

OTTO DANWERTH
BENEDETTA ALBANI
THOMAS DUVE (EDS.)

Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX

Claudio Ferlan

Comunicar la fe. La predicación de los primeros jesuitas
entre Austria y Perú (siglo XVI) | 111–133



MAX PLANCK INSTITUTE
FOR EUROPEAN LEGAL HISTORY

ISBN 978-3-944773-22-3
eISBN 978-3-944773-23-0
ISSN 2196-9752

First published in 2019

Published by Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main

Printed in Germany by epubli, Prinzessinnenstraße 20, 10969 Berlin, <http://www.epubli.de>

Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication
<http://global.rg.mpg.de>

Published under Creative Commons CC BY-NC-ND 3.0 DE
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

Cover illustration:
Benedetta Albani, Frankfurt am Main (Catedral de Lima, 2012)

Cover design by Elmar Lixenfeld, Frankfurt am Main

Recommended citation:
Danwerth, Otto, Albani, Benedetta, Duve, Thomas (eds.) (2019), Normatividades e instituciones eclesíásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX (Global Perspectives on Legal History 12), Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, <http://dx.doi.org/10.12946/gplh12>

Comunicar la fe. La predicación de los primeros jesuitas entre Austria y Perú (siglo XVI)

El objetivo de este trabajo es proponer una reflexión sobre la problemática de unos conceptos históricos e historiográficos que serán examinados, tomando como referencia el caso práctico de la primera generación de maestros y predicadores jesuitas, en Austria y en el Perú virreinal. La orden ignaciana fue elegida para administrar el cambio religioso en una época, la segunda mitad del siglo XVI, que proponemos definir no sólo como un periodo de transición general sino como una época de ‘transición histórica’ por lo que respecta a la historia religiosa en particular. En este periodo hay una radical modificación del panorama de las conciencias individuales y sociales, una modificación representada por la transición, ni fácil ni exenta de sacrificios, del catolicismo único al cristianismo plural (Austria) y de las religiones prehispánicas al catolicismo (Perú).

La comunicación de la fe se desarrolla en una amplia variedad de episodios de la evangelización, en los que el misionero o el predicador buscan la inclusión de sus oyentes. Estos episodios son, en líneas generales: catecismo, predicación, liturgia y Derecho Canónico. Nuestra atención se dirigirá en particular, pero no de forma exclusiva, a la predicación. En los primeros dos apartados nos concentraremos en la reflexión historiográfica, sobre todo en los temas de la comparación y de la transición histórica. En la segunda mitad del ensayo, en cambio, nos dedicaremos a dos particularidades de la experiencia misionera establecidas en nuestra propuesta de interpretación: urgencia pastoral y desorientación.

1. Comparación

La importancia de la comparación en la investigación histórica es universalmente reconocida y sería prolijo repetir aquí las razones que explican su relevancia. Una comparación entre la comunicación de la fe católica en la Austria de los Habsburgo y en el Perú virreinal es algo insólito e inédito y requiere por tanto algunas aclaraciones.

En primer lugar debemos señalar que en la Compañía de Jesús el concepto de misión adquiere relevancia ‘territorial’. Frente a las necesidades pastorales de la temprana edad moderna, el Papa envía a los misioneros para que comuniquen la palabra de Dios, ya sea en las regiones en las que se siente con fuerza la influencia protestante o en aquellas en las que prevalecen todavía religiones relacionadas con otras culturas o incluso idolátricas. El misionero jesuita comunica la fe en ‘otros’ lugares, que pueden hallarse en Europa como en otras partes del mundo conocido.¹

En los términos que hemos elegido para la comparación, consideramos dos zonas fronterizas entre mundos diferentes (latino e alemán, hispánico e indígena), lugares donde los jesuitas intentan echar raíces y desde los cuales tratan de iniciar su propia expansión. Hablamos de lugares que representan una línea de demarcación entre culturas, entre religiones y, en el caso peruano en concreto, entre lo conocido y lo desconocido. Desde estas fronteras se ve el extranjero, lo desconocido y los potenciales fieles que el buen misionero tiene que intentar conducir o reconducir al universo normativo de su creencia. Por esta razón el catolicismo necesita adquirir fuerza y solidez a lo largo de sus propias fronteras.²

Viena es el punto de partida para el este europeo (Bohemia, Polonia y Hungría); el mismo Ignacio de Loyola dice en 1552:

En Viena, que es universidad de Austria, están dos sacerdotes: uno es el Padre dom Claudio Jaio y el otro Nicolao de Lanoi [...] El rey de Romanos [Fernando I de Habsburgo] es el que los ha llamado, y ha dotado el collegio, y passará muy adelante; como aya gente espérasse deste collegio especial fruto en toda la Austria, Boemia y Ungria con el tiempo, ayudando la divina bondad.³

Lima es el punto de partida para el sur del continente, en el que se encuentran tierras desconocidas y hostiles. Así es por lo menos como parece después de los primeros contactos jesuitas con la realidad peruana. Al principio, las indicaciones del general Borja se caracterizaban por una gran prudencia: en las instrucciones dadas al padre Jerónimo Ruiz del Portillo, primer Provin-

- 1 SIEVERNICH (2005). Quisiera agradecer a Fernando Algaba Calderón la revisión lingüística del texto.
- 2 Sobre el concepto de frontera véase PASTORE (ed.) (2007); sobre la asistencia de Alemania en la Compañía de Jesús véase CLOSSEY (2008) 30–37.
- 3 LOYOLA (1906), carta de Juan Antonio de Polanco (*sub commissione* de Ignacio de Loyola) a Francisco Xavier, Roma, 1 febrero 1552.

cial peruano, Borja recomendaba en 1567: «ir a pocas partes, para que no se repartan en muchas los pocos que por aora pueden ser imbiados». ⁴ Los proyectos en realidad eran más ambiciosos, y apenas unos meses después Borja escribió al mismo Portillo: «Bien me parece que vayan a las ciudades de los Reyes derechos, y si vinieren las nuevas que esperamos, no se dexará de dar ayuda, así allí como a las otras partes de esas Indias». ⁵

Después de sólo tres años, las «misiones a los indios comarcanos» ya veían entre sus filas padres y hermanos jesuitas; Francisco Borja planteaba fundar una universidad en Lima y casas profesas en otros lugares de la provincia. ⁶ Así, en el Nuevo como en el Viejo Continente las fronteras se alteraban con gran rapidez; se trataba de fronteras sin duda confesionales pero al mismo tiempo de límites entre el mundo conocido y aquel que estaba todavía por explorar. Estas fronteras representaban también lugares donde los jesuitas se colocaban en primera línea, donde la necesidad de la evangelización requería empeño y capacidad de comunicación, donde los católicos eran una minoría. En conclusión, los ignacianos debían enfrentarse en los dos continentes a problemas en cierto modo similares y que ellos mismos reconocían como tales, delineando una perspectiva global desde la que mirar el mundo del siglo XVI. Es el caso, por ejemplo, del padre Johann Dirsus, que en el año en 1557 escribió al general jesuita Diego Laínez: «Pedimos ser consolados por sus frecuentes cartas, porque aquí vivimos los mismos peligros que nuestros hermanos viven en Turquía y en las Indias». ⁷ Nueve años antes, Jerónimo Nadal en la preparación de su tratado sobre «Las maneras de ayudar Alemania» opinaba: «Las animas alemanas, amenazadas y moribundas, nos solicitan una aplicación y una devoción igual que las indicas». ⁸ Las Indias, en este caso, eran las tierras del Oriente y del Brasil, los lugares más lejanos a los que la Compañía de Jesús había llegado hasta aquel momento.

