta mucho tiempo en domesticarlos, desbastarlos, quitarles de la cabeza la malicia y el sobresalto en que están embebidos; y entre tanto se coge el fruto que prudentemente se puede, que no es poco...” (Gumilla, 1963, p. 123).

Además, apelarían a varias metas, retos al parecer inalcanzables: a la educación, a la construcción del sentido comunitario del municipio, al trabajo organizado y, sobre todo, al progresivo cambio de mentalidad a través la ritualización del tiempo.

En la ciudad-misión se trata de repetir la concepción de la ciudad ordenada. Su plaza central con la iglesia y la escuela rige la vida espiritual, cultural y social.¹⁹

La educación y la cultura

Educación y cultura deben correr paralelas y por ello es interesante verificar la persistencia de los ideales educativos y culturales de los jesuitas en las misiones americanas desde sus inicios hasta la expulsión de 1767.

Aunque el proceso fue similar en todas las reducciones jesuíticas nos fijaremos en un arquetipo de las misiones de la Orinoquia. El primer ideólogo de lo que podríamos llamar la “paideia” y de la cultura jesuítica indígena en los Llanos colombiano-venezolanos fue el P. Alonso de Neira (Del Rey Fajardo, 1995, pp. 443-447). Como jesuita del barroco, es hijo de la formación clásica y, por ende, fiel cultor de la poesía, de las lenguas y de la ascética. Practicó el verso latino, el castellano y el achagua. De sus tiempos de estudiante en la sabana bogotana nos ha quedado un epigrama, en lengua del Lacio, dedicado a la madre del P. Gabriel Álvarez:

Improba laethali damnet si stamine Clotho,
Et celeres rumpat Parca severa dies:
Nulla tui, Gabriel, disrumpet fila parentis,
Semper in aeternum vivet uterque parens,
Hoc etenim libro superans respirat ad auras,
Et quasi vitali flagrat uterque rogo.
Hanc alius numeris tentans describere vitam,
Dispar historiae forsitan ille foret.
Sic igitur scribat vitam de coniuge coniux,
Coniuge par, coniux autor, et historia
(Ad patrem Gabrielem Alvarez de Velasco, Societatis Iesu, pater Ildophonsus de Neyra, ejusdem Societatis, Epigramma, citado en Álvarez de Velasco, 1661).²⁰

Las referencias sobre su producción poética tanto en achagua²¹ como en castellano²² son abundantes. Lo que atañe a sus escritos filológicos lo hemos tratado en otra parte (Del Rey Fajardo, 1971, pp. 302-310). Pero lo más desconocido en su obra literaria lo constituye su aporte a lo religioso y a lo ascético tanto en castellano como en achagua.²³

Con estas coordenadas fundó San Salvador del Puerto de Casanare –capital de las reduccio-

nes casanareñas en 1661– y se convirtió en el arquetipo de imitación de todos los demás.

Fue todo un florecimiento cultural y humano el que surgió en este traficado puerto. El teatro y la poesía, el canto y los bailes folclóricos, la iniciación musical, el gusto por la lectura y el ansia de aprender a escribir explican la tenacidad del P. Alonso de Neira, que sin lugar a dudas fue el mejor misionólogo neogranadino del siglo xvii (De Mercado, 1957, II, pp. 328-331).²⁴

Sin lugar a dudas, San Salvador del Puerto es la cristalización de los ideales humanistas neiranianos. El principio fundamental de su actuación se encauzaba a “atraerlos [a los indios] por este medio a la enseñanza cristiana, racional y política” (Rivero, 1956, p. 344). Y la meta final aspiraba a que sus indígenas “supiesen de todo” (Rivero, 1956, p. 54). De esta suerte inspiró el diseño de un pueblo en el que sus habitantes se fueran instruyendo carpinteros, herreros, sastres, zapateros, pintores y escultores (Rivero, 1956, p. 343).

La función psíquica exige para poder desarrollarse sustancia y promesas, es decir, arquetipos de identificación. Por ello, el indígena necesitaba encontrar en el mundo exterior una herencia cultural que le hiciera habitante de una historia y participe de una sociedad, para de esta forma sentirse actor en una red de relaciones a partir de las cuales pudiera elaborar comportamientos en respuesta a problemas existenciales.

En sus *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel afrontaría en repetidas ocasiones el tema americano para establecer su tesis respecto a que “América se ha mostrado siempre física y espiritualmente impotente” (Pérez Esteves, 1994, p. 119-137).²⁵ Sólo los jesuitas –según él– tratarían de romper esa especie de noria circular de la impotencia basada en el binomio falta de necesidades-ausencia de actividad, y para ello crearon nuevas necesidades y con ellas el deseo y la voluntad de obtenerlas, pues ese es el móvil principal de las acciones de los hombres.²⁶

De esta forma la reducción producía un nuevo modo de ser en la búsqueda de cambios profundos y, por ello, se orientaba a crear cultura en todos los órdenes: político, económico, cultural y religioso.

La aculturación del indígena exigía creatividad para que germinara una nueva forma de ver la vida sin despreciar el pasado; de ahí la fecundidad productiva y el ansia de plastificar los conceptos

–religión y cultura– en el teatro, la poesía y el folklore populares.

Un testigo presencial como lo fue el P. Matías de Tapia (1657-1717) (Del Rey Fajardo, 1995, pp. 608-610) hace un balance de lo que significó el P. Alonso de Neira y su acción en San Salvador del Puerto. La monotonía de la reducción se rompía continuamente con la representación que los indios hacían de sus *Comedias de Vidas de Santos y Autos Sacramentales* (De Tapia, 1715, citado en Del Rey Fajardo, 1966, p. 198). Pero pronto fundó la escuela “a donde aprendían a leer, escribir, y solfa los más capaces, niños y mancebos” (De Tapia, 1715, citado en Del Rey Fajardo, 1966, p. 198). Y completó su visión cultural dando a la música un lugar preferente e “instituyó cantores de punto, y Organo; llevó todo género de instrumentos, harpas, rabeles, chirimías, baxones, trompetas y clarines, que consiguió tocasen con eminencia dichos Indios” (De Tapia, 1715, citado en Del Rey Fajardo, 1966, p. 198).

Así pues, el proyecto educativo misional constituía, sin dudas, uno de los retos más significativos para el futuro de las misiones. El propio Gilij, desde la lejanía de su destierro romano, escribiría que la instrucción asidua hacía que en pocos años la reducción cambiase por completo.²⁷ En definitiva, los jesuitas estaban convencidos de que la educación significaba el verdadero cambio social, económico, moral y religioso de las nuevas poblaciones (Gilij, 1965, II, p. 228; Gilij, 1965, II, p. 72; Gumilla, 1963, pp. 127, 180, 429-430; Rivero, 1956, p. 167).

La Escuela se erigía, pues, como una necesidad primaria en la nueva visión transformadora de la sociedad indígena.

Pero toda la actividad educativa exigía una infraestructura que debía ser financiada en su totalidad: alumnos, maestros y materiales escolares.

En efecto, el cuidado de la “Cuadrilla del rezado” (i. e. los niños y niñas) era asumido, dentro de la concepción formativa de los jesuitas, por el misionero, a fin de que la escuela influyera a tiempo completo para sembrar una nueva visión de la vida y del futuro de sus comunidades. Y, consecuentemente, la misión debía encargarse del sustento diario (Alvarado, 1966, p. 251).

En segundo término, es lógico que la enseñanza de la escuela debiera descansar sobre un maestro dirigido por el jesuita, ya que la acción del cura tenía que ser gerencial y no disponía del

23 “Compuso muchas comedias de Vidas de Santos y Autos Sacramentales, que hacía representar a los indios, con que los tenía embelesados, aficionados y cautivos...” (De Tapia, 1715, citado en Del Rey Fajardo, 1966, p. 198). “Compuso varios libros en su idioma, llenos todos ellos de celestial doctrina; sacaron varias copias los mismos indios, que ya sabían escribir algunos de ellos, y los guardaban con grande aprecio, y los leían con mucho fruto de sus almas. *Todavía existen algunos libros de estos y los leen*; entre ellos anda un tratado de la venerable Madre Agreda, que hasta estas materias se extendía su fervoroso celo, *para que supiesen de todo*” (Rivero, 1956, p. 254, los subrayados son nuestros). Rivero escribe su *Historia* en Guanápalo en 1729.

24 “No se puede negar haber sido el P. Alonso uno de los más activos y eficaces misioneros que conocieron estos Llanos” (Rivero, 1956, p. 124).

25 “Physich und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt” (Hegel, 1986, p. 108).

26 “Als die Jesuiten und katholische Geistlichkeit die Indianer in europäische Kultur und Sitten gewöhnen wollten (bekanntlich haben sie einen Staat in Paraguay, Klöster in Mexico un Kalifornien gegründet), begaben sie sich unter sie und schrieben ihnen, wie Unmündigen die geschäfte des Tages vor, die sie sich auch, wie träge sich auch sonst waren, von der Autorität der Väter gefallen liessen. Diese Vorschriften (mitternachts musste eine Glocke sie sogar an ihre ehelichen Pflichten erinnern) haben ganz richtig zunächst zur Erweckung von Bedürfnissen geführt, den Triebfendern der Tätigkeit des Menschen überhaupt” [“Como los jesuitas y la espiritualidad católica querían que los indios se acostumbraran

a la cultura y los hábitos europeos (habían fundado un estado en Paraguay y monasterios en México y California), se instalaron entre ellos y les prescribieron los asuntos cotidianos como a mudos que, aunque fuese lentamente, se rindieron a la autoridad de los padres. Estas normas (a medianoche una campana les debía recordar sus deberes matrimoniales) resultaron al aparecer de necesidades, generalmente la pasión, en la actividad humana” (Hegel, 1986, p. 108).

27 “... la instrucción sea continua, aunque sea breve, los cambia todo” (Gilij, 1965, III, p. 84).

28 La asistencia era total “tanto por la novedad, que aman sumamente los indios, como por los regalitos con que los misioneros los atraen, vienen con gusto a oírlos” (Gilij, 1965, III, p. 72).

29 En San Miguel de Macuco existían varios cuadernitos: “Manuscritos de la idioma sáliva” (Del Rey Fajardo, 1999, II, p. 322) y en Surimena: “Gramática achagua: su vocabulario y pláticas” (Del Rey Fajardo, 1999, II, p. 332).

30 Véase Lemmon (1979, pp. 149-160).

31 Lo reproducimos en nuestro libro *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768)* (1990, pp. 67-68).

tiempo requerido para las funciones educativas, pues la responsabilidad final del funcionamiento de la vida de la reducción caía exclusivamente bajo su entera responsabilidad.

Así pues, su misión evangélica le obligaba diariamente a dedicar media hora por la mañana a la enseñanza del catecismo en lengua vernácula (Gilij, 1965, III, p. 73)²⁸ y a celebrar a continuación la misa (Alvarado, 1966, p. 257). Por la tarde, a las 4.30, se repetía la doctrina cristiana en castellano (Gilij, 1965, III, p. 74) “para acostumar a los niños desde el principio a la lengua de sus monarcas” (Gilij, 1965, III, p. 72). Al oscurecer dirigía el rosario en la iglesia, recitado o cantado, y después supervisaba los músicos y cantores que se reunían por separado tanto para ensayar como para tocar los instrumentos (Gilij, 1965, III, p. 74).

Todas las reducciones mantenían un arquetipo de construcción. Del inventario de San Miguel de Macuco sabemos que “la casa que sirve de escuela... se halla en la plaza de este dicho pueblo. [Se trataba de una construcción] regular cubierta de teja con dos aposentos grandes, el uno que sirve de escuela, y el otro de telar. [Su mobiliario era austero:] una mesa chica para escribir... cinco bancos para asiento de muchachos” (AGN. *Conventos*, 34, fol., 805 y ss., citado en Del Rey Fajardo, 1974, III, p. 62).

De la dotación escolar tenemos noticias de “varias cartillas” (AGN. *Conventos*, 34, fol., 805 y ss., citado en Del Rey Fajardo, 1974, III) y de diez catones (Del Rey Fajardo, 1999, II, p. 326). También son abundantes los manuscritos en lenguas vernáculas.²⁹

En las jóvenes escuelas del Orinoco se enseñaba solamente a leer y escribir (Gilij, 1965, III, p. 63) y “no son instruidos en otras ciencias, como porque sabida la de leer bien y escribir, les parece que ya están bastante instruidos y no tienen necesidad de más” (Gilij, 1965, III, p. 64).