4 EGAÑA (ed.) (1954) 121, carta de Francisco Borja a Jerónimo Ruiz del Portillo, Roma, marzo de 1567.

5 EGAÑA (ed.) (1954) 165, carta de Francisco Borja a Jerónimo Ruiz del Portillo, Roma, 13 de agosto de 1567.

6 EGAÑA (ed.) (1954) 354–358, carta de Sebastiano Amador a Francisco Borja, Lima, 1 de enero de 1570; EGAÑA (ed.) (1954) 399, carta de Francisco Borja a Jerónimo Ruiz del Portillo Portillo, Roma, 14 de noviembre de 1570.

7 ARSI, Germania 185, ff. 130r–131r, Viena, 29 de agosto de 1557.

8 NEBGEN (2007) 32; NADAL (1905) 214.

Otro elemento distintivo muy interesante es el significado de ‘frontera’ para el propio misionero; como se ha demostrado durante un importante congreso sobre los jesuitas de lengua alemana en las misiones americanas:

[...] la gran mayoría de ellos ejerció el apostolado en la frontera: frontera exterior en el norte (Nueva España), el sur (Chile, Río de la Plata) e interior (el Chaco, el Altiplano andino, la Amazonía): literalmente, se encontraban en los confines de los imperios ibéricos, lugar implícito de su escritura, ‘desde’ el cual hablan.⁹

Entre todas las fronteras reconocibles en Iberoamérica hemos decidido tomar en consideración la provincia jesuítica peruana, aunque la amplitud del análisis comparativo no excluye otros focos de observación como, por ejemplo, los territorios fronterizos de las provincias mejicana y brasileña.¹⁰

Acostumbrados a vivir en medio de pueblos diferentes entre sí, capaces de hablar diversas lenguas (al menos a partir de la segunda generación), los jesuitas de origen alemán parecían buscar también en América el *modus operandi* propio de sus lugares de origen. La comunicación directa entre Austria y Perú en efecto se hizo una realidad en otro momento: durante mucho tiempo la puerta de las Indias de Occidente permaneció cerrada a los jesuitas de habla alemana por decisión de los reyes Felipe II y Felipe III, que prohibieron la presencia de misioneros extranjeros en sus dominios de ultramar. Esta prohibición fue a menudo sorteada por los jesuitas, en especial los italianos, que se embarcaban en los navíos con destino América con nombre falso. Sólo al final del siglo XVII, después de frecuentes y complicadas negociaciones, de salvoconductos temporáneos y nuevas clausuras, la puerta quedó realmente abierta.¹¹ En relación a este tema hay que destacar el interés por una comparación construida también a través del análisis de experiencias biográficas. Se trata de un potencial desarrollo historiográfico, posible gracias a los trabajos monográficos de los últimos años, algunos todavía por terminar o en vías de publicación.¹²

Como ya se ha dicho, esto pertenece naturalmente a un momento diferente con respecto al caso que tratamos en estas páginas, en concreto al siglo XVIII. La cercanía entre misioneros de lengua alemana y la realidad de la

9 KOHUT (2007) XV.

10 Esta comparación es objeto de un trabajo todavía por terminar.

11 MATHES (2007) 123–124; MALDAVSKY (2012) 233–248.

12 Véanse los trabajos de Johannes Meier, en particular MEIER, GLÜSENKAMP (eds.) (2013) y el de HAUSBERGER (1995).

frontera se construye desde los comienzos de la orden jesuítica, ya que se acostumbran a vivir en continua relación con el oeste europeo por un lado y el sur por otro, entre culturas alemana, eslava y latina. Esta consideración nos lleva a examinar las raíces de la identidad evangelizadora jesuítica nacida en los años inmediatamente siguientes a la fundación de la orden, cuando maestros y predicadores se movían incansables entre montañas y valles: Pedro Canisio es el ejemplo más claro.¹³ Durante los primeros años del colegio de Viena el ya mencionado Lanoy dictó sus reglas en 1551: no tenía sentido insistir en buscar la conversión de los párrocos que se habían acercado al luteranismo, había que «hacer como en las Indias» e instruir a los alumnos del colegio en la doctrina de la fe católica. De esta manera aprenderían a predicar, serían enviados precisamente «entre montañas y valles» e incluso uno solo sería capaz de tener éxito en muchos lugares.¹⁴

Hay que señalar también la madura reflexión historiográfica sobre la dialéctica entre ‘Indias por acá’ e ‘Indias por allá’, o sea la oportunidad de vivir la experiencia misionera tanto en las campañas europeas como en las Indias de ultramar. Estamos aquí en un nivel parcialmente diferente, o sea, no se habla de una comparación entre problemas de la evangelización, sino de la necesidad interior de comprender que la labor misionera no debía establecer distinciones cualitativas: la palabra de Dios debía ser comunicada en todo el mundo, sin distinciones y sin preferencias. Por ejemplo, frente a la insistencia del padre Theodoricus que pide ser enviado a las Indias, Laínez le contesta en 1560: «en este tiempo es buena India la Alemania».¹⁵ Respuestas similares se multiplicarán en el futuro, como ha sido bien demostrado por la historiografía en las últimas décadas.¹⁶

Otro punto interesante para la comparación es la variedad de métodos misioneros llevada a cabo por los jesuitas en las diferentes regiones del mundo. Si nos fijamos en el Perú, José de Acosta, durante la congregación provincial de 1576, declaró que tales métodos se podrían poner en marcha a través de cuatro vías diferentes: la cura de almas, las misiones itinerantes, la institución de residencias y la fundación de escuelas y seminarios.¹⁷ Acosta

13 BUXBAUM (1973); FORESTA (2006); FORESTA (2016), entre otros.

14 POLANCO (1894) 581.

15 ARSI, Germania 104, f. 206r.

16 PROSPERI (1982); PROSPERI (1996) 551–599; DESLANDRES (1999); SIEBER (2005) 24–28.

17 LOPETEGUI (1942) 158–162.

aclaró después mejor sus convicciones en *De Procuranda Indorum Salute*. Las convicciones del famoso misionero jesuita no reflejaban un pensamiento exclusivamente individual, sino que representaban más bien una profunda reflexión sobre las características del modo de obrar de la Compañía: estos métodos estaban encontrando una expresión concreta también en el mundo austriaco.

Por último, quisiéramos llamar la atención del lector sobre un elemento más ‘de conexión’ que comparativo (volveré sobre esta distinción en la conclusión): la idea que interpreta la expansión evangelizadora en los nuevos descubrimientos de América como una especie de compensación para los católicos, frente a las conversiones al luteranismo motivadas por la expansión protestante en Europa.¹⁸

2. Transición histórica

Sin embargo, lo que nos parece especialmente convincente para terminar de apreciar la utilidad de una perspectiva amplia que viaja a través del Océano, la que – es necesario evidenciarlo – no entiende en ningún modo menospreciar las diferencias, es el ya esbozado concepto de transición histórica.¹⁹

Esta definición requiere algunas aclaraciones. Antes de nada hay que hacer hincapié en la diferencia entre el concepto de ‘transición’ y lo que, en nuestra opinión, puede ser llamada ‘transición histórica’. En primer lugar, queremos subrayar que al hablar de transición histórica no tenemos la intención de referirnos a un simple cambio, antes bien, pretendemos referirnos a una fase histórica en la que no cambia simplemente un paradigma limitado a un campo de la vida social, sino que el hombre modifica la forma de percibirse a sí mismo y su relación con el mundo que lo rodea.²⁰ Hablamos de un cambio radical en la comunicación, la comprensión y la representación de la realidad, un cambio que, por lo que respecta al sentimiento religioso del siglo XVI, es realmente sustancial en los rincones del mundo que analizamos en este trabajo. Volviendo al caso que nos atañe podemos decir que la ‘fuerza’ del cambio religioso es semejante en las dos partes del Atlántico, como semejante es el papel jugado por la Compañía de Jesús: en Austria hay

18 BROGGIO (2004) 17–27.

19 POMBENI, HAUPT (eds.) (2013).

20 POMBENI (2010–2011) 93–94.

necesidad de re-catolizar, en el Perú necesidad de catolizar (empezando de cero). Los evangelizadores se enfrentan a nuevos retos, hablan nuevas lenguas, se relacionan con personas y pensamientos desconocidos.

Vale la pena preguntarse cómo y cuándo empieza una transición histórica, cuáles son sus raíces y, paralelamente, cómo y cuándo termina. Para responder estas preguntas, la primera en particular, nuestra propuesta interpretativa se remonta principalmente a la obra del histórico y filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn.²¹

Hacer referencia a un clásico del pensamiento del siglo XX plantea unos riesgos de extrapolación, de reducción y de descontextualización, como han subrayado amigos y colegas con quienes hemos debatido (y todavía debatimos) esta idea.²² Nuestra opinión es que la teoría kuhniana posee elementos muy ricos para los historiadores y que, sin pretender aplicarla en su totalidad a nuestros esquemas del conocimiento, podemos recurrir a una deconstrucción para aplicarla a la historia *tout court*. El objeto del análisis de Kuhn, como es sabido, es la historia de la ciencia y no solamente su estudio como campo específico, sino también su observación bajo una perspectiva que nos facilita la comprensión de sus propias estructuras. Kuhn opina que la historia de la ciencia (por lo tanto también sus estructuras) avanza en forma acumulativa durante determinados momentos históricos (periodo normal) y por rupturas bruscas (cambios de paradigma) durante otros momentos (revoluciones científicas). Reconoce que el periodo de transición entre un paradigma y otro no es sencillo ni rápido, porque un cambio de paradigma implica una transformación radical, un enfrentamiento entre teorías incomparables (incomensurables). Este es el primer punto: después de la Reforma, después del descubrimiento de América, en la historia religiosa – en nuestro caso – el mundo de antes no es comparable con el mundo que aparece después de estos acontecimientos. Las nuevas teorías no pueden ser, dice Kuhn, meras extensiones de las antiguas, sino que conforman visiones del mundo radicalmente diferentes. Y así sucede, en nuestra opinión, en la historia del sentimiento, de la percepción y de la comunicación de la fe en el siglo XVI.

¿Cuándo, cómo y por qué nacen las revoluciones científicas? En el transcurso de la historia hay momentos en los que emerge la incapacidad de

21 KUHN (1962) y para una actualización KUHN (2000) 3–62.

22 FABRE (2013).

explicar algunos fenómenos naturales, incomprensibles al entendimiento humano. Estas son las anomalías que siempre existen dentro de un paradigma y que se consideran graves cuando socavan los principios generales del paradigma. En términos simples, hay algo que plantea un problema interpretativo que los conocimientos y los sentimientos de su propia época no son capaces de resolver. La anomalía: este es nuestro segundo punto de referencia, ya que nosotros creemos que en los procesos históricos la anomalía misma puede ser representada como el momento originario de un proceso de transición histórica.

Regresemos a nuestro objeto de estudio: naturalmente, no todo cambio es anómalo, pero en nuestra opinión, tanto la publicación de las noventa y cinco tesis luteranas como la llegada de Pizarro al Perú y el contemporáneo inicio de la primera evangelización, representan algo totalmente nuevo en el marco de la historia religiosa. Representan, en una palabra, algo totalmente anómalo.

Estos dos acontecimientos requieren un nuevo esfuerzo de las élites católicas, llamadas a proyectar nuevas tipologías de comunicación religiosa con el fin de conquistar, o reconquistar, nuevos espacios y formas de auto-representación frente a las comunidades de fieles, como veremos más adelante. Anomalía y transición ponen en discusión, en nuestro caso, el sistema de reglas que caracteriza las formas de vivir y de comunicar la fe. Más difícil, quizás realmente imposible, es aplicar el modelo kuhniano para decretar el momento final de una transición histórica. La solución de la anomalía marca, en la estructura de las revoluciones científicas, el final de la edad transitoria; para llegar a esta solución son necesarias nuevas formas de mirar a la realidad y de intervenir sobre ella, a través de un trabajo social y cultural. Kuhn habla de una reconstrucción del panorama científico a partir de bases nuevas, que caracterizan el periodo de transición entre la anomalía y su solución. Este esquema ‘anomalía – transición – revolución científica’ resulta muy convincente en la dinámica progresiva de la historia de la ciencia y de sus estructuras: una revolución científica corresponde al abandono de un paradigma y a la adopción de otro por parte de la comunidad científica, que reconoce la legitimidad de la novedad. En la historia y en nuestro caso en la historia de la religión, contrariamente a lo que sucede en el caso del momento inicial, no es fácil representar el final de una época de transición.

¿Hasta dónde llega la reconstrucción del campo cultural y religioso motivada por el cisma luterano y por la ‘extirpación’ de las creencias prehispá-

nicas? ¿Existe una comunidad que reconozca el alcance de estos cambios? ¿Tenemos que permanecer fieles a las líneas interpretativas más reconocidas y a la historiografía tradicional? ¿Es correcto considerar el Concilio de Trento como el punto de inflexión de la historia religiosa de la Europa imperial, y el Tercer Concilio Limense para la historia religiosa del Virreinato?