La propensión por la novedad y su inclinación a imitar usos extraños hicieron que se introdujesen sin dificultad y desde el primer momento tanto la escuela de primeras letras como la escuela de música (Gilij, 1965, III, pp. 63-64). Y el misionero italiano Felipe Salvador Gilij llegará a confesar: “Y si he de decir libremente lo que siento, ninguna cosa fue jamás llevada de Europa a aquellos lugares que más les agradase, ninguna que imitaran mejor” (1965, III, p. 64; Lemmon, 1979, pp. 149-160).

De esta forma, los niños y los jóvenes como objetivo fundamental de la misión-ciudad eran moldeados, sin interferencias, en los valores –viejos y nuevos– de la misión. Como consecuencia fue surgiendo un folklore religioso en la Orinoquia que iba impregnando el acontecer diario de esas pequeñas reducciones-ciudades.

Por otra parte, la tolerancia y la comprensión exigieron al misionero armarse de paciencia y resistencia, pues ésta era la única clave para diseñar el paso de una civilización “sacral” a una “profana”. Conciliar el dualismo entre su cultura y la de los indígenas, en las que lo sagrado y lo profano se identificaban en una sola concepción y vivencia, requería observación, meditación, tacto y aceptación de un ritmo temporal que no se adecuaba a las categorías occidentales.

En este marco de realizaciones no es de extrañar que la mundanización como valor estético promoviera en los indígenas opciones más altas de cultura como lo demuestra el misionero de La Encaramada, P. Felipe Salvador Gilij, para quien el descubrimiento de un pueblo músico le lleva a concluir que se puede convertir en música una nación (Gilij, 1965, III, p. 64; Gumilla, 1963, p. 515).³⁰

La formación del municipio y las relaciones de trabajo

El punto de partida de esta ingente tarea misional y humana hay que fijarlo en la ausencia de conciencia histórica, familiar, social y nacional y, por ende, de un pronunciado estancamiento cultural y económico. Desconocían en pleno siglo XVIII la utilización del hierro (Gilij, 1965, I, p. 79; Gumilla, 1963, pp. 344, 430), del papel (Gilij, 1965, II, p. 79), del libro (Gilij, 1965, II, p. 39) y de las formas de transmisión de la cultura (Gilij, 1965, II, p. 123).

La primera preocupación era la subsistencia. Con el tiempo, el alejamiento de algunas naciones de su entorno selvático o sabanero era compensado con la introducción de tecnologías que observaban la rotación de cultivos, la cría de animales domésticos, el uso de arados de rastro y de surco de suelos, frutales y, en definitiva, con la adopción de una alimentación proteínica con el pescado y la carne, aunque la fertilidad de los conucos les obligara a hacer sus rozas lejos del mismo Orinoco (De Barandiarán, 1992, II, p. 318).

De forma paralela se procedía a la creación del “hato” que debía satisfacer las necesidades comunes, así como también ser subsidiario a la labor que suponían las tierras para sementeras de plátano y yuca generalmente (Samudio, 1992, p. 748). De este modo se beneficiaban las viudas, se sustentaban los niños de la escuela, los huérfanos y los enfermos (Alvarado, 1966, p. 252; Gumilla, 1963, p. 514).

El 13 de septiembre de 1785 –dieciocho años después de la expulsión– escribía con tristeza el fiscal don Estanislao Andino:

Este hato [Tocaría] estaba al cuidado del misionero sirviendo los mismos indios de mayordomos y vaqueros, y con sus productos no sólo se adornaban las iglesias, con aquella magnificencia que se manifestó al tiempo de la expatriación, sino que se proveía al pueblo de carpinterías, herrerías, escuela y música, y con ellos se asistía en lo necesario a los enfermos, y a los sanos de alguna ropa y utensilios para sus labores y para mantener de carne a los indios cuando trabajaban en una obra común a beneficio del pueblo. El expresado hato servía, en fin, para todos aquellos fines a que instituyeron las leyes las sementeras de comunidad y cajas de censos... (Rivas Groot, 1890, II, p. xxxviii).

Los misioneros establecieron el criterio respecto a que en las poblaciones misionales coexistiese la propiedad privada y la comunal. Una vez consolidada la reducción, los jesuitas se desprendían de la propiedad de los hatos en favor de la economía del pueblo, vale decir, en función de las comunidades indígenas.

Este fenómeno, histórico y legal, desconcertó a los funcionarios regios encargados de implantar en las misiones la *Pragmática Sanción* del rey Carlos III e ir “desposeyendo” a los jesuitas de todas sus reducciones. Tan importante documento, registrado en Santafé de Bogotá el 30 de abril de 1743, aclara la genuina posición de la Compañía de Jesús en torno a su gestión en las misiones llaneras, y sólo la conocemos porque don Andrés de Oleaga se vio precisado a insertarlo en los autos de la expulsión en 1767 (AGN. Conventos, t. 29. *Testimonio de autos /sobre/ la expulsión de quatro religiosos de la Compañía /en/ el Partido de Meta. /D/ Andres de Oleaga.* Fol. 817v-819).³¹

Un papel todavía no estudiado lo cumplen las cofradías y las congregaciones misionales en

ese marco de referencia que indicaba Hegel de crear nuevas necesidades y, con ellas, el deseo y la voluntad de obtenerlas (1986, p. 108; Pérez Esteves, 1994, pp. 119-137).

La segunda gran preocupación se dirigía a la formación de los recursos humanos, a la capacitación de los indígenas en sus respectivos oficios y a dotar de una infraestructura económica al futuro de la reducción.

Por primera vez vivían el reto de saltar del utillaje a la herramienta y a la racionalización del trabajo. Los indígenas orinoquenses se iniciaron en las técnicas europeas mediante los talleres que suponían, en principio, la implantación de la fragua,³² la adquisición de telares³³ y el uso de la carpintería (Gili, 1965, III, p. 65). Sin embargo la hacienda de Caribabare –símbolo de la creatividad jesuítica neogranadina– tenía además la ramada del trapiche, otra de adobería y una con un horno de teja (AGN. *Temporalidades*, t. 5. *Testimonio del cuaderno de inventario de Caribabare y deposito*. 7 de octubre de 1767, fol. 690v-691).

Y, como es natural, se fueron abriendo los caminos de la cultura, tanto a través de la pintura³⁴ como de las artesanías derivadas de la carpintería³⁵ y otras similares.

Aquí debemos dejar constancia de la existencia de un hecho muy significativo en las misiones jesuíticas sudamericanas como es el de la presencia de hermanos coadjutores, sobre todo centroeuropeos, actores fundamentales en la revolución tecnológica que se desarrolló en las haciendas y en las ciudades de la América hispana.³⁶ En el Nuevo Reino sólo se beneficiaron de ellos las iglesias y los colegios de la provincia (Pacheco, 1969, pp. 307-325), mientras que en las circunscripciones misionales se puede afirmar que su presencia fue, lamentablemente, casi nula.³⁷

Así se iniciaba la época artesanal, por oficios, a la que seguiría casi inmediatamente la premercantilista y, consecuentemente, nacía una nueva sociedad que necesariamente originaría patrones propios y particulares de ocupación de aquel vasto territorio llanero con el norte siempre presente de la “reducción ordenada”.

En ella tuvieron la primera pasantía los que posteriormente se convertirían en mayordomos, capataces, peones, punteros, conductores, pastores y también los incipientes jinetes, los cuales, gracias a la actividad ganadera, transformarían al indígena en experto vaquero.³⁸

32 “El atractivo más eficaz para establecer un pueblo nuevo y afianzar en él las familias silvestres es buscar un herrero y armar una fragua, porque es mucha la afición que tienen a este oficio, por la grande utilidad que les da el uso de las herramientas, que antes ignoraban” (Gumilla, 1963, p. 515).

33 “No importa menos buscar uno o más tejedores de los pueblos ya establecidos para que tejan allí el hilo que traen ellos, porque la curiosidad los atrae a ver urdir y tejer, y ver vestidos a los oficiales y a sus mujeres les va excitando el deseo de vestirse y se aplican a hilar algodón” (Gumilla, 1963, p. 515).

34 “... los muchachos más hábiles de manos se aplican al oficio de pintor, uno de los cuales sabe ya buscar la vida con sus pinceles, vendiendo a los españoles varias imágenes de santos” (Rivero, 1956, p. 449); “... saben embellecer muy bien las iglesias, coloreándolas con varias tierras y con jugos de algunas plantas” (Gili, 1965, III, p. 65).

35 En el inventario de la Reducción de Betoyes se encontraron para la iglesia que se iba a construir “... tallas doradas y dadas de mermellón... cinco portadas, en la misma conformidad que los altares, la una de tatzano, y las cuatro de la sacristía”, así como las sillas, los candeleros, las jarras, los hacheros y los faroles (AGN. *Temporalidades*, t. 13. *Inventario de los bienes del Pueblo de San Ignacio de Betoyes*. 17 de octubre de 1767, fol. 225v-226). Véase Samudio (1992, p. 774).

36 Para las reducciones del Paraguay, véase Hernández (1913, I, pp. 354-361).

37 Un ejemplo de hermano coadjutor en la Orinoquia en De Vega (2000).

38 Véase Samudio (1992, I, p. 772).

39 Los concertados tributarios recibían un trato especial, pues, en esos casos, era la hacienda la que tenía que pagar el tributo que se les descontaba del pago.

40 Véase Samudio (1992, I, p. 753).

41 "Respecto al gobierno civil de estas tribus: el cacique, al igual que un pequeño príncipe, las preside con la suprema autoridad y se sirve para la más cómoda administración de su pueblo de un *teniente*; a éste, como hay muchas parcialidades en estas tribus, el cacique agrega la misma cantidad de *capitanes* y éstos a su vez tienen sus lugartenientes llamados *alcaldes*. Los últimos cumplen con las órdenes dadas a ellos a través de otros oficiales menores llamados *alguaciles*, y a quienes pertenece preocuparse por que todo el pueblo asista diariamente..." (Carta No. 568. *Carta del P. José María Cervellini al P. Francisco Pepe*. Misión de los Llanos, 2 de julio de 1737, citada en Stöcklein, 1725-1761). Sobre los caciques en general, véase Gilij (1965, II, pp. 169-176).

42 En el ámbito económico también aprovecharon las infraestructuras existentes. Nancy Morey ha estudiado la vigencia de redes comerciales indígenas, hecho que es muy importante a la hora de visualizar la acción misionera y su expansión (Morey y Morey, 1975).

43 "... en este año [1745] pidió el P. Gumilla, superior de las Misiones, dos títulos, uno de alguacil mayor y otro de notario..." (AGN. *Temporalidades*, t. 5, fol. 788v).

Figura 5 a 8: *Societatis Iesu* propagatio.

Fuente: IMAGO Primi Saeculi Societatis Iesu, Liber Secundus. Societas Crescens Antverpiae, Ex officina plantiniana Baltasar Moreti, 1640.

También la reducción cobijaba mano de obra libre y esclava, indígenas forasteros y trabajadores no indígenas con quienes establecían compromisos laborales anuales bajo el sistema de concierto (Alvarado, 1966, pp. 7-8).³⁹

Asimismo fue surgiendo una nueva clase laboral como la de los trabajadores con distintas habilidades, desde los diestros maestros artesanos, quienes constituyeron mano de obra especializada, hasta la servidumbre que habitaba en las haciendas y concurría directamente a su trabajo. A ellos se unían otros artesanos, ya oficiales o aprendices, indígenas y no indígenas, quienes con sus diversos trabajos contribuían a la construcción de los recintos públicos y privados.⁴⁰

La tercera preocupación se centraba en levantar la "reducción ordenada", tanto en sus espacios físicos, como en las exigencias de la nueva convivencia social, religiosa, laboral y cultural.

El punto de partida del municipio solía fundamentarse en el respeto a las jerarquías políticas de las naciones antes de reducirse. Los caciques gozaban de dignidad perpetua y hereditaria, excepto en caso de rebelión contra su soberano (Gilij, 1965, II, p. 331).⁴¹ En la misión usaban bastón de mando con pomo de plata y en la iglesia ocupaban un sitio de honor (Gilij, 1965, II, p. 173). Generalmente ni el misionero, ni los capitanes

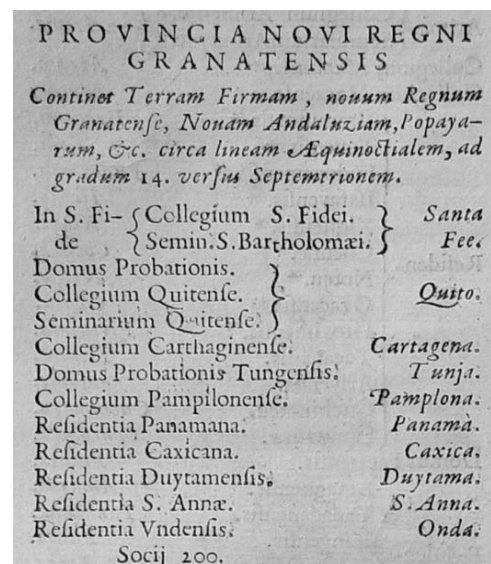
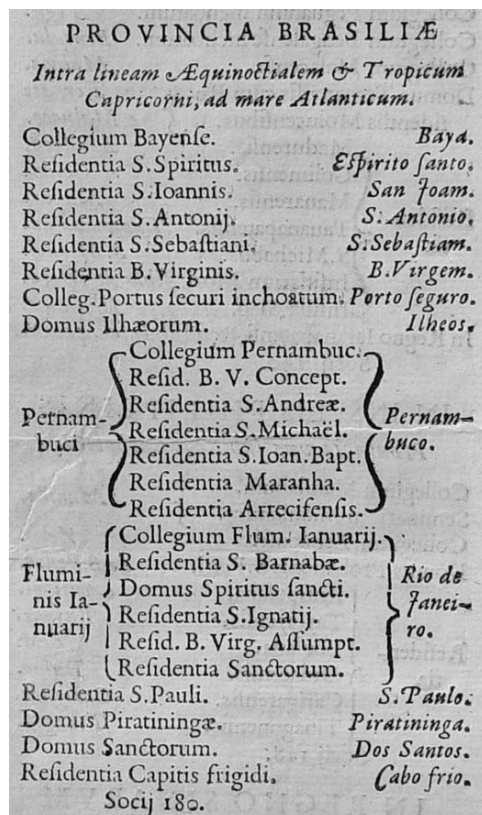
de la escolta, ni el gobernador decidían nada sin antes escuchar el parecer del cacique o caciques (Gilij, 1965, II, p. 173).⁴²

Pero la adaptación a los modelos indianos se iniciaba con los alcaldes a quienes correspondía el gobierno ordinario e inmediato del pueblo y eran elegidos anualmente. Y los fiscales, igualmente electos por un año, eran los encargados de celar por el cumplimiento de la justicia y los ejecutores de los castigos impuestos por las faltas cometidas (Gilij, 1965, III, p. 331; cf. Alvarado, 1966, p. 253).⁴³

Las funciones que hoy denominaríamos policiales les estaban asignadas a la escolta,⁴⁴ es decir, la custodia del orden y de la ley entre los indígenas (Gilij, 1965, II, p. 305). En poder de los capitanes de la escolta residió siempre el conocer las causas civiles y militares.⁴⁵

También la instalación de los mecanismos enfocados en la salud fueron preocupación del misionero, desde la provisión de las medicinas necesarias,⁴⁶ hasta las boticas⁴⁷ y pequeños centros asistenciales que colaboraran a la beneficencia organizada, como el de Pauto (AGI. *Santafé*, 249. *Testimonio de los Autos hechos a pedimiento del Padre Procurador General de la Religión de la Compañía de Jesús de la ciudad de Santa Fe... cerca de la escolta y lo demás que han pedido se de para el fomento de las misiones de la Provincia de Orinoco*, fol. 77v.).⁴⁸ Por ello no es extraño encontrar en las bibliotecas misionales obras como el *Florilegio medicinal* del H. Steynefer (1712) (Sommervogel, 1890-1932, VII, p. 1537).

De esta forma la corona española asentaba dos acciones fundamentales del imperio: la presencia administrativa del Estado en esas



incógnitas regiones y el establecimiento de una frontera efectiva hispana que avanzaba y se imponía frente a los enemigos, bien fuesen indígenas o bien europeos.

Una visión curiosa de las misiones jesuíticas de Suramérica la ofrecería a mediados del siglo XVIII el escritor italiano Ludovico Antonio Muratori (1997). Así interpretaba T. Ascari el objetivo final de la “misión ordenada” jesuítica:

En las Reducciones veía sobre todo una sociedad de hombres que de la barbarie y la ignorancia habían llegado no sólo al conocimiento del verdadero Dios y del valor y fin de la vida humana sino también, como efecto de esto, a la conquista de una vida temporal ordenada, civil y autosuficiente, libre de las estrecheces de la necesidad, en la que a nadie faltaba el ‘pan de cada día’ que el cristiano pide a Dios en su plegaria (1956, p. 215).

El misionero como arquitecto del “Proyecto Misión”

Pero, dentro de la cosmovisión ignaciana, las misiones fueron parte integral de la vocación fundacional de la Compañía de Jesús (Ruiz Jurado, 1976, p. 309-322) con el mismo rango que la educación y la ciencia.

El 1 de agosto de 1594 recordaba el general de la orden P. Claudio Aquaviva, en una carta a todos los jesuitas dispersos por el mundo conocido (*Epistolae Praepositorum Generalium*, 1909, I, pp. 231-247), las ventajas de señalarse en el servicio de Dios mediante una mayor abnegación de sí mismos para promover con “celo”⁴⁹ la mayor gloria de Dios en los frentes misionales.

Por ello no es de extrañar que imaginación, creatividad y audacia fueron principios rectores para muchas personalidades jesuíticas que trata-

ron de dar respuesta a los retos que les planteaban las personas, los tiempos y los lugares.

Como antecedente previo hay que dejar sentado que la vida en la geografía misional significaba un cambio profundo en la existencia del jesuita y requería además una extrema capacidad de adaptación que no era asequible a todos. El hostigamiento de la naturaleza, las privaciones, la soledad, el entorno adverso y a veces hostil e incluso la muerte, así como otras causas, motivaron que algunos se derrumbaran física o psicológicamente. En el caso de las misiones de la Orinoquia, por citar un ejemplo, observamos que casi un 43,79 por ciento de los misioneros que allí laboraron permaneció entre uno y cuatro años en tierras casanareñas u orinoquenses; entre cinco y nueve años el 20,26 por ciento; entre diez y catorce años el 13,07 por ciento; y más de tres lustros el 22,88 por ciento. Así pues, sólo una cuarta parte superó los tres quinquenios.⁵⁰

Con el fin de contar con un punto de referencia como indicador de las nacionalidades del misionero y siguiendo uno de los patrones más fáciles como lo fueron las reducciones de los Llanos colombianos y el Orinoco, señalamos que una cuarta parte de los hombres que sumergieron su existir entre las etnias llaneras y orinoquenses provenían de Italia, Francia, Alemania, Austria, Bohemia y Yugoslavia. Este mosaico de nacionalidades y de concepciones de la vida, de cultura y de ciencia es natural que generara un pluralismo a veces difícil pero siempre beneficioso en la búsqueda de la “otredad indiana”. Las tres

⁴⁴ Para las escoltas nos remitimos a Del Rey Fajardo (1995, pp. 35-69).

⁴⁵ El 1º de julio de 1754 solicitaba el P. Salvador Quintana que se concediese a don Juan Antonio Bonalde, capitán de la escolta, “jurisdicción ordinaria” y título “como se ha concedido antes” (AGN. *Miscelánea*, t. 110, fol. 613). También conocemos una Real Provisión del Presidente don Diego de Córdoba, 1704, sobre dar jurisdicción criminal al cabo de la escolta de los Llanos para castigar los delitos (AGN. *Miscelánea*, t. 64, fol. 8).

⁴⁶ El H. Agustín de Vega quien al describir al misionero dice: “... [es] un amoroso Padre de familia, que tiene prevención de medicinas, quantas puede adquirir, y el libro de mayor importancia despues de los necesarios, que nunca les falta, es alguno de medicina” (citado en De Vega, 2000, p. 105).

⁴⁷ El P. Gilij, desterrado en Roma, recordará en 1780 la visita que le hizo al autor de *El Orinoco ilustrado* en su reducción de Betoyes el año de 1749 y escribirá: “En su casa, o cabaña, tenía toda suerte de útiles medicinas caseras, y al primer aviso del fiscal, dedicándose como amorosa madre a cuidarlos, era todo agilidad, todo prontitud, todo alegría. Yo estaba a su lado sorprendido de sus dulces maneras. (...) Y movido del ejemplo de tan gran hombre, una vez que hube llegado al Orinoco me afané por imitarle en algo” (Gilij, 1965, III, p. 81-82).

⁴⁸ Semejantes declaraciones aducen los otros testigos: José Ruiz Romero (fol. 62v-63); Salvador Esparza (fol. 52v).

⁴⁹ El “celo” se define como “fervor y moción eficaz, nacida del amor, por cuyo impulso nos movemos a apartar y rechazar, como algo que nos importa mucho, todo lo que se opone al amado” (*Epistolae Praepositorum Generalium*, 1909, I, p. 232).

PROVINCIA PARAQVARIÆ			
<i>Inter Fretum Magalanicum & Brasiliam, infra & circa Tropicum Capricorni, versus Oceanum Atlanticum.</i>			
Cordubæ	{ Collegium Cordubense. } { Domus Probationis. }	Corduba.	
Collegium Assumptionis.	de la Assumpcion.		
Collegium S. Michaëlis	{ de S. Miguel		
Tucumanensis.	{ de Tucuman.		
Collegium Boni aëris.	Buenos ayres.		
Collegium S. Fidei.	de Santa Fee.		
Collegium S. Iacobi del Estero.	Santiago del Estero.		
Collegium Estequense.	Estequos		
Socij 121.			

PROVINCIA PERUVANA			
<i>Continet Peruviam a lineâ Equinoctiali ad Tropicum Capricorni.</i>			
Lima	{ Collegium Limense. } { Domus Probationis. } { Seminarium Limense. } { Refidentia S. Iacobi. }	Lima.	
Collegium Atequipense.	Arequipa.		
Collegium Cuzchenfe.	Cuzco.		
Seminarium Cuzchenfe.			
Collegium Potosinum.	Potofi.		
Colleg. Platenfe seu Chuquifauquense.	{ de la		
Seminarium Chuquifauquense.	{ Plata.		
Collegium Pacense.	de la Paz.		
Collegium Guamanganum.	Guamanga.		
Refidentia Iulenfis.	Juli.		
Refidentia S. Crucis	{ S. Cruz de la Sierra,		
de la Sierra.			
Collegium Orruri.	Orruro.		
Collegium Pisquense.	Pischo.		
Collegium Callaense.	Callao.		
Collegium Truxillanum.	Truxillo.		
Socij 390.			

50 Una excelente descripción de la vida del misionero jesuita mexicano la ofrece Hausberger (1995, pp. 55-87, "Las Leben in den Missionen").

51 Nacionalidad de los misioneros: españoles: 65 (42,48 por ciento); neogranadinos: 47 (30,72); italianos: 18 (11,76); alemanes: 10 (6,54); belgas: 5 (3,27); franceses: 3 (1,96); austriacos: 2 (1,31); bohemios: 2 (1,31); yugoeslavos: 1 (0,65). Total: 153.

52 Para el caso concreto de la Provincia del Nuevo Reino de Granada, véase Julián (1979, pp. 325-427).

53 Para una visión de la problemática de la gracia, nos remitimos a Auer (1973), Rahner (1973) y Andrés (1994).

cuartas partes restantes las configuraron miembros de la orden provenientes de todos los reinos de España –casi un 43 por ciento– y también un diciente porcentaje de jesuitas criollos –casi un 31 por ciento–.⁵¹

Por otra parte, para poder aproximarse a una cualificación de lo que fue la formación intelectual y moral de los jesuitas que laboraron en la América profunda, conviene precisar no sólo las nacionalidades de los hombres que entregaron su vida a este quehacer sino también la calidad de su formación en aquellas ciencias que les eran específicas para promover tan ingente empresa.

Para la formación intelectual y moral debemos hacer referencia obligada a tres grandes provincias de saberes.