Estas preguntas son objeto de una investigación todavía en curso; en esta fase y en lo que se refiere a nuestros casos concretos, estamos en posición de decir que es posible que no haya un momento final ('paradigmático') que se pueda reconocer como tal. Esta consideración no nos exime de proponer unas indicaciones cronológicas, llamando la atención del lector sobre dos momentos que, en nuestra opinión, son indicativos de la existencia de una transición histórica y sobre un sujeto histórico protagonista de estos momentos: la Compañía de Jesús.

En el caso austriaco, la transición histórica se podría situar efectivamente en tiempos del Concilio de Trento, más concretamente en los años entre la llegada de los primeros jesuitas a Viena (1550) y su establecimiento definitivo, que coincide con la fundación de la Provincia Austriaca Societatis Iesu (1563).

En el caso peruano, esta transición puede identificarse con el arco de tiempo ocupado por el gobierno de Francisco de Toledo (1569–1581), durante el que se consolida un proyecto de intervención de la Monarquía en el Virreinato y se señala la dificultad de convivencia entre necesidades políticas y religiosas en general y, en particular, entre el Virrey y la Compañía de Jesús, cuya llegada se produce casi contemporáneamente con la llegada de Toledo.²³ Se trata, en ambos casos, de periodos decisivos no sólo para la definición del cristianismo en los dos territorios, sino también para la estructuración de los rasgos característicos de la orden ignaciana.

Un punto de encuentro entre estas dos cronologías se podría establecer, simbólicamente, en la cédula real de Felipe II (12 julio 1564) por medio de la cual se da orden de aplicar en el Virreinato las disposiciones del Tridentino.

23 MERLUZZI (2003) 196–200, 215–220.

3. Urgencia pastoral

El nuevo panorama religioso europeo y americano y la exigencia de intervención propia de los católicos necesitan, como ya se ha dicho, nuevas maneras de mirar la realidad y de intervenir sobre ella. Por un lado, hay que enfrentarse a hombres que la Reforma ha introducido en un nuevo sistema normativo y moral, por otro lado, a hombres ‘nuevos’, súbditos provenientes del Imperio Inca, testigos de maneras de vivir la fe completamente diferente a lo que se conocía hasta ese momento. Proponemos definir esta necesidad, desde el punto de vista de las élites católicas en general y de la Compañía de Jesús en particular, como ‘urgencia pastoral’.

La novedad percibida por los misioneros en el instante de la confrontación con los hombres y las mujeres que ‘tienen necesidad’ de evangelización, tanto dentro como fuera de Europa, está bien testimoniada en los documentos: la comunicación de la fe tiene interlocutores diferentes, que pueden ser alcanzados tanto por la enseñanza como por la predicación, que en este sentido persiguen a menudo objetivos comunes. Por ejemplo, el proyecto para la fundación del colegio limeño se sitúa en un programa pastoral que los jesuitas mismos resumen de este modo: reformatión de las costumbres, renovación en la frecuencia de los sacramentos, conversiones de almas, uso de los ejercicios espirituales y fundación de otros colegios.²⁴ En pocas palabras, estamos frente al reconocimiento de la necesidad de una reconstrucción del campo moral, cultural y del Derecho Canónico y Teológico: «Es grande [escribe uno de los primeros jesuitas en el Virreinato] la necesidad espiritual de los moradores de estas partes del Pirú, especialmente de los yndios».²⁵

En el momento de llegar a Austria, el ya conocido padre jesuita Johann Dirsus denuncia en 1557: «En la ciudad dominan los heréticos, para ellos no hay oposición; dicen, hacen, enseñan y predicán todo lo que quieran. No hay ley, ni castigo».²⁶ Aquí también los jesuitas están llamados a reconstruir el universo canónico-religioso perdido. Y hay que empezar por las víctimas, o por lo menos por las personas que los jesuitas consideran como tales: en un

24 Véanse las primeras *litterae annuae* publicadas en EGAÑA (ed.) (1954).

25 ARSI, Peru 23, f. 5v, Historia de la Compañía de Jesús, vol. I, 1567–1599.

26 ARSI, Germania 185, f. 181r, carta de Joannes Dirsus a Diego Lafnez, Viena, 29 de agosto de 1557.

caso son los indígenas – condenados a la ignorancia de la fe por malos predicadores y crueles conquistadores – y en el otro caso son niños, mujeres y abuelas, condenados a la ignorancia de la fe por sus cabezas de familia. Sin embargo, no todas las víctimas son iguales y la urgencia pastoral recomienda elegir con atención los ‘objetivos’ preferidos de predicación y enseñanza. A causa de los límites evidentes (lingüísticos y de carencia de religiosos) a los que la evangelización estaba sometida al principio, se comienza por un lado por la educación y la conversión de los hijos de los nobles, los futuros jefes políticos de la sociedad. Esto es evidente, por ejemplo, en las instrucciones enviadas por Ignacio de Loyola a sus hermanos empeñados en Austria: en este caso, Loyola reservaba una particular atención a los jóvenes de alto linaje y expresaba la esperanza de adquirir una casa en la cual alojarlos, lejos de las ‘tentaciones luteranas’.²⁷ Por otro lado, hay una atención particular a la conversión de los curacas principales y sus familias para que contribuyan a la difusión del mensaje cristiano-católico. Este cuidado lo pide el mismo virrey Francisco de Toledo, que escribe a Felipe II en 1570 alabando los éxitos obtenidos por los jesuitas:

en cuya casa ternía por de mucho provecho que obiese estudio y criança de hijos de naturales, caciques, curacas y principales del Reino, pues la quenta que desto an dado y dan en Roma y otras ciudades de los estados de Vuestra Magestad a sido buena, y de grande útil estos seminarios y colexios que tienen y an tenido.²⁸

En la Compañía de Jesús los deseos de Francisco de Toledo causaron una cierta preocupación: ¿Las escasas fuerzas de la orden habrían realmente permitido un compromiso tan fuerte entre la voluntad de no prescindir de la cura de almas y las obligaciones de obediencia al poder político? Al mismo tiempo, en sus cartas los padres misioneros no podían evitar destacar la relevancia de las conversiones de los ‘hijos de algo’ (1569):

En especial ay dos hijos de un hombre particular que, por ser cosa que a admirado a toda esta ciudad, lo diré, que serán de a nueve años el uno y el otro de siete, y éstos de su proprio motivo, viendo que nosotros enseñábamos la doctrina, pidieron a su padre les comprase una canpanilla y cada noche allegan los muchachos de sus varrios, que son gran número, y puestos ellos sobre unas mesas dizen la doctrina y cantan los cantares y les hacen exortación de lo que oyeron al Padre, diziéndoles: Mira, hermanos, que nos an amonestado esto y esto los Padres de Jesús; y esto a sido tan

27 BRAUNSBERGER (ed.) (1896) 435–439.

28 EGAÑA (ed.) (1954) 375–376, carta de Francisco de Toledo a Felipe II, Lima, 8 de febrero de 1570.

continuo, que muestra ser cosa más fuerte que de niños, y vanlos a ver cada noche todas las personas de suerte y buelven admirados que de niños salga ta[n] cosa.²⁹

Hacer referencia al virrey Toledo nos permite subrayar otra conexión, ya que reconocemos un punto de vista común de todas las Monarquías católicas del mundo moderno, o sea la estricta alianza entre religión y política: en ambos casos, confesionalización y disciplinamiento social se revelan útiles para la imposición al pueblo de una ideología y de una conducta social uniforme.