La *primera* la constituía el dominio de la cultura clásica y la asimilación de un humanismo nuevo. En otras palabras, consistía en despojarse de las concepciones bárbaras de la vida. Por ello, el cultivo de las bellas letras debía transformarse en un movimiento dinamizador de la vida intelectual y religiosa, pues, en definitiva, se trataba de un humanismo moral y profano.

Estos nuevos ideales comenzaban por el dominio del latín –lengua de la ciencia y la cultura–, ya que sin este presupuesto se condenaba al hombre a convertirse en un Sísifo que subía la piedra hasta la cumbre para dejarla caer y comenzar otra vez el mismo recorrido. En un segundo tramo se debían fundamentar los hábitos intelectuales, a saber, el arte de instruirse, el arte de pensar, el arte de profundizar y el arte de crear. El objetivo final era la educación integral que se sintetizaba en tres dimensiones: virtud, letras y política, es decir, sabiduría, ética y comportamiento social.⁵²

La *segunda* era el método científico otorgado por la filosofía y la teología, y aquí, para simplificar, lo circunscribiremos a la escolástica.

Durante el Renacimiento y el Barroco las ciencias eclesásticas conservaron no sólo el vínculo con el latín sino currículos muy similares y una producción bibliográfica que por estar escrita en una lengua común facilitaba la presencia del pensamiento en los lugares más recónditos.

Asimismo, la escolástica del barroco se distingue de las épocas anteriores por dos razones fundamentales: primera, porque la lingüística académica adopta un latín cultivado; y, segunda, porque la metodología se obsesiona por el uso sistemático de procedimientos históricos. De igual forma se abre a las tesis más modernas “siempre

que éstas puedan fundarse en autoridades”. Por ello no tarda la Universidad de Salamanca en aceptar la imagen copernicana del mundo y la de Coimbra la de Tycho Brahe. La ruptura con la ciencia moderna en nada se debió a la aceptación de las doctrinas nuevas sino “a la negativa de los modernos a ejercitar el arte de la interpretación y a documentar sus tesis con autoridades” (Specht, 1972, pp. 713-715).

También la teología moral fue adquiriendo personalidad propia (Lera, 1992, pp. 801-812) y los tratados *De justitia et jure* constituyen el primer intento de elaborar una moral con metodología de interdisciplinaridad. Y este nuevo género filosófico-teológico se erige como un lugar de encuentro entre la fe y las realidades sociales. Allí irían a converger la filosofía moral, las ciencias jurídicas, la teología y el derecho canónico, así como también los problemas sociales, políticos, jurídicos y económicos (Vidal, 1991, pp. 29-39).

La *tercera* columna de la formación se sustentó en el ejercicio de las virtudes a través de la ascética y la mística, llamadas también ciencia espiritual o arte de perfección.

La descripción de la experiencia religiosa es imposible sin el lenguaje en que ella se expresa. Para los maestros de la vida espiritual se da una estructura, que es la vida natural del alma, y una metaestructura, que es la vida sobrenatural. Esta supraestructura se alimenta de la gracia, la cual opera en el creyente como una especie de divinización interior.⁵³ De esta suerte, el alma unida a Dios se hace un pensamiento y un deseo con Él (Andrés, 1994, p. 23). Y para poder llegar a esa meta es necesario transitar tres etapas a las que los escritores ascéticos han denominado: purgativa, iluminativa y unitiva (Tanquerey, 1930).

Para lograr estos objetivos la Compañía de Jesús recurrió a los métodos establecidos por Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*, pues en su práctica el jesuita debía adquirir una convicción, una experiencia y un hábito (Charmot, 1952, p. 151).

Esa es la raíz que generó una estructura mental de valores y motivaciones que dio origen a un lenguaje singular, sólo inteligible “cuando se examinan las cláusulas y el sentido del Instituto que abrazaron, tras una experiencia interior que cambió sus vidas” y que los motivó a enfrentar todo tipo de dificultades y hasta de fracasos (Ruiz Jurado, 1995, pp. 735-736).

Todavía más, los ideales espirituales alimentaron su convicción religiosa y la fidelidad a

la cotidianidad estuvo avalada por la disciplina y las reglas estrictas, de forma tal que todo ello constituye la piedra de toque para comprender los niveles de la entrega, entendida en el fondo como respuesta individual a Dios y corporativa a los proyectos de la Compañía de Jesús.

Pero una vez que el jesuita pisaba tierra misional comenzaba un nuevo aprendizaje. Si la universidad los había profesionalizado para ser ciudadanos de una comunidad cultural internacional, en los espacios misionales debían adquirir otra ciudadanía mental bien ajena en muchos aspectos a los arquetipos vividos y presentidos.

En este momento de tránsito de la academia a la vida real es necesario formularse una nueva pregunta: ¿cómo y dónde adquirió el misionero los “saberes misionales” que le obligarían a interpretar no sólo los laberintos de las etnias y sus lenguas, sino además a construir la reducción como proyecto de futuro?

En una primera respuesta podemos afirmar que, fuera de la formación intelectual de la que hemos hablado más arriba, la Compañía de Jesús americana sólo pudo entregar a sus hombres una mística convencida del reto que asumían frente a los indígenas del corazón del continente y a su hábitat inhóspito y agresivo.

Y la iniciación en los saberes misionales se llevaría a cabo, en cada caso, mediante la convivencia junto a un misionero experimentado, quien debía adiestrar al novicio en la lengua y en la carta de navegación en el mar de las reducciones.

Esta ingente tarea podemos circunscribirla a tres grandes actitudes que, en definitiva, medirían su capacidad para crear, imitar e improvisar el porvenir.

La primera hace referencia a la flexibilidad para trascender los modelos culturales adquiridos con el fin de adoptar otros nuevos. Pensamos que la familiaridad con las literaturas clásicas facilitó la gestación de una apertura mental hacia la comprensión de los nuevos horizontes habitados por las lenguas, las mitologías y las concepciones de vida de las naciones a las que servían.

Asimismo, tanto europeos como criollos habían vivido a su manera los cambios de mentalidad producidos, bien en sus sociedades respectivas, bien en el imperativo de las ciencias, bien en el orden social y económico que trataba de imponerse, bien en las polémicas religiosas.

De las ciudades renacentistas traían los europeos en su mente la trilogía descrita por Adolf

Muschg: la iglesia como el lugar de la verdad religiosa; el ayuntamiento como arena para la *res publica*; y la plaza del mercado como espacio para el intercambio de los bienes económicos. Pero esta concepción del espacio y del hombre se sustentaba sobre las exigencias de equilibrio impuestos por la filosofía de lo social: cuando el balance entre religión, política y economía se desequilibraba, se iniciaba el camino hacia la servidumbre, la cual podía adoptar muy diversas máscaras (Dettling, 1996, p. 1).

La experiencia universal de la Compañía de Jesús creó un modelo basado en la persuasión y en la simbiosis de las culturas y, en consecuencia, debía interpretar y asimilar el conocimiento de los particularismos locales, la maestría técnica de las lenguas y las reglas sociales (Blanckaert, 1985, p. 15).

La armonización y criollización de estos principios tuvo una epifanía en la república guaraní del Paraguay, con la consiguiente reinención del paisaje y del espacio en medio de la selva, concretizado en una ciudad civilizadora y racional (*Instrucción y órdenes dadas por el Padre Provincial Rodrigo Barnuevo para los Padres Andrés Ignacio y Alonso Fernández para la misión de la Guayana donde son enviados por la santa obediencia en 4 de junio de 1646*, Archivo de la Provincia de Quito, leg. 3., en Del Rey Fajardo, 1974, II, pp. 153-156). Por todo ello algunos comparan el régimen de la reducción con las abadías benedictinas de la Edad Media, sólo que el claustro era suplantado por la selva.

En segundo término, la “razón de Estado” les induciría a los jesuitas a superar la tensión entre los ideales religiosos de la evangelización y los procesos de mundanización que debía transformar las poblaciones misionales.

Cuando Berenson establece que la Iglesia católica ha sido dispensadora de “mundanidad”, opinamos que interpreta el valor de su pedagogía cultural y espiritual como categoría integradora de los opuestos.

Este juicio de valor, que proviene de un crítico del arte, formula la última síntesis de lo que en realidad trataron de practicar los jesuitas en sus misiones: elevar los actos de los hombres a sacramentos, salvando así el abismo que media entre las necesidades humanas y su satisfacción. Por eso, añade: “A través del rito acompaña la vida con un aparato que es esencialmente ‘mundano’, sin embargo, para quienquiera, tiene la capacidad

54 Una imagen del misionero orinoquense la trazó el Provincial Mateo Mimbela al describir la acción del P. José Gumilla: "... porque olvidado de sus lucidos talentos que pedían ocupaciones de mayor lustre, valiéndose de sus buenas habilidades y tomando sobre sí las ocupaciones de muchos oficiales, servía de carpintero, albañil, alarife, escultor, pintor, jugando con tal primor los instrumentos de cada arte, como si hubiera sido ese el único empleo de toda su vida" (Agi. *Santafé*, 298. *Relación formada por el P. Mateo Mimbela*).

55 "El atractivo más eficaz para establecer un pueblo nuevo y afianzar en él las familias silvestres es buscar un herrero y armar una fragua, porque es mucha la afición que tienen a este oficio, por la grande utilidad que les da el uso de las herramientas, que antes ignoraban" (Gumilla, 1963, p. 515).

56 "No importa menos buscar uno o más tejedores de los pueblos ya establecidos para que tejan allí el hilo que traen ellos, porque la curiosidad los atrae a ver urdir y tejer, y ver vestidos a los oficiales y a sus mujeres les va excitando el deseo de vestirse y se aplican a hilar algodón" (Gumilla, 1963, p. 515). Sin embargo, anotará de su reducción el P. Gillij: "No pude nunca conseguir, dados los cambios de los tiempos, introducir la de tejer, que por lo demás se halla en todas las antiguas reducciones" (1965, p. 64-65).

espiritual de trascenderlo, llenándolo de significados misteriosos y «superiores», de manera que concilia las ceremonias con ciertas difíciles aspiraciones del alma e infunde a las necesidades vitales cierto arrebató que parece trascenderlas y casi destruir su imperiosa necesidad" (Morra, 1968, pp. 213-214).

En la cosmovisión reduccional se cultiva una trilogía compuesta por liturgia, fiesta y trabajo y, de esta forma, la mundanidad alcanza un valor estético y así divorcia el utilitarismo del ser que la practica.

Estamos ante la ritualización del tiempo y del espacio mediante los actos y contenidos litúrgicos. En este contexto, la plaza mayor asume un significado idealizador y su cúspide se centra en la iglesia.

En ella todo debe ser majestuoso pues se ha convertido en el lugar sagrado para el intercambio entre la palabra de Dios y la respuesta del hombre.

En la forma asistimos a una socialización ritualizada. Lacouture sintetiza este fenómeno en las misiones del Paraguay al conceptuar que la religiosidad teatral de la Compañía de Jesús se entrelaza con el "barroquismo salvaje de los neófitos, con un resabio de militarismo español y de paganismo de la selva" (1993, p. 530).

El triunfalismo de las ceremonias religiosas se mueve entre el espectáculo y la oración, entre la vistosidad y el recogimiento interior, entre la

nostalgia del pasado y el misterio del porvenir. Por esta razón se estudian al detalle los movimientos de masas y se someten a ritmos en los que alternan la fiesta con la devoción y, por ello, están envueltos en incienso, cánticos, chirimías, danzas, altares, arcos de triunfo y procesiones.

La monotonía de la cotidianidad debe ser continuamente rota por la fiesta y la liturgia. Lo religioso en un mundo no festivo equivalía a trivializar la vivencia superior y a despojarle del brillo que constituye su vida propia. Como apunta Jensen: "la representación sacra es algo más que una realización aparente, y también algo más que una realización simbólica, porque es mística. En ella algo invisible e inexpressado reviste una forma bella, esencial, sagrada" (1966, p. 65). Por ello adquiere un gran relieve la estudiada periodización de la vida reduccional en la que los contenidos de los ciclos vitales de la etnia son asumidos, insertados o refundidos, a través del culto y la ritualización en los ciclos litúrgicos cristianos, de forma tal que el hombre y el tiempo se hagan festivos.

Mas el proceso aculturador es muy lento. Los mayores añoran sus antiguos lares pero se sienten atrapados por el acoso circular de las rivalidades interétnicas. Cada vez más el retorno a la selva conlleva mayores problemas de seguridad y subsistencia. Y el misionero debe estar convencido de esta alternancia en la conducta social de su reducción. En última instancia es un abismo lo que separa la prehistoria de la historia.

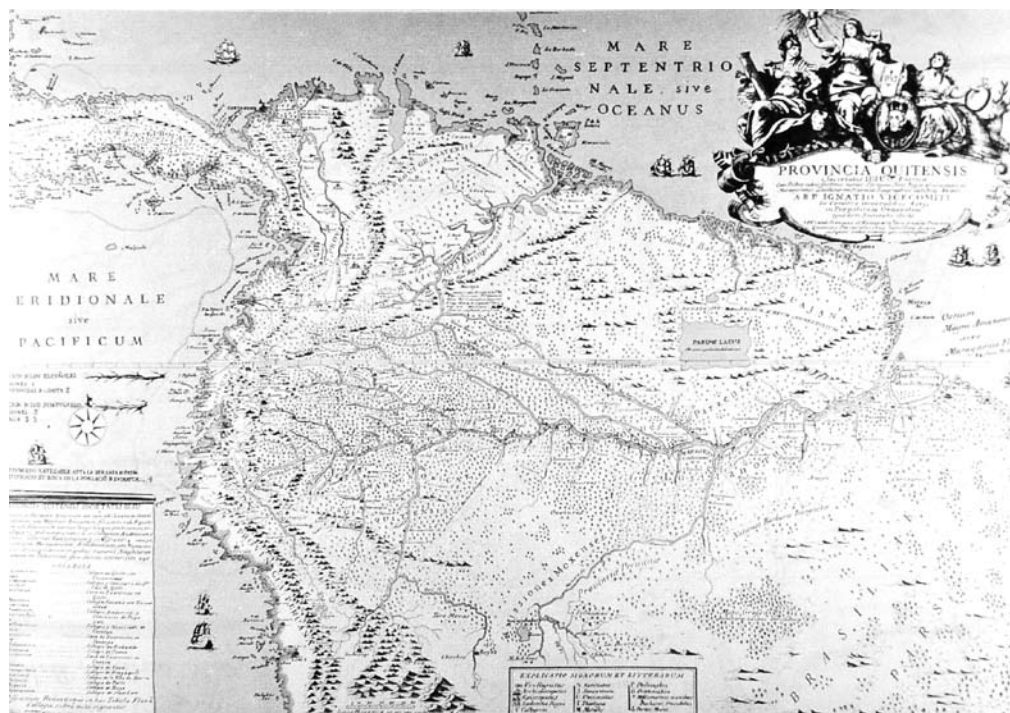


Figura 9:
Mapa Provincia Quitensis-Societatis Jesu in America, Roma, 1751.

Autores:
Carlos Brencano S. J.,
Nicolás de la Torre S. J.

Fuente:
Archivo Histórico
Javeriano Juan Manuel
Pacheco S. J.

Mientras tanto se intensifica la esperanza en la educación de los niños, conscientes de que habrá que esperar, por lo menos, hasta la tercera generación (De Vega, 2000, p. 107). Sólo la convicción de esta realidad y la responsabilidad consiguiente se convierten en dogma para volver a comenzar de nuevo todo el proceso.

La tercera contempla la remodelación de la identidad del misionero por las imposiciones de la mundanidad. Gobernar una ciudad in fieri suponía adquirir y poner en práctica una serie de labores gerenciales que las debía aprender in situ.⁵⁴

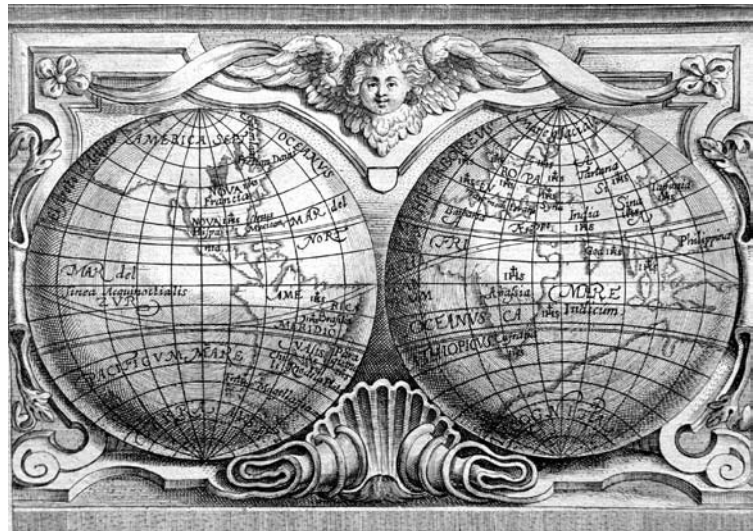
Quizá uno de los retos más difíciles para el misionero fue el de conjugar la puesta en marcha del aparato productivo y la ruptura en la conducta del indígena del binomio falta de necesidades-ausencia de actividad. Como hemos señalado más arriba, la intensificación y mejoramiento de la agricultura “conduce al buen estado de las poblaciones” (Gilij, 1965, III, p. 67). Además, el criterio del autoabastecimiento fomentó la necesidad de la preindustria con su consiguiente acompañamiento de las artes manuales sobre todo de la fragua,⁵⁵ los telares,⁵⁶ la carpintería (Gilij, 1965, III, p. 65) y la pintura.⁵⁷

En este marco de realizaciones no es de extrañar que la mundanización como valor estético promoviera en los indígenas opciones más altas de cultura, como lo demuestra el misionero de La Encarnación, P. Felipe Salvador Gilij, para quien el descubrimiento de un pueblo músico le lleva a concluir que se puede convertir en música una nación (Gilij, 1965, III, p. 64; Gumilla, 1963, p. 515).⁵⁸

También la preocupación social requiere espacios importantes en la planificación misional. Las viudas, los huérfanos, los ancianos y los enfermos constituyen el otro rostro de la comunidad al que hay que sostener y atender. Esto explica la función social de las haciendas (Samudio, 1992, pp. 776-777) y la sanitaria de las boticas⁵⁹ y la hospitalaria cuando los hombres, tiempos y lugares lo permitían.⁶⁰

Un indicador importantísimo fue la producción intelectual sobre los hombres y las tierras del corazón de América desarrollada por los misioneros, la cual se llevó a cabo en latín, castellano, alemán, francés, italiano, holandés y checo, amén de lo escrito en las tierras indígenas americanas.

Si pretendiéramos establecer una síntesis diríamos que la primera disciplina que tuvieron que desarrollar fue la lingüística como único y



exclusivo método de acceder al otro (Baptista, 2001, pp. 130-133; Zubillaga y Baptista, 2001, pp. 110-111).⁶¹

La segunda fue la misionología o la forma de tratar y convivir con el indígena para aculturarlo al sistema reduccional.⁶²

La tercera vertiente fue la historia en todas sus dimensiones, desde la carta, el memorial, el informe, la relación y la crónica, hasta las obras innovadoras dentro de un contexto de americanidad (Caraman y Baptista, 2001, pp. 1139-1144; Saez, 2001c, pp. 129-130).

La cuarta área contempla los conocimientos generados en el ámbito de la geografía (De Barandiarán, 1992, pp. 129-360; Villalba, 2001, pp. 126-127), la cartografía (Del Rey Fajardo, 2003; Saez, 2001b, pp. 127-129) y la historia natural (Saez, 2001d, pp. 1134-1136). La quinta fue la antropología y la etnología (Saez, 2001a, pp. 133-134) y la literatura espiritual⁶³ coronaría este recuento.

Dejamos de lado áreas como la filosofía y la teología, la lucha por la justicia (Del Rey Fajardo, 1996, pp. 79-104) y el estudio del aparato económico que sustentó todo el proyecto misional.⁶⁴

La utopía como marco de interpretativo de las misiones americanas

Los miembros de la Compañía de Jesús ensayaron su inserción en la historia americana a través de lo que significó la invención de un proyecto de porvenir. Y para ello hubo que recurrir a la utopía.

En realidad existe un espacio privilegiado para los soñadores y artistas cuando tratan de abordar la visión de las misiones jesuíticas en

Figura 10:
Societatis Iesu toto orbe diffusa implet prophetiam Malachiae.
Fuente:
IMAGO Primi Saeculi Societatis Iesu, Liber.
Antverpiae, Ex officina plantiniana Baltasaris Moreti, 1640.

⁵⁷ “... los muchachos más hábiles de manos se aplican al oficio de pintor, uno de los cuales sabe ya buscar la vida con sus pinceles, vendiendo a los españoles varias imágenes de santos” (Gilij, 1965, III, p. 65): “... saben embellecer muy bien las iglesias, coloreándolas con varias tierras y con jugos de algunas plantas” (Rivero, 1956, p. 449).

⁵⁸ Véase Lemmon (1979, pp. 149-160).

⁵⁹ Refiriéndose al misionero, De Vega dice: “... un amoroso Padre de familia, que tiene prevención de medicinas, quantas puede adquirir, y el libro de mayor importancia despues de los necesarios, que nunca les falta, es alguno de medicina” (2000, p. 105).

⁶⁰ De la misma forma que contrataban maestro de música se esforzaban en conseguir, dentro de sus posibilidades, médicos. El P. Dionisio Mesland, cuando en

1653 llegó a Guayana, se trajo consigo a Renato Xabier, "... cirujano y médico y hace las más curas y medicinas con mucha /ilegible/ de interés y los pobres los cura de balde y aun los sustenta en su casa mientras los está curando y que asimismo tiene una botica donde saca los recados para las medicinas necesarias sin ningún interés..." (Jesuitas, 226. Renato Xabier y el Sargento Guido Belile vecinos de la ciudad de Santa María de Rosa ante vuestra merced parecemos... y decimos que a nuestro derecho conviene que vuestra merced mande se nos saque un tanto autorizado..., Archivo Nacional de Chile. Pauto, marzo de 1678).

61 Para el caso concreto de Colombia y Venezuela, véase Del Rey Fajardo (1971).

62 Un esbozo puede verse en Gómez Fregoso (2001, p. 105). En verdad se encuentra mucho material disperso en los crónicas de las misiones llaneras y orinoquenses. Sin embargo es necesario hacer alusión a dos tratados fundamentales. El primero pertenece al P. José Gumilla y se titula *Apóstrofe a los operarios de la Compañía de Jesús y Carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles* (1963, p. 493-519). El segundo pertenece al P. Felipe Salvador Gilij, *De la introducción de la religión cristiana entre los orinoquenses* (1965, III, pp. 53-123).

63 Para una visión global hay que remitirse a De Uriarte y Lecina (1925-1930), Polgar (1981-1990) y Sommervogel (1890-1932).

64 Véase el apartado de las haciendas.

65 Cuando la utopía asume el cuerpo de la realidad se convierte en una ideología con el peligro de reflejar un rostro de carácter unidimensional y, cuando

América: es la meditación sobre los planos de un mundo de esperanzas, tal como lo percibieron, indígenas y jesuitas, como imágenes de un deseo. Esta hipótesis de los sueños hacia adelante constituye la disposición para representar en los espacios inéditos del corazón de Suramérica lo ya experimentado en el Paraguay.

Aunque la necesidad de modernización es el sueño de todas las épocas (Schwartz, 1991, p. 55),⁶⁵ la utopía se define como una creación humana –imaginación de otros tiempos e invención de otros espacios– con voluntad constructora de futuro que apela a la razón y a la mano del hombre. Con sus debidos matices, Ruyer la ha sintetizado en la siguiente frase: "Se trata del hombre que juega a ser dios, no del hombre que sueña en un mundo divino" (1950, p. 4).

Sin embargo, el discurso utópico americano nace de la confrontación entre el imaginario europeo de otros mundos presentidos –que la cartografía clásica y medieval recogía como "países legendarios"– y el Nuevo Mundo –ese otro mundo posible– que se imagina como mejor porque es depositario del anhelo y la esperanza perdidos en el viejo continente.

Hasta fechas muy recientes, la crítica literaria adjudicaba el género literario de la utopía a las producciones cultivadas y florecidas en Inglaterra, Francia e Italia (Cro, 1983, p. 201).