En el Perú, como en los países de lengua alemana, las primeras tareas de los jesuitas debían ser, además de las clases públicas, dar sermones y lecciones de la Sagrada Escritura en los días de fiesta, escuchar confesiones y ocuparse de obras pías (servir en los hospitales y las cárceles, ayudar a los pobres, pacificar a los disidentes y enseñar a la gente sencilla la doctrina cristiana), con el objeto de que se hiciera buena publicidad a la Compañía.³⁰ Recorriendo la lista de compromisos relacionados con la pastoral de los comienzos en la provincia del Perú, descubrimos una clara coincidencia con el apostolado alemán: el padre Diego de Bracamonte, al compilar la *littera annua* al comienzo de 1568, incluía en su lista predicación, confesión, visitas a los hospitales y a las cárceles, clases de doctrina entre los niños y en las calles, confortación a los moribundos.³¹ Antes de fundar un colegio – sobre todo en las ciudades del Nuevo Mundo – éstos eran los primeros compromisos de los padres, el ‘método originario’ de concretar comunicación y relación con el universo del otro.

Fuera de las escuelas, los primeros jesuitas ‘austriacos’ desempeñaban su labor en la evangelización también de algunos pueblos cerca de Viena y especialmente en estos casos debían superar diversas dificultades: la primera era la falta de personal, concretamente la falta de personal capaz de hablar la lengua popular, el alemán. En 1552 Pedro Canisio, llamado «el apóstol de Alemania», era el único sacerdote jesuita presente en Viena que podía predicar en alemán.³² La misma dificultad se encontraba en la proyectada expansión jesuítica hacia oriente: en la correspondencia del colegio de Viena, del que

29 EGAÑA (ed.) (1954) 264, *littera annua* por mano de Diego de Bracamonte, Lima, 21 de enero de 1569.

30 LOYOLA (1911) 242–243, carta de Ignacio de Loyola *sociis in Germaniam proficiscentibus*, Roma, 24 de septiembre de 1549.

31 EGAÑA (ed.) (1954) 248, carta del padre Diego de Bracamonte *patribus ac fratribus Societatis Iesu*, Lima, 21 de enero de 1569.

32 POLANCO (1894) 566.

salían los jesuitas destinados a los nuevos países de misión, se repetía la queja por la falta de personal que hablase el bohemio, el húngaro o el polaco.³³

Prestando atención a las diferencias entre las realidades europea y sudamericana cabe señalar, sobre este tema, la importancia de la lengua latina para los jesuitas austriacos, una lengua que, por el contrario, resultaba prácticamente inútil en la predicación ciudadana y campesina en el Perú. Los eruditos de lengua alemana, de hecho, conocían a la perfección el latín y así los padres que no hablaban alemán podían, al menos en algunos casos, utilizar sus conocimientos de la lengua latina. Bien lo sabía el sucesor de Ignacio de Loyola en el generalato, padre Diego Laínez, que comunicando con el rector del colegio de Viena, Juan de Victoria, escribió el 24 de junio de 1559: «No se preocupe demasiado Vuestra Reverencia si no aprende las lenguas alemana y bohemia, ya que con la latina puede comunicar con estas personas, y no tenemos ninguna duda de que su estancia en Alemania es evidentemente a favor de Dios Nuestro Señor; por eso debe alegrarse y dar gracias a su divina bondad»,³⁴ contestando así a Victoria, preocupado por su incapacidad en el aprendizaje del alemán.

La dificultad lingüística resultaba mayor aun por la distancia cultural y por manifiestos problemas de aprendizaje en el Virreinato. Es otra vez un padre general, Francisco Borja (sucesor de Laínez) el testigo del problema, ya que los conocimientos de las Indias al tiempo de la primera expedición jesuita permitían esbozar un sistema útil de reglas para definir las competencias necesarias de los misioneros. En la redacción de las Instrucciones para sus correligionarios, Borja escribió en 1567: «Bien me parece que el tiempo se ocupe en Sevilla parte en aprender la lengua indiana, parte en ayudar a los Padres de ese colegio».³⁵

Si se podía aprender el idioma era porque el trabajo de la evangelización se había empezado décadas antes y existían hombres y mujeres que bien conocían la realidad peruana: cuando los jesuitas llegaron al Virreinato, ya se había completado la primera evangelización. Otras órdenes religiosas, por evidentes motivos cronológicos, se habían adelantado a la ignaciana en el Perú. Los jesuitas se vieron por tanto forzados a convivir con prácticas de

33 MADONIA (2002) 75–100.

34 ARSI, Germania 104, f. 15v; la traducción del italiano es mía.

35 EGAÑA (ed.) (1954) 143, carta de Francisco Borja a Jerónimo Ruiz del Portillo, Roma, 13 de agosto de 1567.

evangelización ya codificadas y que habían producido en general malos resultados.³⁶ La urgencia reconocida en ese instante era ante todo la mala evangelización: la violencia del pasado debía ser eliminada, los misioneros (no solamente jesuitas) asumían la protección de los indígenas, querían favorecerlos y defenderlos buscando una proximidad que no siempre era fácil encontrar y que tal vez parecía imposible, en primer lugar por la dificultad de entendimiento, especialmente cuando los misioneros se dirigían fuera de las ciudades para llegar a los pueblos más lejanos y aislados. ¿Qué hacer en esta situación? La primera solución era pedir ayuda a los intermediarios lingüísticos, pero esta solución conllevaba grandes problemas: los intermediarios solían ser hombres de los que se desconocía su valía y en los que no siempre se podía confiar: por esta razón los padres del Segundo Concilio Limense prohibieron que los párrocos recibieran confesiones por intérprete, con pocas excepciones como el peligro de muerte, encontrando el favor del padre José de Acosta.³⁷ Sobre estos temas había asuntos canónicos muy delicados, como por ejemplo: ¿cuántas y cuáles podían ser las competencias de los intérpretes? Otra solución era buscar ayuda en los objetos y en las imágenes sagradas para representar de manera visual los misterios de la fe católica. Esta solución presentaba sin embargo otros problemas canónicos, de los que se ocupó detalladamente el Tercer Concilio Limense: ¿cuál era la legitimidad de la predicación a través de objetos o imágenes?³⁸

Si bien la primera actividad de la evangelización jesuítica fue la predicación, la más conocida y eficaz fue probablemente la enseñanza en los colegios, que la orden eligió como propia especialidad pastoral pocos años después de su fundación. Lo que era válido para Europa lo era también para las otras partes del mundo: en todo el orbe los jesuitas eligieron el colegio como lugar fundamental donde educar y comunicar la fe, o sea, donde educar también a través de la predicación. En este sentido, los jesuitas se presentaban como una orden nueva, joven y dinámica, capaz de administrar el cambio religioso utilizando instrumentos que el clero regular y secular no había sido siempre capaz de utilizar de manera eficaz. En los países de lengua alemana y después en los del oriente europeo como Bohemia y Hungría, el ministerio de los jesuitas consistió en la predicación y se dirigió principal-

36 VARGAS UGARTE (1953); ARMAS ASÍN (ed.) (1999).

37 ACOSTA ([1588] 1987), vol. II, 431–433.

38 ESTENSSORO FUCHS (2003) 274–297.

mente contra la Reforma protestante. Pero muy pronto se hizo patente que la defensa más eficaz era la de la autorreforma a través de la educación.