Pero la otredad americana soñó y ensayó sus propias utopías, muchas de las cuales están cargadas de misticismo y espiritualidad y, por ello, pertenecen a un género distinto como es el de la utopía teológica y mística.

El ciclo de las utopías se inicia en el denominado "continente de la esperanza", antes de que la obra del excanciller inglés, decapitado en la Torre de Londres el 6 de julio de 1535, se conociera en los mundos recién descubiertos. La primera sería la de los gobernadores Jerónimos en la isla La Española (Moya Pons, 1973, pp. 207-242). Seguirían de inmediato las dos intentadas en las costas venezolanas: la de los franciscanos, en la que se comprometía la posibilidad de una república cristiana de aborígenes, sin la trabazón del mestizaje, desde Cariaco al Lago de Maracaibo (Ojer, 1966, p. 46); y la lascasiana (De Las Casas, 1957) que caminaría por los mismos derroteros.

Para el cristiano, el límite y, al mismo tiempo, la apertura de las fronteras de la utopía es la escatología, cuyo futuro es también su trascendente.

Por ello, y aunque parezca un contrasentido, "puede decirse que el descubrimiento de América

es el germen y motor de la filosofía moral y política de la modernidad" (Fernández Herrero, 1966, p. 7), pues esta disciplina no inventa nada nuevo y se limita a recoger la problemática planteada a partir del Descubrimiento con el objeto de desarrollarla sobre la base de sus propios esquemas mentales, para transpolarla, al final, al ser de Europa.

En consecuencia: la filosofía de la modernidad europea fracasa porque no interpretó las claves del significado de la apertura del Nuevo Mundo al no apreciar y valorar las diferencias de la otredad americana. Esta relación disociada entre el hombre europeo y la realidad americana fue concebida en términos de desigualdad, lo que implicó un paso del ámbito puramente descriptivo al valorativo y se tradujo en el imperio del dualismo superioridad/inferioridad, negación evidente de su pretendida universalidad. Por ello, la modernidad del pensamiento occidental comienza y acaba en Europa y, en consecuencia, su futuro –la modernidad– no es americano (Fernández Herrero, 1996, pp. 7-24).⁶⁶

Aun antes que Europa ingresara al Siglo de las Luces, las reducciones del Paraguay –o la ciudad ideal edificada para los guaraníes–, suscitaron una ola de admiración porque injertaban la razón en el mundo del mito, el Estado en una sociedad sin Estado y la utopía en la historia.

Desde los inicios, los miembros de la Compañía de Jesús tomaron conciencia de que su república cristiana debía ser un modelo de género utópico y superar las repúblicas diseñadas por el Viejo Mundo. Así lo atestigua el historiador P. Francisco Javier de Charlevoix en su *Historia del Paraguay*: "Hablo de aquellas Repúblicas cristianas, de las cuales no tenía modelos el mundo, y que han sido fundadas en el centro de la más feroz barbarie con un plan más perfecto que las de Platón, del canciller Bacon y del ilustre autor del *Telémaco*" (De Charlevoix, 1913, pp. 21-22).

Sus raíces son más profundas que los arquetipos imaginarios europeos que aportaron las diversas nacionalidades de jesuitas que laboraron en la Paraquaria, pues a *La República* de Platón, a la *Ciudad del Sol* de Campanella, a la *Atlántida* de Bacon o al *Telémaco* de Fenelón hay que añadir, entre otras, los ensayos del comunitarismo de los incas experimentado por el P. Torres Rebollo en el Lago Titicaca y las tentativas formuladas en la Amazonia por Manuel de Nóbrega. Se trata de una concepción profundamente original del cristianismo que los jesuitas inician en el oriente asiático

con Francisco de Javier, Alessandro Valignano, Mateo Ricci y se continúa con el genio imaginativo criollo de Antonio Ruiz de Montoya y Roque González, y el humanismo intrépido de Simone Maceta y Giuseppe Cataldino, entre otros.

Comunidad de bienes, tierra en común, ausencia de propiedad privada, sentimientos de libertad, son elementos imprescindibles en el régimen de la coexistencia en cualquier utopía. Además, la naturaleza se erige en el patrón de un orden racional e inmanente que se presenta como paradigma de comportamiento y sistema de valores.

Sin embargo, dentro de las fronteras ilimitadas de la utopía, ha sido Fritz Hochwälder quien ha planteado los aplazamientos del Reino de Dios en la Tierra en su controversial pieza teatral *Das heilige Experiment* (Zurich, 1941).⁶⁷ El fin de la utopía nunca puede ser previsto. El núcleo del escritor vienés gira en torno al establecimiento de la justicia y la paz en la tierra:

La verdad y la paz no son nada si no se encarnan; pero, tan pronto como lo hacen, se ven perseguidas y tienen que refugiarse en el desierto. El hombre aspira sin cesar al reinado de la justicia, pero desde el momento en que éste se perfila en el horizonte, tiene que sacar la espada para defenderlo; entonces la mística, al convertirse en política, se degrada y reniega de sí misma (Moeller, 1958, p. 516).

De hecho dos visiones del mundo americano atenuaron al cinturón de misiones interpuesto por los seguidores del visionario de Loyola entre los imperios signatarios del Tratado de Tordesillas. Pero sería la Paraquaria la que viviría de forma más trágica el terrible dilema: el de la voracidad del Este representada por la rapacidad de los paulistas y mamelucos, y la colonización del Oeste contenida por el sistema de reducciones e implacable a la hora de apelar a la identidad única del imperio. Y, en medio, el más sólido de los vínculos entre jesuitas y guaraníes, identificados por la ausencia de avidez.

Pero en 1767 se decretó el naufragio de la teocracia puramente temporal. El problema no era del Reino –así en la tierra como en el cielo– sino del régimen de cristiandad, de la república cristiana, o mejor, un mundo de diáspora. Una vez más, la razón de estado sentenciaba los sueños de la utopía. La expulsión de los jesuitas de todos los dominios del imperio español constituyó una tragedia que ha dejado marcas profundas en la historia de los pueblos americanos.

La república cristiana del Paraguay, “una de las empresas más audaces de la historia de las sociedades, de las culturas y de las creencias” (Lacouture, 1993, p. 548), había pasado de repente a convertirse en el mito jesuítico-guaraní. Y en los espacios profundos de la América hispano-lusa la utopía había sido sofocada y muchos de sus hombres y territorios devueltos a la naturaleza.

El proyecto artístico

La arquitectura, la escultura, la pintura, la música y el teatro fueron parte esencial del discurso plástico que desarrollaron los jesuitas en todo el mundo (Pfeiffer, 2001, pp. 246-252). Pues, en la memoria, los símbolos y los lenguajes formales de cada pueblo residen los instrumentos que nos permiten analizar e imaginar, creer y crear, decidir, amar y resistir (Alfaro, 2003, p. 15).

El arte que los jesuitas americanos propiciaron a través de sus artistas y el consiguiente mecenazgo representa una corriente fundamental de nuestra historia que fue capaz de integrar en una nueva matriz simbólica y estética un conjunto sorprendente de pueblos, estratos sociales y tradiciones. El mexicano Alfonso Alfaro llegará a plantear que: “El lenguaje estético de Pozzo, Gracián y Zipoli es el mismo de Rubens y Bernini, el de Sor Juana y Calderón” (Alfaro, 2003, p. 17).

Los jesuitas –como el resto de las órdenes religiosas que laboraron en Hispanoamérica– consideraron que el arte debía estar al servicio de la evangelización porque, en última instancia, era la “Biblia de los pobres” y en terrenos misionales la forma de llegar mejor al alma del indígena. Cómo explicarle al aborigen ese algo inefable que está por encima de lo que ven sus ojos, ese poder sagrado ante el que siente “la necesidad de dar forma sensible a los sentimientos que lo invaden y así surge la adoración, el culto, la representación material o simbólica del poder divino, la morada del dios y la imagen del mundo” (Arellano, 1991, p. 11).

Esta obra de los ignacianos en América adquiere el valor de prototipo y su finalidad es netamente espiritual. Como acertadamente apunta Max Dvorak, el arte “es también, siempre y en primer término, expresión de las ideas que preocupan al hombre, y la historia del arte es, en no menor grado que la historia de la filosofía, de la Religión o de la Poesía, una parte de la historia

invade el terreno de aquella, el utopista se convierte en un fanático, ya que la ideología porta consigo el connotado de ideal imposible. Esta dialéctica entre utopía e ideología puede sembrar los gérmenes mortales de la irrealidad en la semilla viva de la primera. Por todo ello, la genuina utopía atraviesa los tiempos con modelos renovados de esperanza porque porta el germen de una herejía inmanente que fabrica el espacio del anhelo para reproducir en la tierra la visión del paraíso.

66 “El humanismo crea el Derecho Natural que consagra los derechos del otro y sirve de base para las sucesivas utopías cristianas que se experimentan en América en el siglo XVI” (Aínsa, 1995, p. 42).

67 Conocida en Francia como *Sur la terre comme au ciel* (París, 1952) (Feret, 1953).

⁶⁸ Una síntesis puede verse en Arellano (1991, p. 87-96).

⁶⁹ Un ejemplo puede verse en Del Rey Fajardo (1996).

general del espíritu” (1924, citado por Arellano, 1991, p. 17).

Por todo ello, cada seguidor de Loyola, al abandonar el claustro donde había adquirido su formación intelectual, partía bien fuera para las ciudades donde laboraba la Compañía de Jesús, o bien a las misiones de la América profunda, llevando en su mente la riqueza interpretativa de la Iglesia de su Colegio Máximo.⁶⁸ En realidad, cada uno tenía su propia biografía en la que no sólo se habían dado cita arquitectos, pintores, escultores, músicos, fundidores y artes afines, sino que además había convocado todo un movimiento religioso con su alud de oradores sagrados, congregaciones, devociones y una sociedad que buscaba beber el deber ser como parte vital de una cultura que pugnaba por edificar la arquitectura de una identidad espiritual mestiza.

La reinterpretación de los espacios urbanos americanos tiene como punto de partida la meditación sobre la génesis histórico-jurídica de *La ciudad ordenada* (Brewer-Carias, 1997, p. 9), ya que, como asienta Luciano Parejo, “la trascendencia de tal concepto es clara pues sin él no se entiende ni el inmediato florecimiento en suelo americano de una intensa vida cultural y política propia, ni el edificio de gobierno político-administrativo capaz de articular tan vastos y diversos territorios” (Parejo Alfonso, 1997, p. 21).

Sin embargo, los códigos sociales y las relaciones de poder que se daban en la ciudad hispana no pasaron en su totalidad a las reducciones jesuíticas a pesar de que, en cierto sentido, tenían que imitar las esencias fundamentales. Sospechamos que el proyecto urbano de las misiones jesuíticas americanas buscó el criterio jesuítico de la “reducción progresivamente ordenada”, es decir, una versión analógica de la traza hispana pero con muchos matices.

Las modalidades de asentamiento propuestas por los jesuitas para el establecimiento de poblados estables o “reducciones” para las distintas etnias americanas requirieron de un proceso lento y no fácil de entender.

Llama la atención la desproporción que se establece entre las fundaciones misionales llevadas a cabo en los terrenos que estudiamos y la realidad de las que sobrevivieron a los avatares históricos que les tocó afrontar.⁶⁹ Asimismo, el número de habitantes que configuraba una población misional era muy variable y podríamos establecer como índice demográfico medio entre

cien y novecientos pobladores por reducción en la Orinoquia, Mainas, Mojos y Chiquitos.

Es un hecho aceptado hoy por muchos arquitectos que las misiones jesuíticas en la América hispana intentaron poner por obra un modelo alternativo al hispano (Gutiérrez, 1993), ya que en definitiva tuvieron que enfrentar en gran escala la reorganización poblacional y territorial de grandes regiones del continente descubierto por Colón. Y, por ende, los miembros de la Compañía de Jesús se vieron forzados a buscar con ahínco ese nuevo modelo urbano dentro de un proyecto de sociedad solidaria y personalizante, pero a la vez respetuosa de los valores esenciales de las culturas indígenas (Gutiérrez, 1993, p. 42).

La “reducción” imponía cambios radicales para el sistema de vida llevado por los indígenas en la libertad absoluta en las sabanas o en las selvas. La nueva cultura imponía al urbanismo misional el diseño de áreas de uso religioso, público, educacionales, laborales, sociales, de vivienda y también de aspectos sanitarios.