En el momento de llegar al Perú ya se conocía la importancia del colegio como núcleo del sistema educativo, del mismo modo que se sabía que la institución de colegios bien organizados necesitaba tiempo y fuerzas. Desde los primeros momentos de preparación a la misión evangelizadora, padre Portillo tenía bien clara la necesidad de traer consigo los elementos materiales necesarios para fundar un colegio en Lima, y los libros ocupaban el primer lugar de sus prioridades. El día 17 de abril de 1568 fue adjudicado a los jesuitas un terreno en Lima y en seguida empezaron los trabajos para la construcción del colegio. Las lecciones comenzaron con dos aulas de humanidades, cada una de veinte estudiantes. Como en Austria, las actividades de la escuela no se limitaban a la instrucción, Portillo predicaba y daba clases de Derecho Canónico para los clérigos ciudadanos. Sus cofrades visitaban a los enfermos en los hospitales, enseñaban el catecismo, predicaban a los esclavos. También en Viena, antes de poder organizar su escuela, los jesuitas habían centrado su pastoral en los enfermos, los pobres y habían ofrecido su competencia retórica para dar sermones en diferentes iglesias de la ciudad.³⁹

Como ya ha sido convenientemente demostrado por la historiografía, los colegios jesuitas constituyen el lugar privilegiado para la formación de las futuras élites.⁴⁰ En este campo, los ignacianos adquieren pronto el liderazgo en Europa y en América. Desde su punto de vista, el colegio es la base sobre la que formar el hombre nuevo, el hombre católico que debe ser acompañado en las travesías propias de la época de incertidumbre religiosa. Además: la misma atención es típica también de los predicadores luteranos; valga el ejemplo de Primož Trubar, fundador de la religión luterana en Eslovenia, región que en el siglo XVI pertenece a los Habsburgo de Austria. En sus cartas (me refiero en particular a una datada en 1563 destinada a su correligionario Hans von Ungnad) subraya la oportunidad de involucrar en la propaganda religiosa, por medio de la predicación, a los miembros de las familias nobles de la región. El ejemplo de los mayores dignatarios habría

39 MÜHLBERGER (2003); MARTÍN (2001) 27–34.

40 Para el caso italiano véanse BRIZZI (1976) y TURRINI (2006), para los países de lengua alemana véase FERLAN (2017) 172–178 (con bibliografía) y para el Perú véase ALAPERRINE-BOUYER (2007).

contribuido sin duda a la conversión, por lo menos, de sus familiares, servidores y campesinos.⁴¹

También los colegios luteranos se abren a los hijos de los nobles y de los miembros de la clase dirigente: este es el rasgo distintivo del *Collegium Sapientiae et Pietatis* en la ciudad austriaca de Klagenfurt, que no por casualidad será reemplazado por el colegio jesuita, en un momento importantísimo para el desarrollo de la ‘re-catolización’ austriaca.⁴²

En una palabra, es evidente que los colegios se convierten pronto, en ambas partes del mundo, en medios útiles para acoger los evangelizados en el terreno de influencia de los evangelizadores. ¿Hasta dónde puede llegar la construcción del nuevo sistema normativo-religioso? Para responder a esta pregunta, introduciremos una nueva categoría.

4. Desorientación

Hay otra cara de la urgencia pastoral, y en este sentido nos referimos al sentimiento religioso y a la comprensión del mensaje de predicación por parte de las comunidades, es decir de los destinatarios de la comunicación religiosa. Estos son las mujeres y los hombres que las fuentes jesuíticas definen como «rudes» en las campañas europeas y los indígenas en aquellas peruanas. Para subrayar las dificultades propias de estas personas frente al cambio religioso proponemos hablar de ‘desorientación’.

Sobre este tema es necesario, sin embargo, hacer una puntualización muy importante: frente al contacto con culturas y otras religiones, o incluso nuevas, la misma dificultad se aprecia también entre los jesuitas que, enviados a predicar, viven una experiencia de proximidad con las culturas de la gente que debe ser evangelizada. No es casualidad que para la jerarquía de la orden ignaciana la educación de los futuros misioneros sea una cuestión tan importante como la de los indígenas y los luteranos.⁴³ En nuestra opinión, por tanto, hay que hablar de desorientación (real y posible) también en relación a los religiosos mismos; trataremos con más detalle este tema en la conclusión.

41 Carta publicada en CAVAZZA (1985) 7 y comentada en FERLAN (2012a) 45–47.

42 KARNITSCHNIG (1991).

43 MALDAVSKY (2012) 248–257; FERLAN (2013) 204–206.

En una carta de agosto de 1554 Ignacio de Loyola escribía a Pedro Canisio unos consejos para Fernando de Habsburgo: «que el rey se declare enemigo efectivo de toda herejía, declarando guerra abierta al luteranismo». ⁴⁴ El frente católico en Austria carecía de soldados que combatesen, pero por la urgencia había que arriesgarse a concretizar un reclutamiento, aunque podría resultar imperfecto.

Elegir los primeros jesuitas que iban a ser destinados al Perú era un trabajo difícil: los provinciales europeos no querían enviar a la misión a sus mejores religiosos y se quejaban en sus cartas al general de la orden de la escasez de personal. El resultado, al menos en relación a las primeras expediciones, queda en evidencia en una declaración del fraile dominico Diego de Chaves: «Las religiones no dan lo mejor para allá». ⁴⁵

La atención jesuítica en la selección del personal en tierra peruana era objeto, en los años siguientes a las primeras expediciones, de largas discusiones sobre la legitimidad de la aceptación de los criollos, de los indios y de los europeos ya residentes en el Perú. El miedo de los jefes de la orden estaba relacionado con la imposibilidad de evitar que sus misioneros se acercasen un paso más a los indígenas. Durante el generalato de Claudio Aquaviva en particular, se asistía a un significativo intercambio epistolar en el que sus disposiciones sobre los requisitos fundamentales relacionados con la vida jesuítica, como la estricta obediencia, la pobreza, la oración y la indiferencia a las tareas apostólicas, no eran suficientes para calmar la ansiedad de sus súbditos. Estos trataban de explicar las contradicciones de la sociedad local, la tentación del poder, los abusos sufridos por los indígenas o las lagunas de la enseñanza moral recibida frente a la violencia cotidiana de encomenderos y conquistadores: cuestiones todas que requerían un proceso de adaptación, más o menos profundo, del jesuita a la vida indígena. ⁴⁶