El diseño fundamental era siempre similar: una plaza de forma cuadrangular alrededor de la cual se situaba la iglesia, la casa del misionero, la garita de los soldados y a veces la escuela, la carpintería, otras dependencias similares, las viviendas de los indígenas y también la Cruz Atrial.

La religión introdujo el nuevo espacio del templo y en él la representación de la palabra divina a través de la plástica, de las oraciones en la iglesia, de las grandes ceremonias, de los cantos y de un gran aparato musical. Lacouture sintetiza este sentido de fiesta al verificar que “se entrelaza la religiosidad teatral de la Compañía y el barroquismo salvaje de los neófitos, con un resabio de militarismo español y de paganismo de la selva” (1993, p. 560).

Al recinto de la iglesia procuraron darle su carácter sagrado –majestuoso y respetuoso–, a la vez que lo acercaban a la conciencia e imaginación del indígena con abundante imaginería. Como monumento público observará el misionero Gillij:

Más atraídos son por la belleza de sus iglesias y si se pudieran hacer de mayor duración, en no mucho tiempo se volverían hermosísimas. Pero es muy rara la construcción que sobrepasa el decenio (...) En diez y ocho años y medio que yo estuve en el Orinoco tuve tres Iglesias (...) Y si atendemos a la calidad de los lugares, era no sólo grande, sino hermosa. No creo que merezca la pena hacer demasiado

minuciosamente la descripción. Baste sólo saber que siendo los indios de un genio en el que externa magnificencia de las cosas les hiere increíblemente en la fantasía, yo puse todo el cuidado en embellecerla, incluso con alguna reducción del propio sustento necesario (1965, III, p. 62).

Pero en torno al templo se movía además toda una estructura que debía garantizar el esplendor de las ceremonias religiosas. Nos referimos fundamentalmente al valor asignado a la música y a los músicos en el quehacer cotidiano misional (Lemmon, 1979).⁷⁰

Tan sólo llevaba trece años de existencia Carichana –capital de las misiones del Orinoco–, cuando el Maestre de Plata don Pascual Martínez Marco se vio obligado a vivir el día de jueves santo de 1749 en la mencionada población. En su *Diario* anotaría estas lacónicas líneas: “Vimos el monumento que se hace muy precioso y celebran todas las funciones de iglesia como en cualquiera catedral por tener una capilla y cuerpo de música muy crecido y diestro” (Duviols, 1976, p. 27).

Aquí “las riquezas improductivas” de los templos, al decir de Germán Colmenares (1984), se sembraron en las mentes de los indígenas americanos como garantía de su cambio de vida y de su deseo de vivir en una sociedad mejor.

Fuentes de archivo

Bogotá. Archivo General de la Nación, Colombia (AGN)
Fondo Conventos, t. 29, 34.
Fondo Miscelánea, t. 64, 110.
Fondo Temporalidades, t. 5.
Quito. Archivo de la antigua Provincia de Quito (APQU.)
Leg. 3.
Sevilla. Archivo General de Indias (AGI)
Contratación, 5548 y 5549.
Santafé, 249, 298.

Referencias

AA.VV. (2001). “América hispana”. En Ch. E. O’Neill y J. M. Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I. (pp. 100-146). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
Ainsa, F. (1995). “La marcha sin fin de las utopías en América Latina”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. No. 538, p. 35-44.

Alfaro, A. (2003). “Una tradición para el futuro”. En A. Ortiz Islas (Coord.), *Ad maiorem Dei gloriam. La Compañía de Jesús promotora del arte*. México: Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero.
Alvarado, E. (1966). “Informe Reservado sobre el manejo y conducta que tuvieron los Padres Jesuitas con la expedición de la Línea Divisoria entre España y Portugal en la Península Austral y orillas del Orinoco”. En J. Del Rey Fajardo, *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
Álvarez de Velasco, G. (1661). *De la exemplar vida y muerte dichosa de doña Francisca Zorrilla*. Alcalá: Colegio de Santo Tomás.
Andrés, M. (1994). *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
Arellano, F. (1991). *El arte jesuítico en la América española*. San Cristóbal: s. e.
Aspurz, L. (1946). “Magnitud del esfuerzo misionero de España”. *Missionalia Hispanica*, 3, 99-173.
Auer, J. (1973). “Historia de la doctrina de la gracia”. En K. Rahner et al (eds.), *Sacramentum Mundi*. Vol. III (pp. 314-334). Barcelona: Herder.
Baciero, C. (2001). “Títulos de la Conquista”. En Ch. E. O’Neill y J. M. Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I. (pp. 102-105). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
Bangert, W. v. (1981). *Historia de la Compañía de Jesús*. Santander: Editorial Sal Terrae.
Baptista, J. (2001). “Lingüística”. En Ch. E. O’Neill y J. M. Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I. (pp. 130-133). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
Barthes, R. (1974). *Investigaciones retóricas*. Vol. I: *La antigua retórica*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
Batllori, M. (1978). “Economía e collegi”. En *Domanda e consumi* (pp. 323-334). Firenze: L. S. Olschdi.
Bayle, C. (1947). “Impedimenta de misioneros”. *Missionalia Hispanica*, 4, 403-409.
Blancaert, C. (Ed.) (1985). *Naissance de l’ethnologie?* Paris: Les Editions du Cerf.
Block, D. (1997). *La cultura reduccional de los Llanos de Mojos. Tradición autóctona, empresa*

70 “... quarenta pesos de siete ternos de flautas que pidió el P. Joseph Gumilla, y se traxeron de fuera y se remitieron a su reverencia” (AGN. *Temporalidades*, t. 5, fol. 788v.)

- jesuítica et política civil, 1680-1880*. Sucre: Historia Boliviana.
- Borges Moran, P. (1977). *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Brewer-Carias, A. R. (1997). *La ciudad ordenada (Estudio sobre -el orden que se ha de tener en descubrir y poblar- o sobre el trazado regular de la ciudad hispanoamericana, en particular, de las ciudades de Venezuela)*. Madrid: Instituto Pascual Madoz, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado.
- Briceño Jauregui, M. (1991). "La preelección como elemento metodológico en la enseñanza de las humanidades en los colegios jesuíticos neogranadinos (s. XVII-XVIII)". En J. Del Rey Fajardo (Ed.), *La pedagogía jesuítica en Venezuela*. Vol. II (pp. 589-698). San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Caraman, Ph. y Baptista, J. (2001). "Tratado de límites, 1750". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I. (pp. 1139-1144). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Carbonell de Masy, R. (2001). "Economía de la CJ en Hispanoamérica y Filipinas". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I. (pp. 114-126). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Colmenares, G. (1984). "Los jesuitas: modelo de empresarios coloniales". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, xxi (2), 42-54.
- Cro, S. (1983). *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*. Madrid: Troy.
- Charmot, F. (1952). *La pedagogía de los jesuitas*. Madrid: Edit. Sapientia.
- De Barandiarán, D. (1992). "El Orinoco amazónico de las Misiones jesuíticas". En J. Del Rey Fajardo (Ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Vol. II (pp. 259-260). San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- De Barandiarán, D. (1994). "Brasil nació en Tordesillas (Historia de los límites entre Venezuela y Brasil). Primera Parte: 1494-1801". *Paramillo*, 13, 329-774.
- De Charlevoix, P. F. J. (1913). *Historia del Paraguay*. Traducción del P. Pablo Hernández. Vol. I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- De Humboldt, A. (1941-1942). *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*. 5 vols. Caracas: Biblioteca Venezolana de Cultura, Ministerio de Educación Nacional.
- De Las Casas, Fr. B. (1957). *Historia de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- De Mercado, P. (1957). *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- De Tapia, M. (1966 [1715]). "Mudo lamento de la vastísima, y numerosa gentilidad, que habita las dilatadas márgenes del caudaloso Orinoco, su origen, y sus vertientes, a los piadosos oídos de la Magestad Cathólica de las Españas, nuestro Señor Don Phelipe Quinto (que Dios guarde)". En J. Del Rey Fajardo, *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela* (pp. 169-213). Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- De Uriarte, J. E. y Lecina, M. (1925-1930). *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*. 2 vols. Madrid: s. e.
- De Vega, A. (2000). "Noticia del Principio y progresos del establecimiento de las Misiones de Gentiles en el Rio Orinoco, por la Compañía de Jesus". En J. Del Rey Fajardo y D. de Barandiarán. *Estudio introductorio*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Del Rey Fajardo, J. (1971). *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*. 2 vols. Caracas: Ministerio de Educación de Venezuela.
- Del Rey Fajardo, J. (1974). *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Vols. 2 y 3. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Del Rey Fajardo, J. (1990). *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768)*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Del Rey Fajardo, J. (1995a). "Las escoltas militares en la misiones jesuíticas de la Orinoquia (1661-1767)". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, LXXVIII (311), 35-69.
- Del Rey Fajardo, J. (1995b). *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*. San Cristóbal, Bogotá: Universidad Católica del Táchira.
- Del Rey Fajardo, J. (1996a). *Una utopía sofocada: reducciones jesuíticas en la Orinoquia*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Del Rey Fajardo, J. (1996b). "Topohistoria misional jesuítica llanera y orinoquense". En J. Del Rey Fajardo y E. O. Samudio, *Hombre, tierra y sociedad* (pp. 7-158). San Cristóbal, Bogotá: Uni-

- versidad Católica del Táchira, Pontificia Universidad Javeriana.
- Del Rey Fajardo, J. (1999). *Las bibliotecas jesuíticas en la Venezuela colonial*. 2 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Del Rey Fajardo, J. (2003). *El aporte de la Javeriana colonial a la cartografía orinoquense*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Del Rey Fajardo, J. (2006). *Biblioteca de escritores jesuitas neogranadinos*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Del Rey Fajardo (Ed.). (1992). *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Vol. II. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Dettling, W. (1996). "Was heisst Solidarität heute". *Die Zeit*, 27, 1.
- Donnelly, J. P. (2001a). "Francisco de Toledo". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. IV. (pp. 3807-3808). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Donnelly, J. P. (2001b). "Molina, Luis de". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. III. (pp. 2716-2717). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Donnelly, J. P. (2001c). "Vázquez (Vásquez), Gabriel". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. IV (pp. 3489-3913). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Duviols, J.-P. (1976). "Pascual Martínez Marco. Viaje y derrotero de la ciudad de Cumaná a la de Santa Fe de Bogotá (1749)". *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 26, 19-33.
- Dvorak, M. (1924). *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*. München.
- Elorduy, E. (1948). *La igualdad jurídica según Suárez*. Salamanca: s. e.
- Elorduy, E. (2001). "Suárez, Francisco". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. IV (pp. 3654-3656). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Fabo, P. (1911). *Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia*. Barcelona: José Benet, Impresor.
- Feret, H. M. (1953). *Sur la terre comme au ciel. Le vrai drame de Hochwälder*. París: col. Constatations.
- Fernández Herrero, B. (1996). "América y la modernidad europea. Reflexiones sobre la ética". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 547, 7-24.
- Furlong, G. (1969). *Historia social y cultural del Río de la Plata 1536-1810. El trasplante cultural: Ciencia*. Buenos Aires: Tea.
- Giard, L. (1995). *Les jésuites à la Renaissance*. París: Presses Universitaires de France.
- Gilij, F. S. (1965). *Ensayo de historia americana*. 3 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Gómez Caffarena, J. (1948). "Suárez filósofo". *Razón y Fe*, 138, 137-156.
- Gómez Fregoso, J. (2001). "Conquista espiritual". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. IV (p. 105). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Gómez Hoyos, R. (1961). *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*. Madrid: Gráficas Orbe.
- Groot, J. M. (1889-1893). *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*. 3 vols. Bogotá: Casa Editorial de M. Rivas & Ca.
- Gumilla, J. (1963). *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Gutiérrez, R. (1993). "Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial. Integración cultural y persistencias". En R. Gutiérrez (Coord.), *Los pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*. Vol. 1. (pp. 13-46). Quito: Biblioteca Abya-Yala.
- Hausberger, B. (1995). *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen México*. Wien-München.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Frankfurt/M.
- Hernández, P. (1913). *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 vols. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hernández Sánchez-Barba, M. (1988). "La ilustración indiana". En: *Historia de España*. Vol. XXI, No. 2: *La época de la ilustración* (pp. 291-380). Madrid: Espasa-Calpe.
- Iriarte, J. (1948). "La proyección sobre Europa de una gran Metafísica -o- Suárez en la Filosofía de los días del Barroco". *Razón y Fe*, 138, 229-283.
- Jensen, A. E. (1966). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Julián, I. (1979 [1764]). "Lo mejor de la vida. Religión, doctrina y sangre recogido en un noble joven colegial de el Real, Mayor y Seminario