En los primeros años de vida de la Compañía de Jesús en Europa tal vez la urgencia por engrosar las filas de las tropas católicas provocó numerosos errores en el proceso de reclutamiento: en el caso de los territorios de lengua alemana en concreto, la necesidad de encontrar jóvenes que no estuvieran influenciados por el luteranismo y que hablasen alemán empujó los superiores a escoger sin el rigor necesario. Hay un caso en Austria muy intere-

44 BRAUNSBERGER (ed.) (1896) 489.

45 MERLUZZI (2003) 55.

46 CANTÙ (2007) 121–140.

sante: el general Laínez envió un hombre al rector del colegio de Viena, Juan de Vitoria, y escribió en 1560:

Este es un joven originario de Westphalia (región de Alemania) y quiere ser de la Compañía de Jesús. Habla alemán, pero no habla ni italiano, ni latín, por tanto es inútil aquí en Roma. Nosotros no lo conocimos, pero lo hemos enviado a Viena y vea Vuestra Reverencia si este joven – del cual no se dice ni el nombre – puede ser útil.⁴⁷

¿Cuál es la consecuencia de estos reclutamientos rápidos, de esta confianza en hombres que «no son los mejores»? El riesgo es que los evangelizadores se conviertan en evangelizados, que su inclusión en el horizonte normativo-religioso del otro reemplace la inclusión del otro en el horizonte normativo-religioso originariamente amparado por el jesuita.

Johann Adler, bajo la protección del obispo de Liubliana (que en la época que tratamos era sólo una pequeña ciudad del Imperio de los Habsburgo) predicaba sin ser diácono y ni siquiera sacerdote en una ciudad donde era muy fuerte la presencia luterana. Según la opinión de sus superiores, esta presencia lo ‘seducía’, en forma de tentación carnal y se reflejaba también en la caída en el pecado de la gula y en la poca diligencia en la oración. Después de diversos intentos de redención, Adler fue expulsado: el miedo de los jefes de la Compañía de Jesús era que sus miembros se acercasen a la confesión luterana.⁴⁸ Sin duda era mejor, desde el punto de vista de los superiores de la orden, una condena motivada por una caída en los pecados de la carne que una adhesión manifiesta al luteranismo.

Juan Casasola predicaba en los pequeños pueblos peruanos bajo la protección de una reliquia de la Santa Cruz, objeto sagrado que evoca la memoria de viejas ‘idolatrías’ indígenas. Casasola se afeccionó de tal manera a su reliquia que rechazaba entregársela a sus superiores, como le fue ordenado por su general. Sin embargo, contrariamente al caso de Adler y otros similares, su predicación tuvo éxito y pudo llevar a cabo su vida en la orden sin riesgo alguno de ser condenado ni expulsado.⁴⁹

47 ARSI, Germania 104, f. 178r; carta del 28 junio de 1560.

48 POLANCO (1898) 343, 351–354; ARSI, Germania 185, ff. 130r–131r.

49 FERLAN (2012b).

5. Conclusión

El ejemplo del hermano Juan Casasola nos enseña también los peligros de la perspectiva comparativa, que a pesar de resultar extremadamente interesante podría hacernos perder de vista las diferencias sustanciales entre los términos comparados. En el Perú hay en marcha un proceso de transformación cultural que reproduce la vida urbana occidental, que se encuentra en los campos europeos donde la cultura occidental es ya una realidad y donde no podría tener lugar una predicación tan ajena a las reglas como la de Casasola.

Quizá sería más productivo hablar de perspectiva global más que de comparativa, mirando el impulso misionero desde un punto de vista diferente, es decir, no como una comunicación entre dos lugares diferentes (Europa y América, Austria y Perú), sino como un proceso de comunicación de modelos teológicos y normativos que se construyen con la colaboración de muchos sujetos diferentes: no hablamos sólo de hombres y mujeres sino también de objetos, imágenes, libros, códigos, cartas, etc.

Serge Gruzinski lo califica como *histoires connectées*, un mundo que ya en la temprana edad moderna se caracteriza por la circulación planetaria de personas, mercancías y experiencias de todo tipo, entre las que no pueden faltar, y en efecto no faltan, los intercambios de contenido estrictamente religioso y las maneras no sólo nuevas, sino también renovadas de comunicar la fe.⁵⁰

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma (ARSI)
Germania 104, 185
Peru 23

Fuentes impresas

ACOSTA, JOSÉ DE ([1588] 1984–1987), De Procuranda Indorum Salute, LUCIANO PEREÑA et al. (eds.), 2 vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

50 GRUZINSKI (2004) 32–35, 54–56; GRUZINSKI (2015).

- BRAUNSBERGER, OTTO (ed.) (1896), *Beati Petri Canisii epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger, eiusdem Societatis sacerdos, Tomus primus, Friburgi in Brisgoviae*: Herder
- EGAÑA, ANTONIO DE (ed.) (1954), *Monumenta Peruana, vol. I (1565–1575)*, Romae: Institutum Historicum Societas Iesu
- LOYOLA, IGNATIUS DE (1906), *Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima: Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu Fundatoris Epistola, Tomus quartus, Matriti*: Gabriel López del Horno
- LOYOLA, IGNATIUS DE (1911), *Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima: Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu Fundatoris Epistolae et Instructiones, Tomus duodecimus, Matriti*: Gabriel López del Horno
- NADAL, HYERONIMUS (1905), *Epistolae P. Hieronymi Nadal S.I. ab anno 1546 ad 1577, Tomus quartus, Matriti*: Gabriel López del Horno
- POLANCO, JUAN ALFONSO (1894), *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia, auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis Sacerdote, Tomus secundus (1550–52), Matriti*: Augustinus Avrial
- POLANCO, JUAN ALFONSO (1898), *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia, auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis Sacerdote, Tomus sextus (1556), Matriti*: Augustinus Avrial

Bibliografía

- ALAPERRINE-BOUYER, MONIQUE (2007), *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima: Institut Français d'Études Andines
- ARMAS ASÍN, FERNANDO (ed.) (1999), *La construcción de la Iglesia en los Andes*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú
- BRIZZI, GIAN PAOLO (1976), *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento: seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna: Il Mulino
- BROGGIO, PAOLO (2004), *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI–XVII)*, Roma: Carocci
- BUXBAUM, ENGELBERT MAXIMILIAN (1973), *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern (1549–1556)*, Rom: Institutum Historicum Societas Iesu
- CANTÙ, FRANCESCA (2007), «Como ese nuevo mundo está tan lexos destas partes». Strategie e politiche della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581–1607), en: BROGGIO, PAOLO et al. (eds.), *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581–1615)*, Brescia: Morcelliana, 119–155
- CAVAZZA, SILVANO (1985), *Primož Trubar e le origini del luteranesimo nella contea di Gorizia (1563–1565)*, en: *Studi Goriziani* 61, 7–25
- CLOSSEY, LUKE (2008), *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497278>