- de San Bartholome, propuesto en Ynstruccion Christiano-Politica para el uso de dicho Colegio". En J. Del Rey Fajardo, *La pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica* (pp. 325-427). Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Kratz, G. (1954). *El Tratado Hispano-Portugués de Límites de 1750 y sus consecuencias*. Roma: Institutum Historicum.
- Lachenschmid, R. (2001). "Valencia, Gregorio de". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. IV (pp. 3489-3871-3872). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Lacouture, J. (1993). *Jesuitas. Vol. I: Los Conquistadores*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós.
- Leite, S. (1938). "Escritores Jesuitas do Brasil". En: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos VII-VIII-IX (pp. 181-536). Lisboa: Liv. Portugália, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Liv. Civilização Brasileira Lisboa, Rio de Janeiro [Segunda edición: Sao Paulo, Ed. Loyola, 2004].
- Lemmon, A. E. (1979). "Jesuits and Music in the Provincia del Nuevo Reino de Granada". *Archivum Historicum Societatis Jesu*, XLVIII, 149-160.
- Lera, J. M. (1992). "La Ratio Studiorum de la Compañía de Jesús y los estudios de Teología". En J. Del Rey Fajardo (Ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Vol. II (pp. 801-812). San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Leturia, P. (1940). "Perché la Compagnia de Gesù divenne un Ordine insegnante". *Gregorianum*, 21, 350-382.
- Lucena Giraldo, M. (1991). *Laboratorio tropical. La Expedición de Límites al Orinoco, 1750-1767*. Caracas: Monte Ávila Editores, Consejo superior de Investigaciones Científicas.
- Menget, P. (1985). "Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759)" (pp. 175-192). En C. Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie?* París: Les Editions du Cerf.
- Moeller, Ch. (1958). *Literatura siglo XX y cristianismo*. Vol. IV. Madrid: Edit. Gredos.
- Morey, R. V. y Morey, N. (1975). *Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Morra, H. (1968). *Coloquio con Berenson*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moya Pons, F. (1973). *La Española en el siglo XVI, 1493-1520*. Santiago, República Dominicana: Universidad Católica Madre y Maestra (UCMM).
- Muratori, L. A. (1997). *El cristianismo feliz en las misiones de los Padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*. Traducción, introducción y notas de F. Borghesi S. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).
- O'Neill, Ch. E. y Domínguez, J. M. (2001). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. 4 vols. Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Ojer, P. (1966). *La formación del Oriente venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Olaechea, R. (1992). "Historiografía ignaciana del siglo XVIII". En J. Plazaola (Ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo* (pp. 55-105). Bilbao: s. e.
- Olza, J. (1992). "El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana". En J. Del Rey Fajardo (Ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Vol. II (pp. 361-459). San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Pacheco, J. M. (1959, 1963, 1989). *Los jesuitas en Colombia*. 3 vols. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Pacheco, J. M. (1969). "Las iglesias coloniales de los jesuitas en Colombia". *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, 15, 307-325.
- Parejo Alfonso, L. (1997). "Prefacio: sobre el autor y la obra". En A. R. Brewer- Carias, *La ciudad ordenada*. Madrid: Instituto Pascual Madoz, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado.
- Pereña, L. (1954). *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Vol. I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.
- Pérez Esteves, A. (1994). "Hegel y América". *Ana-logía Filosófica*, 2, 119-137.
- Pfandl, L. (1933). *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*. Barcelona: Gili.
- Pfeiffer, H. (2001). "Arte en la CJ". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I (pp. 246-252). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Polgar, L. (1981-1990). *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jesus 1901-1980*. Roma: Institutum Historicum S. I.
- Rahner, K. "Exposición teológica". En K. Rahner et al, *Sacramentum Mundi*. Vol. III (pp. 316-334 xx-xx). Barcelona: Herder.

- Ramos Pérez, D. (1946). *El Tratado de Límites de 1750 y la expedición de Iturriaga al Orinoco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Juan Sebastián El Cano.
- Rivero, J. (1956). *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- Rodríguez Barbero, F. (2001). "Suarismo". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. IV (pp. 3658-3662). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Rueda Enciso, J. E. (1989). "El complejo económico administrativo de las antiguas haciendas jesuíticas del Casanare". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, XXVI (20), 3-16.
- Ruiz Jurado, M. (1976). "Espiritualidad ignaciana en la «Fórmula del Instituto S. I.»". *Manresa*, 48, 309-322.
- Ruiz Jurado, M. (1995). "Enviados por todo el mundo...". *Paramillo*, 14, 735-736. San Cristóbal.
- Ruiz Jurado, M. (2001). "Sánchez, Tomás". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. IV (pp. 3489-3490). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Ruyer, R. (1950). *L'Utopie et les utopies*. París: PUF.
- s. a. (1909). *Epistolae Praepositorum Generalium*. I. Roma.
- s. a. (1681). *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias mandadas imprimir y publicar por la magestad del rey don Carlos II*. 3 vols. Madrid.
- Saez, J. L. (2001a). "Antropología y etnografía". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I (pp. 133-134). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Saez, J. L. (2001b). "Cartografía". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I (pp. 127-129). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Saez, J. L. (2001c). "Historia". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I (pp. 129-130). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Saez, J. L. (2001d). En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I (pp. 134-136). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Samudio, E. O. (1992). "Las haciendas jesuíticas de las misiones de los Llanos del Casanare, Meta y Orinoco". En J. Del Rey Fajardo (Ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Vol. I (pp. 717-781). San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Santos Hernández, Á. (1988). "Acción misionera de los jesuitas en la América Meridional española". *Miscelánea Comillas*, 46, 43-106.
- Santos Hernández, Á. (1992a). *Los jesuitas en América*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Santos Hernández, Á. (1992b). "Actividad misionera de los jesuitas en el continente americano". En J. Del Rey Fajardo (Ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Vol. I (pp. 7-137). San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- Schwartz, J. (1991). *Las vanguardias latinoamericanas*. Madrid: Cátedra.
- Sommervogel, C. (1890-1932). *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús*. 11 vols. Bruxelles, París.
- Sontag, S. (1968). *Kunst und Antikunst*. Reinbek bei Hamburg.
- Specht, R. (1972). "Escolástica del Barroco". En K. Rahner et al., *Sacramentum Mundi*, 2 (pp. 713-715). Barcelona: Edit. Herder.
- Steynefer, J. H. (1712). *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, sacado de varios y clasicos autores para bien de los pobres, en particular para las provincias remotas en donde administran los RR. Misioneros de la Compañía de Jhesus*. México.
- Stöcklein, J. (1725-1761). *Der Neue-Welbott mit allerhand Nachrichten der Missionariorum Societatis Jesu*. 5 vols. Ausburg, Gratz, Wien.
- Tanqueray, A. (1930). *Compendio de teología ascética y mística*. París, Tournai, Roma: Sociedad de S. Juan Bautista, Desclée & Cía.
- Vidal, M. (1991). *Moral de actitudes*. Vol. III. Madrid: PS Editorial.
- Villalba, J. (2001). "Descubrimientos geográficos y cartografía". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I (pp. 126-127). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.
- Zubillaga, F. y Baptista, J. (2001). "Lenguas". En Ch. E. O' Neill y J. M. Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. I (pp. 110-111). Roma, Madrid: Universidad Pontificia, Servicio de Publicaciones.

Marco conceptual para comprender el estudio de la arquitectura en las misiones jesuíticas en la América colonial

(págs. 8-33)



José del Rey Fajardo S. J. Profesor titular de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Doctor en Letras por la Universidad de Los Andes (Mérida) y en Historia por la Pontificia Universidad Javeriana. Académico de Número (Sillón S) de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela. Rector fundador de la Universidad Católica del Táchira (Venezuela). Desde 1992 miembro del Sistema de Promoción del Investigador del FONACIT en su máximo nivel. Doctor Honoris Causa por las universidades: Los Andes (Mérida), Zulia (Maracaibo), Rómulo Gallegos (San Juan de Los Morros) y Cecilio Acosta (Maracaibo). Su ingente producción histórica está especializada en el estudio de las mentalidades en el Nuevo Reino de Granada, en las formas culturales de las misiones jesuíticas en la Orinoquía y en la pedagogía jesuítica colonial. En la actualidad se desempeña como presidente del Consejo Superior de la Universidad Valle del Momboy (Valera, Estado Trujillo).

Recepción

29 de noviembre de 2006

Evaluación

22 de mayo de 2007

Aceptación

7 de septiembre de 2007

Correspondencia

jdelrey@ucab.edu.ve

Resumen

El artículo pretende ser un marco conceptual del aporte jesuítico a la arquitectura, desarrollado en las misiones jesuíticas de la América hispana. Consta de seis partes. La primera trata sobre el compromiso de la Compañía de Jesús con la monarquía española: convertir al indígena en súbdito del rey, en ciudadano de un municipio, dotarlo de la lengua de Castilla y hacerlo hijo de la iglesia católica. La segunda diseña las ofertas jesuíticas a las sociedades americanas: la primera fue la "República de las Letras" para la formación de las élites a través de los colegios y las universidades indianas. La segunda se concretó en la "República cristiana" cuya ideología intentará garantizar la "fabricación" de civilizados; así se estudia todo el proceso de poblamiento e implementación de la cultura reduccional. En un cuarto apartado se da una visión del jesuita como arquitecto de este gran proyecto misional. En un acápite quinto se ensaya el acceso a espacios que expliquen la tenacidad con que los miembros de la Compañía de Jesús ensayaron insertarse en la historia americana a través de lo que significó la invención de un proyecto de porvenir, que constituye la disposición para representar en los espacios inéditos del corazón de Suramérica lo ya experimentado en el Paraguay. Y se concluye

con la filosofía jesuítica del proyecto artístico, pues, en la memoria, los símbolos y los lenguajes formales de cada pueblo residen los instrumentos que nos permiten analizar e imaginar, crear y crear, decidir, amar y resistir.

Palabras claves del autor

Misiones, república de las letras, república cristiana, misionero, utopía, arte.

Descriptores*

Misiones jesuíticas - América Latina - Siglos XVII-XVIII

Jesuitas - Historia - América Latina - Siglos XVII-XVIII

Monarquía española - Historia - América Latina - Siglos XVII-XVIII

Arquitectura jesuítica - Historia - América Latina - Siglos XVII-XVIII

Conceptual Framework in Order to Comprehend Research on the Architecture of Jesuit Missions in Colonial America

Abstract

This paper pretends to offer a conceptual framework that enables the understanding of the Jesuit contribution to the architecture of the missions in Spanish America. The paper consists of six parts. The first of them opens with the commitment of the Compañía de Jesús to the Spanish monarchy: the missionary must convert the indigenous into subject of the king of Spain, into citizen of a municipality, provide him with the language of Castilla and make him a son of the Catholic Church. The second explains the double Jesuit offer to the American societies. Firstly, the —Republic of the arts— for the education through Indian schools and universities. Secondly, the "Christian Republic", whose ideological structure tried to guarantee the "production" of civilized people. This way, the entire process is studied, from settlement to implementation of culture. In a fourth part, in order to understand the Jesuit as the architect of a great missionary project. A fifth part is dedicated to explaining the tenacity with which the members of the Compañía de Jesús tried to enter American history through what resulted to be a project of building future; the willingness to bring the earlier experiences of Paraguay to the previously unknown lands in the heart of South America. Finally, the paper concludes with the Jesuit philosophy of art, since it is in the memory, the symbols and the formal language of every town and society that we find the instruments that enable us to analyze, to imagine, to believe, to create, to decide, to love and to resist.

Key words of the author

Missions, Republic of Arts, Christian Republic, Missionary, Utopia, Art.

Key words plus

Jesuits-Missions - Latin American - 17th-18th century

Jesuits - History - Latin American - 17th-18th century

Spanish Monarchy - History - Latin American - 17th-18th century

Jesuit Architecture - History - Latin American - 17th-18th century

* Los descriptores están normalizados por la Biblioteca General de la Pontificia Universidad Javeriana.