- DESLANDRES, DOMINIQUE (1999), Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle, en: *Mélanges de l'École française de Rome* 111:1, 251–276
- ESTENSSORO FUCHS, JUAN CARLOS (2003), Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532–1750, Lima: Institut Français d'Études Andines, Instituto Riva-Agüero, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4412>
- FABRE, PIERRE-ANTOINE (2013), Il caso della Compagnia di Gesù tra fondazione e soppressione. Commento ai contributi di Fernanda Alfieri e Claudio Ferlan, en: POMBENI, HAUPT (eds.), 237–247
- FERLAN, CLAUDIO (2012a), Dentro e fuori le aule. La Compagnia di Gesù a Gorizia e nell'Austria interna, Bologna: Il Mulino
- FERLAN, CLAUDIO (2012b), La fede nella reliquia. Juan de Casasola, un'esperienza di missione nel Perù del XVI secolo, en: ALFIERI, FERNANDA, CLAUDIO FERLAN (eds.), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna: Il Mulino, 69–95
- FERLAN, CLAUDIO (2013), La percezione del mutamento religioso: i primi gesuiti in Austria (secolo XVI), en: POMBENI, HAUPT (eds.), 195–214
- FERLAN, CLAUDIO (2017), The Expansion of the Society of Jesus in German-Speaking Lands, en: FABRE, PIERRE-ANTOINE, RURALE FLAVIO (eds.), *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581–1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, Chestnut Hill: Institute for Jesuit Sources, 171–190
- FORESTA, PATRIZIO (2006), *Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem*. San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'Impero tedesco (1543–1555), Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino
- FORESTA, PATRIZIO (2016), »Wie ein Apostel Deutschlands«. Apostolat, Obrigkeit und jesuitisches Selbstverständnis am Beispiel des Petrus Canisius (1543–1570), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- GRUZINSKI, SERGE (2004), *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris: La Martinière
- GRUZINSKI, SERGE (2015), *L'histoire, pour quoi faire?* Paris: Fayard
- HAUSBERGER, BERND (1995), *Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko*, Wien/München: Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg
- KARNITSCHNIG, MICHAEL (1991), Die Geschichte der protestantischen Ständeschule, en: BAUM, WILHELM (ed.), *Kollegium Lyzeum Gymnasium, Klagenfurt: Kärntner Druck- und Verlagsgesellschaft*, 17–32
- KOHUT, KARL (2007), Introducción, en: KOHUT, TORALES PACHECO (eds.), XV–XXXVII
- KOHUT, KARL, MARÍA CRISTINA TORALES PACHECO (eds.) (2007), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert
- KUHN, THOMAS S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago/London: University of Chicago Press

- KUHN, THOMAS S. (2000), *Dogma contro critica. Mondi possibili nella storia della scienza*, Milano: Raffaello Cortina
- LOPETEGUI, LEÓN (1942), *El padre José de Acosta y las misiones*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo
- MADONIA, CLAUDIO (2002), *La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa Orientale*, Genova: Name Edizioni
- MALDAVSKY, ALOCHA (2012), *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Sevilla/Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Antonio Ruiz de Montoya
- MARTÍN, LUIS (2001), *La conquista intelectual del Perú. El Colegio jesuita de San Pablo, 1568–1767*, Barcelona: Casiopea (ed. orig. 1968: *The Intellectual Conquest of Peru*, New York: Fordham University Press)
- MATHES, MIGUEL (2007), *Hacia el último rincón del mundo: jesuitas germanos en Baja California, 1683–1768*, en: KOHUT, TORALES PACHECO (eds.), 123–136
- MEIER, JOHANNES, UWE GLÜSENKAMP (eds.) (2013), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika: Ein bio-bibliographisches Handbuch*, Bd. 5, Peru (1617–1768), Münster: Aschendorff
- MERLUZZI, MANFREDI (2003), *Politica e governo nel Nuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perú*, Roma: Carocci
- MÜHLBERGER, KURT (2003), *Universität und Jesuitenkolleg in Wien. Von der Berufung des Ordens bis zum Bau des akademischen Kollegs*, en: KARNER, HERBERT, WERNER TELESKO (eds.), *Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der «Gesellschaft Jesu» im 17. und 18. Jahrhundert*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 21–37
- NEBGEN, CHRISTOPH (2007), *Missionarsberufungen nach Übersee in drei Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg
- PASTORE, ALESSANDRO (ed.) (2007), *Confini e frontiere nell'età moderna. Un confronto fra discipline*, Milano: Franco Angeli
- POMBENI, PAOLO (2010–2011), *La transizione come problema storiografico. Una ricerca sulle fasi di sviluppo critico della «modernità»*, en: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 36–37:1, 87–131
- POMBENI, PAOLO, HEINZ-GERHARD HAUPT (eds.) (2013), *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità*, Bologna: Il Mulino
- PROSPERI, ADRIANO (1982), *«Otras Indias»: Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, en: GARFAGNINI, GIAN CARLO (ed.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze: Olschki, 205–234
- PROSPERI, ADRIANO (1996), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino: Einaudi Editore
- SIEBER, DOMINIK (2005), *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614*, Basel: Schwabe Verlag

- SIEVERNICH, MICHAEL (2005), Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu, en: MEIER, JOHANNES (ed.), Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, Die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 7–30
- TURRINI, MIRIAM (2006), Il ‘giovin signore’ in collegio. I gesuiti e l’educazione della nobiltà nelle consuetudini del collegio ducale di Parma, Bologna: CLUEB
- VARGAS UGARTE, RUBÉN (1953), Historia de la Iglesia en el Perú, tomo I (1511–1568), Lima: Imprenta Santa María

Índice

- 1 | **Otto Danwerth, Benedetta Albani, Thomas Duve**
Presentación

Legislación eclesiástica a fines del siglo XVI

- 19 | **Mario L. Grignani**
La legislación eclesiástica de Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la *Regla Consueta* y los sínodos diocesanos
- 43 | **Sebastián Terráneo**
Régimen penal de las asambleas eclesiásticas de Santo Toribio de Mogrovejo

Litigación canónica en el siglo XVII

- 69 | **Renzo Honores**
Litigación en la Audiencia Arzobispal de Lima: Abogados y procuradores de causas en la litigación canónica, 1600–1650

Ordenes religiosas durante los siglos XVI y XVII

- 111 | **Claudio Ferlan**
Comunicar la fe. La predicación de los primeros jesuitas entre Austria y Perú (siglo XVI)
- 135 | **Liliana Pérez Miguel**
Entre normas y particularidades. El caso del Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes (1573–1650)

La administración diocesana en el siglo XVIII

173 | **Miriam Moriconi**

Otra vara de justicia en Santa Fe de la Vera Cruz: los jueces eclesiásticos. Diócesis del Río de la Plata, siglo XVIII

201 | **María Laura Mazzoni**

La administración diocesana en Córdoba del Tucumán en el periodo tardocolonial en el marco de la legislación eclesiástica de Lima y Charcas

El patronato a principios del siglo XIX

223 | **Lucrecia Raquel Enríquez**

El patronato de la monarquía católica a la república católica chilena (1810–1833)

245 | **Contributors**